فتاوی رضویہ مترجم

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی

رضا اکیڈمی ممبئی

فتاویٰ رضویہ مترجم



رضا اکیڈمی ممبئی

Printed by: RAZA OFFSET, Bombay-3, INDIA • Tel: 371 23 13

مَن یُرِدِ اللہُ بِہٖ خَیرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّینِ (الحدیث)

العطایا النبویۃ
فی
الفتاوی الرضویۃ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

جلد اوّل

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودھویں صدی کا عظیم الشان

فقہی انسائیکلوپیڈیا

مُصنّفہ

مجدّدِ دین و ملّت

اعلیحضرت امام احمد رضا قادری بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

بفیض

تاجدار اہلِ سنّت شہزادۂ اعلیحضرت

حضور مفتیٔ اعظم علاّمہ الحاج الشاہ محمد مصطفےٰ رضا خاں قادری نوری رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ناشر

رضا اکیڈمی، بمبئی

۲۶- کامبیکر اسٹریٹ، بمبئی ۳

فون نمبر: ۳۷۳۶۸۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سلسلۂ اشاعت نمبر ۸۵

کتاب ——— فتاویٰ رضویہ جلد اول

تصنیف ——— شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ العزیز

ترجمہ عربی عبارات ——— مفتی سید شجاعت علی قادری، دار العلوم نعیمیہ، کراچی

کلماتِ آغاز ——— محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی مدظلہ

تخریج و تصحیح ——— ۱۔ مولانا نذیر احمد سعیدی

۲۔ مولانا محمد عمر ہزاروی

باہتمام و سرپرستی ——— مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ

ترتیبِ فہرست ——— مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی

کتابت ——— محمد شریف گل، کرٹیال کلاں (گوجرانوالہ)

پروف ریڈنگ ——— مولانا سردار احمد حسن سعیدی

اشاعت دوم ——— صفر المظفر ۱۴۱۷ھ / جون ۱۹۹۶ء

صفحات ——— ۸۴۰

مطبع ——— رضا آفسیٹ بمبئی

ناشر بارِ اول ——— رضا فاؤنڈیشن لاہور

〃 بارِ دوم ——— رضا اکیڈمی بمبئی

سول ایجنٹ

Phone
3266053
3267199

فاروقیہ بک ڈپو، ۴۲۲ مٹیا محل جامع مسجد دہلی ۶

ملنے کا پتہ

نیو سلور بک ایجنسی ۱۴ ۔ محمد علی بلڈنگ، محمد علی روڈ بمبئی ۳

اجمالی فہرست

فہرست رسائل

اِبتدائیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ أجمعین ۔ اما بعد !

چودھویں صدی کے مجددِ اعظم ، امام اہلِ سُنّت ، اعلیٰ حضرت سیدنا الشاہ احمد رضا حنفی قادری برکاتی بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دینی و علمی شخصیت اپنے فضل و کمال کے آئینہ میں روز بروز اس طرح نکھرتی جارہی ہے کہ اہلِ دانش و بینش دیدۂ حیراں بن کر اس کے جلوؤں میں گم ہیں ۔ اور

زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم　　کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

فتاویٰ عالمگیری ! ایک حکومت کی مالی سرپرستی میں خدمت انجام دینے والے سو سے زائد علما و فقہا کی محنتِ شاقہ کا نتیجہ ہے ۔ لیکن "فتاویٰ رضویہ" محض ایک عالم و فقیہ کی کاوشوں کا ثمرہ ہے ، جسے آج سارا عالمِ اسلام خراجِ تحسین و عقیدت پیش کر رہا ہے ۔

فتاویٰ رضویہ ! بارہ ضخیم مجلدات پر مشتمل ہے جو پہلے بریلی شریف و مبارکپور وغیرہ سے مختلف اوقات میں شائع ہوئیں اور دو سال پہلے رضا اکیڈمی بمبئی نے سبھی جلدیں ایک سائز میں ایک ساتھ شائع کرنے کا گرانقدر کارنامہ انجام دیا ۔

حضرت مفتی محمد عبد القیوم ہزاروی جامعہ نظامیہ لاہور کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن لاہور نے ایک عظیم خدمت کا بیڑہ اٹھایا ہے ۔ فتاویٰ رضویہ میں مندرج عربی و فارسی عبارات کے ترجمہ ، مراجع و مآخذ کی تخریج اور تحشیہ کے ساتھ اس کی اعلیٰ کتابت کرائی جارہی ہے ۔ اور متوسط سائز پر اس کی جلدیں یکے بعد دیگرے منظرِ عام پر لائی جارہی ہیں ۔ فتاویٰ رضویہ مترجم کی یہ نو مطبوعہ جلدیں فتاویٰ رضویہ اوّل ، دوم ، سوم پر مشتمل ہیں ۔

رضا اکیڈمی بمبئی کو اب تک اس کی نو مطبوعہ جلدیں دستیاب ہو چکی ہیں ۔ اور وہ انھیں ہندوستان میں پہلی بار شائع کر کے اہلِ علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہی ہے ۔ فاروقیہ بکڈپو ، مٹیا محل ، دہلی ۶ کے اشتراکِ عمل سے یہ فقہی شہکار منظرِ عام پر لاتے ہوئے رضا اکیڈمی بمبئی مسرت و بہجت کے جذبات سے سرشار ہے ۔

دُعا ہے کہ ربِ کائنات ہماری یہ خدمت قبول فرمائے اور اسی تسلسل کے ساتھ ہمیں خدمتِ مزید کی توفیق عطا فرمائے ۔ آمین ! بجاہ حبیبہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ۔

اسیرِ مفتیٔ اعظم
محمد سعید نوری

۲۰ محرم الحرام ۱۴۱۷ھ مطابق ۸ جون ۱۹۹۶ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کلماتِ آغاز

سرزمین پاک وہند پر تقریباً ایک ہزار سال تک مسلمانوں کی حکومت رہی، اس عرصے میں غیر مسلموں کو مکمل شہری حقوق حاصل رہے، ہر شخص کو اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی تھی، بلکہ بعض مواقع تو ایسے بھی آئے کہ غیر مسلموں کو ترجیحی مراعات حاصل رہیں، انگریز تاجر بن کر آئے اور سازشوں کے بل بوتے پر حکمران بن بیٹھے، ان کی حکومت کو سب سے زیادہ خطرہ مسلمانوں سے تھا، ایک تو اس لیے کہ مسلمان عرصۂ دراز تک یہاں حکومت کر چکے تھے، دوسرا اس لئے کہ ان کی ایمانی حرارت انھیں کسی بھی وقت آمادۂ جہاد کر سکتی تھی، یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کی قوت کو پامال کرنے اور ان کی وحدتِ ملی کو پارہ پارہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

وہ اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھے کہ مسلمانوں کی بقا اور ترقی کا راز ایمان اور اتحاد میں مضمر ہے، اسی لئے انھوں نے اپنی تمام تر توانائیاں اسی بنیاد کو کمزور اور ختم کرنے پر صرف کر دیں، دینی مدارس کو بے اثر بنانے کے لئے سکول اور کالج کھولے اور وہاں تعلیم پانے والے بچّوں کے ذہنوں کو الحاد اور بے دینی کے زہر سے مسموم کیا، اتحادِ ملّت کو ختم کرنے کے لئے نئے نئے پیدا ہونے والے فرقوں کی حوصلہ افزائی کی، اسی دورِ بلاخیز میں اس قسم کے مباحث پھیلے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی آجائے تو آپ کے خاتم النبیین ہونے میں فرق آئے گا یا نہیں؟ بلکہ مرزا غلام احمد قادیانی نے تو نبی ہونے کا دعویٰ ہی کر دیا، اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر محبوبانِ خدا کی شان میں توہین و تنقیص کی زبان دراز کی گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ اُمّتِ مُسلمہ کئی فرقوں میں بٹ گئی اور متحدہ پاک وہند میں اتنے فرقے پیدا ہوئے کہ دوسرے کسی بھی اسلامی ملک میں اتنے فرقے نہیں ملیں گے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرقہ بندی کی بھرپور حوصلہ شکنی کی اور وحدتِ ملّی پر زور دیا ان کی علمی اور تحقیقی مساعی کا محور ہی ملّی اتحاد تھا۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالےٰ

ولادت ــــــ تعلیم

یہ وہ ماحول تھا کہ ۱۰ شوال ۱۴ جون ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء کو بریلی شریف، یو پی، انڈیا میں امام احمد رضا قادری بریلوی پیدا ہوئے، آپ کے والد ماجد غزالیِ زماں مولانا نقی علی خاں اور جدِ امجد مولانا رضا علی خاں قدس سرہما اپنے دور کے اکابر علماء اور اولیاء میں سے تھے، آپ کے آباء واجداد قندھار، افغانستان سے ہجرت کر کے پہلے لاہور پھر بریلی میں قیام پذیر ہو گئے۔

فاضل بریلوی قدس سرہ نے تمام مروّجہ علوم وفنون اپنے والد ماجد سے پڑھ کر تقریباً چودہ سال کی عمر میں سندِ فضیلت حاصل کی اور مسندِ تدریس وافتاء کو زینت بخشی، والد ماجد کے علاوہ حضرت شاہ آلِ رسول مارہروی، علامہ احمد بن زینی دحلان مفتیِ مکہ مکرمہ، علامہ عبد الرحمٰن مکی، علامہ حسین بن صالح مکی اور حضرت مولانا شاہ ابو الحسین احمد نوری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا، امام احمد رضا بریلوی نے کچھ علوم تو اپنے زمانے کے متبحر علماء سے پڑھے، باقی علوم خداداد قابلیت کی بنا پر مطالعہ کے ذریعے حل کئے اور نہ صرف پچاس سے زیادہ علوم وفنون میں محیر العقول مہارت حاصل کی بلکہ ہر فن میں تصانیف بھی یادگار چھوڑیں۔

امام احمد رضا بریلوی ۱۴ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء کو پونے چودہ سال کی عمر میں علومِ دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے، اُسی دن رضاعت کے ایک مسئلے کا جواب لکھ کر والد ماجد کی خدمت میں پیش کیا جو بالکل صحیح تھا، اُسی دن سے فتویٰ نویسی کا کام آپ کے سپرد کر دیا گیا۔[1] اس دن سے آخر عمر تک مسلسل فتویٰ نویسی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور فتاویٰ رضویہ کی ضخیم بارہ جلدوں کا گراں قدر سرمایہ اُمتِ مسلمہ کو دے گئے۔ رد المحتار، علامہ شامی پر پانچ جلدوں میں حاشیہ لکھا، قرآن پاک کا مقبول انام ترجمہ لکھا جو کنز الایمان' کے نام سے معروف ومشہور ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلالت کے خلاف لب کشائی کرنے پر بھرپور تنقید کی، سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح (اللہ تعالیٰ جھوٹ ایسے قبیح عیب سے پاک ہے) کے علاوہ امکان کذب

---

[1] محمد صابر نسیم بستوی، مولانا، اعلیٰ حضرت بریلوی (مکتبہ نبویہ، لاہور) ص ۳-۲۲

کے رد پر پانچ رسالے لکھے، اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں کے رد میں رسالہ مبارکہ قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار تحریر کیا، دینِ اسلام کے مخالف، قدیم فلاسفہ کے عقائد پر رد کرتے ہوئے مبسوط رسالہ الکلمۃ الملہمۃ رقم فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام، اہلِ بیتِ عظام، ائمۂ دین مجتہدین اور اولیائے کاملین کی شان میں گستاخی کرنے والوں کا سخت محاسبہ کیا۔ قادیان میں انگریز کے کاشتہ پودے کی بیخ کنی کی اور اس کے خلاف متعدد رسائل لکھے، مثلاً:

۱۔ جزاء اللہ عدوہ لاباثہ ختم النبوۃ
۲۔ قہر الدیان علی مرتد بقادیان
۳۔ المبین معنی ختم النبیین
۴۔ السوء والعقاب علی المسیح الکذاب
۵۔ الجراز الدیانی علی المرتد القادیانی

امام احمد رضا نے اس دور میں پائی جانے والی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کی جانے والی سازشوں کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔ مختصر یہ کہ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کی خاطر ہر محاذ پر جہاد کیا اور تمام عمر اس کام میں صرف کر دی۔

عبقری فقیہ

امام احمد رضا بریلوی مروجہ علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، تصوف، تاریخ، سیَر، معانی، بیان، بدیع، عروض، ریاضی، توقیت، منطق، فلسفہ وغیرہ کے یکتائے زمانہ فاضل تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ طب، علم جفر، تکسیر، زیجات، جبر و مقابلہ، لوگارثم، جیومیٹری، مثلث کروی وغیرہ علوم میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے عام طور پر علماء تعلق ہی نہیں رکھتے۔ انھوں نے پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں تصانیف کا ذخیرہ یادگار چھوڑا اور ہر فن میں قیمتی تحقیقات کا اضافہ کیا، غرض یہ کہ ایک فقیہ کے لیے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب امام احمد رضا بریلوی کو حاصل تھے۔

علومِ قرآن

انھوں نے قرآن کریم کا بہت گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا، قرآن فہمی کے لئے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے ان پر انھیں گہرا عبور حاصل تھا، شانِ نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر بالحدیث، تفسیرِ صحابہ اور استنباطِ احکام

کے اصول سے پوری طرح باخبر تھے۔ یہی سبب ہے کہ اگر قرآنِ پاک کے مختلف تراجم کو سامنے رکھ کر مطالعہ کیا جائے تو ہر انصاف پسند کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد رضا کا ترجمہ کنز الایمان' سب سے بہتر ترجمہ ہے جس میں شانِ الوہیت کا احترام بھی ملحوظ ہے اور عظمتِ نبوت و رسالت کا تقدس بھی پیشِ نظر ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہونے کے باوجود عموماً مسائل پر مجتہدانہ انداز میں گفتگو کرتے ہیں۔ پہلے قرآنِ کریم سے، پھر حدیث شریف سے، پھر سلف صالحین اور اس کے بعد فقہائے متاخرین کے ارشادات سے استدلال اور استناد کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے اچھوتا استدلال

حضرت علامہ مولانا محمد وصی احمد محدث سورتی نے ایک استفتاء بھجوایا جس میں سوال یہ تھا کہ کیا مشرقی افق سے سیاہی نمودار ہوتے ہی مغرب کا وقت ہو جاتا ہے؟ یا سیاہی کے بلند ہونے پر مغرب کا وقت ہوگا؟ امام احمد رضا نے جواب دیا کہ سورج کی ٹکیہ کے شرعی غروب سے بہت پہلے ہی سیاہی مشرقی افق سے کئی گز بلند ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس پر عیان و بیان و برہان سب شاہد عدل ہیں..... الحمد للہ! عجائبِ قرآن منتہی نہیں... ایک ذرا غور سے نظر کیجئے تو آیہ کریمہ تُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ کے مطالعِ رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

رات یعنی سایۂ زمین کی سیاہی کو حکیم قدیر عز جلالہ دن میں داخل فرماتا ہے، ہنوز دن باقی ہے کہ سیاہی اٹھائی، اور دن کو سوادِ مذکور میں لاتا ہے، ابھی ظلمتِ شبینہ موجود ہے کہ عروس خاور نے نقاب اٹھائی۔"[1]

تحریکِ پاکستان کے قافلہ سالار محدث اعظم ہند مولانا سید محمد محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علمِ قرآن کا اندازہ صرف اعلیٰ حضرت کے اس اردو ترجمہ سے کیجئے جو اکثر گھروں میں موجود ہے اور جس کی کوئی مثال سابق نہ عربی زبان میں ہے نہ فارسی میں اور نہ اردو میں، اور جس کا ایک ایک لفظ اپنے مقام پر ایسا ہے کہ دوسرا لفظ اس جگہ لایا نہیں جا سکتا، جو بظاہر محض ترجمہ ہے مگر درحقیقت وہ قرآن کی صحیح تفسیر اور اردو زبان میں (روح) قرآن ہے۔"[2]

---

[1] امام احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (طبع مراد آباد) ج ۲ ص ۴ - ۲۶۳

[2] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۱۴

علومِ حدیث

امام احمد رضا بریلوی علمِ حدیث اور اس کے متعلقات پہ وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔ طُرقِ حدیث، مشکلاتِ حدیث، ناسخ ومنسوخ، راجح ومرجوح، طُرقِ تطبیق، وجوہِ استدلال اور اسماءِ رجال یہ سب امور انھیں مستحضر رہتے تھے۔ محدّث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علم الحدیث کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جتنی حدیثیں فقہ حنفی کی مأخذ ہیں، ہر وقت پیشِ نظر، اور جن حدیثوں سے فقہ حنفی پر بظاہر زد پڑتی ہے اس کی روایت و درایت کی خامیاں ہر وقت ازبر، علم الحدیث میں سب سے نازک شعبہ علم اسماء الرجال کا ہے اعلیٰ حضرت کے سامنے کوئی سند پڑھی جاتی اور راویوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا تو ہر راوی کی جرح و تعدیل کے جو الفاظ فرما دیتے تھے اٹھا کر دیکھا جاتا تو تقریب وتہذیب اور تذہیب میں وہی لفظ مل جاتا تھا، اس کو کہتے ہیں علم راسخ اور علم سے شغف کامل اور علمی مطالعہ کی وسعت[1]۔"

امام احمد رضا بریلوی جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں، وہ کسی بھی مسئلے پر طائرانہ نظر ڈالنے کی بجائے بحث وتحقیق کی انتہا کو پہنچتے ہیں، مسائل کی تنقیح اور تفصیل پہ آتے ہیں تو دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، متقدمین فقہائے کے اقوال مختلفہ میں تطبیق دیتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف تھا ہی نہیں۔

طُرقِ حدیث

بنگال سے ایک سوال آیا کہ ہمارے علاقے میں ہیضہ، چیچک، قحط سالی وغیرہ آ جائے تو لوگ بلا کے دفع کے لئے چاول، گیہوں وغیرہ جمع کر کے پکاتے ہیں، علماء کو بلا کر کھلاتے ہیں اور خود محلّے والے بھی کھاتے ہیں کیا یہ طعام ان کے لیے کھانا جائز ہے؟

امام احمد رضا بریلوی نے جواب دیا کہ یہ طریقہ اور اہلِ دعوت کے لیے اس طعام کا کھانا جائز ہے، شریعتِ مطہرہ میں اس کی ہرگز ممانعت نہیں ہے۔ اس دعوے پر ساٹھ حدیثیں بطور دلیل پیش کیں، یہ حدیث بھی پیش کی:

اَلدَّرَجَاتُ اِفْشَاءُ السَّلَامِ وَاِطْعَامُ الطَّعَامِ وَالصَّلٰوۃُ بِاللَّیْلِ وَالنَّاسُ	اللہ تعالیٰ کے ہاں درجہ بلند کرنے والے امور ہیں سلام کا پھیلانا اور ہر طرح کے لوگوں کو

[1] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۱۴۱

کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ

سو رہے ہوں۔

نیامٌ۔

پھر جو اس کی تخریج کی طرف توجہ ہوئی تو فرمایا کہ یہ حدیث مشہور و مستفیض کا ایک حصّہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت اپنی شان کے مطابق آپ کے کندھوں کے درمیان رکھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فَتَجَلّٰی لِی کُلُّ شَیْءٍ وَعَرَفْتُ ۔ ہر چیز مجھ پر منکشف ہو گئی اور میں نے پہچان لی۔

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

○ رواہ امام الائمة ابو حنیفة والامام احمد وعبد الرزاق فی مصنفه والترمذی والطبرانی عن ابن عباس۔

○ واحمد والطبرانی وابن مردویه عن معاذ بن جبل۔

○ وابن خزیمة والدارمی والبغوی وابن السکن وابو نعیم وابن بسطة عن عبد الرحمٰن بن عایش والطبرانی عنه عن صحابی۔

○ والبزار عن ابن عمر وعن ثوبان۔

○ والطبرانی عن ابی امامة۔

○ وابن قانع عن ابی عبیدة بن الجراح۔

○ والدارقطنی وابوبکر النیسابوری فی الزیادات عن انس۔

○ وابو الفرج تعلیقا عن ابی هریرة۔

○ وابن ابی شیبة مرسلا عن عبد الرحمٰن بن سابط

(رضی اللہ تعالیٰ عنہم)

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے اس حدیث کے طرق کی تفصیلات اور کلمات کا اختلاف اپنی بابرکت کتاب سلطنة المصطفیٰ فی ملکوت کل الورٰی میں بیان کیا ہے۔[1] قلم برداشتہ کسی حدیث کے اتنے ماخذ کا بیان کر دینا معمولی بات نہیں۔

امام احمد رضا بریلوی نے یہ فتویٰ رادّ القحط والوباء بدعوة الجیران ومواساة الفقراء کے نام سے ماہ ربیع الآخر ۱۳۱۲ھ میں مکمل کیا۔

[1] احمد رضا بریلوی، امام: رادّ القحط والوباء (مکتبہ رضویہ، لاہور) ص ۱۱

امام احمد رضا بریلوی نے تخریج احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے: الروض البھیج فی آداب التخریج۔ مولوی رحمٰن علی اس رسالۂ مبارکہ کے بارے میں لکھتے ہیں:
"اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں۔"[1]

فنِ اسماء الرجال

ایک سوال پیش ہوا کہ سفر میں دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ چونکہ اس موضوع پر غیر مقلدین کے شیخ الکل میاں نذیر حسین دہلوی، معیار الحق میں کلام کر چکے تھے، اس لئے امام احمد رضا بریلوی نے اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کی اور ۱۳۴ صفحات پر مشتمل رسالہ حاجز البحرین تصنیف فرمایا۔ رسالہ کیا ہے علمِ حدیث اور علمِ اسماء الرجال کا بحرِ مواج ہے، اس کا مطالعہ کرتے وقت غیر مقلدین کے شیخ الکل علمِ حدیث میں طفلِ مکتب نظر آتے ہیں، آج تک غیر مقلدین کو علمِ حدیث کے مدعی ہونے کے باوجود اس کا جواب دینے کی جرأت نہیں ہو سکی۔

امام نسائی حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تھا وہ تیزی کے ساتھ سفر کر رہے تھے، شفق غروب ہونے والی تھی کہ اتر کر نمازِ مغرب ادا کی پھر عشا کی تکبیر اس وقت کہی جب شفق غروب ہو چکی تھی۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ ابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دو نمازیں ایک وقت میں جمع نہیں کیں، بلکہ صورۃً اور عملاً جمع کیں۔ یہ بات میاں صاحب کے موقف کے خلاف تھی انھوں نے اس پر اعتراض کیا کہ امام نسائی کی روایت میں ایک راوی ولید بن قاسم ہیں اور ان سے روایت میں خطا ہوتی تھی تقریب میں ہے: صَدُوْقٌ یُخْطِیٌٔ۔

اس اعتراض پر امام احمد رضا بریلوی نے متعدد وجوہ سے گرفت فرمائی:

۱۔ یہ تحریف ہے، امام نسائی نے ولید کا فقط نام ذکر کیا تھا، میاں صاحب نے ازراہِ چالاکی اسی نام اور اسی طبقے کا ایک راوی متعین کر لیا جو امام نسائی کے راویوں میں سے ہے اور جس پر کسی قدر تنقید بھی کی گئی ہے حالانکہ یہ راوی ولید بن قاسم نہیں بلکہ ولید بن مسلم ہیں جو صحیح مسلم کے رجال اور ائمۂ ثقات اور حفاظ اعلام میں سے ہیں، ہاں وہ تدلیس کرتے ہیں، لیکن اس کا کیا نقصان کہ اس جگہ وہ صاف حَدَّثَنِیْ نَافِعٌ فرما رہے ہیں۔

۲۔ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ابن قاسم ہی ہیں تاہم وہ مستحقِ رد نہیں امام احمد نے ان کی توثیق کی ہے، ان سے روایت کی، محدثین کو ان سے حدیث لکھنے کا حکم دیا۔ ابنِ عدی نے کہا جب وہ کسی ثقہ سے روایت

---

[1] رحمٰن علی، مولوی: تذکرہ علمائے ہند اردو (پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی) ص ۱۰۰

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

۳۔ صحیح بخاری و مسلم میں کتنے راوی وہ ہیں جن کے بارے میں تقریب میں فرمایا صَدُوْقٌ یُخْطِئُ، کیا آپ قسم کھائے بیٹھے ہیں کہ صحیحین کی روایات کو بھی رد کر دو گے؟

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ۱۳۱ ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسماء رجال کی کتابوں میں اَخْطَأَ یا کَثِیْرُ الْخَطَاءِ کے الفاظ وارد ہیں۔

۴۔ حسان بن حسان بصری، صحیح بخاری کے راوی ہیں ان کے بارے میں تقریب میں ہے صدوق یخطئ، ان کے بعد حسان بن حسان واسطی کے بارے میں لکھا ابن مندہ نے انھیں وہم کی بنا پر حسان بصری سمجھ لیا حالانکہ حسان واسطی ضعیف ہیں، دیکھئے پہلے حسان بصری کو صدوق یخطئ کہنے کے باوجود واضح طور پر کہہ دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں۔

مطالبِ حدیث

مرزائیوں نے حدیث شریف لَعَنَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ وَالنَّصَارٰی اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات پر اس طرح استدلال کیا کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجد بنایا، اس سے ظاہر ہوا کہ نبیِ یہود حضرت موسیٰ اور نبیِ نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں تھیں جن کی عبادت کی جاتی تھی۔

امام احمد رضا بریلوی حدیثِ مذکور سے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ اَنْبِیَائِھِمْ میں اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا یہ معنی ہو کہ حضرت موسیٰ سے یحییٰ علیہم الصلاۃ والسلام تک ہر نبی کی قبر کو تمام یہود و نصاریٰ نے مسجد بنا لیا ہو، یہ یقیناً غلط ہے، اور جب استغراق مراد نہیں تو بعض میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو داخل کر لینا باطل اور مردود ہے۔ یہود و نصاریٰ کا بعض انبیاء کی قبور کریمہ کو مسجد بنا لینا صدقِ حدیث کے لیے کافی ہے۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ سوال اٹھایا کہ نصاریٰ کے انبیاء کہاں ہیں؟ اُن کے نبی تو صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے، ان کی قبر نہیں ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ دیا:

"انبیاء کی قبروں کو مسجد بنانا عام ہے کہ ابتداءً ہو یا کسی کی پیروی میں، یہودیوں نے ابتداء کی اور عیسائیوں نے ان کی پیروی کی اور اس میں شک نہیں کہ نصاریٰ بہت سے اُن انبیاء کی قبور کی تعظیم کرتے ہیں جن کی یہودی تعظیم کرتے ہیں۔" (ترجمہ)

۲ - حافظ ابن حجر عسقلانی نے دوسرا جواب یہ دیا کہ اس حدیث میں اقتصار واقع ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہود اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے اور نصاریٰ اپنے صالحین کی قبروں کو۔ صحیح بخاری، حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں قبورِ انبیاء کے بارے میں صرف یہودیوں کا ذکر ہے اور ان کے ساتھ ان کے انبیاء کا ذکر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قَاتَلَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ۔

اللہ تعالیٰ یہودیوں کو ہلاک فرمائے کہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیا۔

صحیح بخاری، حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں صرف نصاریٰ کا ذکر تھا ان کے ساتھ صرف صالحین کا ذکر ہے، انبیاء کرام کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

اُولٰئِكَ قَوْمٌ اِذَا مَاتَ فِيْهِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلٰى قَبْرِهٖ مَسْجِدًا وَّصَوَّرُوْا فِيْهِ تِلْكَ الصُّوَرَ۔

نصاریٰ وہ قوم ہے کہ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہوجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں وہ تصویریں بنا لیتے۔

اور صحیح مسلم حضرت جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہود و نصاریٰ دونوں کا ذکر تھا اس میں انبیاء اور صالحین دونوں کا ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد فرمایا:

اَلَا وَمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوْا يَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ اَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيْهِمْ مَسَاجِدَ۔

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنا لیتے تھے۔

کسی حدیث کا مطلب اُسی وقت واضح ہوتا ہے جب اس کے متعدد طرق کو جمع کرلیا جائے۔[1]

دین کے اصول و قواعد

ایک متبحر فقیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کے اصول و قواعد کا وسیع علم رکھتا ہو تاکہ کسی نئے مسئلے کا حکم پورے وثوق کے ساتھ بیان کرسکے، امام احمد رضا بریلوی سے سوال کیا گیا کہ روسر[2] کی شکر ہڈیوں سے صاف کی جاتی ہے اور صاف کرنے والے اس بات کی احتیاط نہیں کرتے کہ وہ ہڈیاں پاک ہیں یا ناپاک، حلال جانور کی یا حرام کی، اس

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: مجموعۂ رسائل ردِّ مرزائیت (رضا فاؤنڈیشن، لاہور) ص ۹۰-۸۷

[2] روسر انگریزی تاجروں کی ایک جماعت کا نام ہے جس نے شاہجہان پور میں شکر کا کارخانہ لگایا تھا اور وہ حیوانوں کی ہڈیاں جلا کر اس کے کوئلوں سے شکر صاف کرتی تھی۔ (تذکرہ علمائے ہند، اردو از رحمٰن علی ص ۱۰۰)

شکر کا کیا حکم ہے ؟ امام احمد رضا بریلوی نے جواب سے پہلے دس مقدمات بیان کئے جن میں شرعی اصول وضوابط پیش کئے ، ان ہی مقدمات میں ایک ضابطۂ کلیہ واجبۃ الحفظ بیان فرمایا :

"فعلِ فرائض و ترکِ محرمات کو رضائے خلق پر مقدم رکھے اور ان امور میں کسی کی مطلقاً پروا نہ کرے اور اتیانِ مستحب و ترکِ غیرِ اَولیٰ پر مُدارات خلق و مُراعاتِ قلوب کو اہم جانے اور فتنہ و نفرت و ایذا و وحشت کا باعث ہونے سے بہت بچے۔

اسی طرح جو عادات و رسوم خلق میں جاری ہوں اور شرع مطہر سے ان کی حرمت و شناعت نہ ثابت ہو ان میں اپنے ترفّع و تنزّہ کے لئے خلاف و جدائی نہ کرے کہ یہ سب امور ایتلاف و مُوانست کے معارض اور مرادِ محبوبِ شارع کے مناقض ہیں۔

ہاں وہاں ! ہوشیار و گوش دار ! کہ یہ وہ نکتۂ جمیلہ و حکمتِ جلیلہ و کُوچۂ سلامت و جادۂ کرامت ہے جس سے بہت زاہدانِ خشک و اہلِ تقشف غافل و جاہل ہوتے ہیں وہ اپنے زعم میں محتاط و دین پرور بنتے ہیں اور فی الواقع مغزِ حکمت و مقصودِ شریعت سے دور پڑتے ہیں، خبردار و محکم گیر، یہ چند سطروں میں علم غزیر و باللہ التوفیق والیہ المصیر"[۱]

عربی لغات

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَفَّ بہ پڑنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا : حتی طفّ من جوانبہا۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا :

" مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح ، صراح ، مختار ، قاموس ، تاج العروس ، مفردات ، نہایہ ، درنثیر ، مجمع البحار اور مصباح میں نہیں ملا ۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طف المکوك والاناء وطففہ وطفافہ وُہ چیز جو اس برتن کے کناروں کو بھر دے"[۲]

امام احمد رضا بریلوی کو عربی زبان پر اس قدر عبور تھا کہ ایک نامانوس لفظ دیکھتے ہی اسے غریب سمجھا اور اس کی غرابت پر لغات کی دس مستند کتابوں کا حوالہ پیش کیا ، ان مآخذ میں عربی لغات بھی ہیں اور لغاتِ حدیث بھی۔

امام احمد رضا بریلوی اپنی اکثر و بیشتر تصنیفات کے خطبوں میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور درود شریف کے ساتھ ساتھ وہ مسئلہ بھی بیان فرما دیتے ہیں جسے بعد ازاں تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان فرماتے ہیں۔ صرف یہی نہیں

---

۱ احمد رضا بریلوی ، امام : فتاوٰی رضویہ (مکتبہ نعیمیہ مراد آباد) ج ۲ ص ۱۲۷

۲ احمد رضا بریلوی ، امام : جد الممتار (مطبعہ عزیزیہ ، حیدر آباد دکن) ج ۱ ص ۱۲۹

بلکہ اکثر رسائل وتصنیفات کا ایسا حسین نام تجویز فرماتے ہیں جس سے نہ صرف واضح طور پر موضوع کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ حروفِ ابجد کے حساب سے سالِ تصنیف بھی معلوم کیا جا سکتا ہے ۔

علامہ ابن کمال باشا نے فقہا کے سات طبقے بیان کیے جن میں سے تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے ۔ یہ وہ فقہاء ہیں جو اصول وفروع میں اپنے امام کے پابند ہیں اور امام کے غیر منصوص احکام کا استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں ، امام احمد رضا بریلوی کے فتاوٰی اور تحقیقاتِ جلیلہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مجتہدین کے اسی طبقے میں شامل ہیں ۔ چنانچہ آپ نے نوٹ کے احکام پر مبسوط رسالہ کفل الفقیہ الفاھم میں لکھ کر عرب وعجم کے علماء کو خوشگوار حیرت میں مبتلا کر دیا ۔ اسی طرح انگریزوں کی ایک کمپنی روسر جانوروں کی ہڈیاں جلا کر ان کی راکھ سے شکر صاف کرتی تھی ، یہ ایک نیا مسئلہ تھا جسے آپ نے اصولِ دینیہ کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ۔ اسی طرح جنسِ ارض کی تہتر ۷۳ قسمیں علماءِ متقدمین نے بیان کی تھیں جن میں آپ نے ایک سو سات ۱۰۷ چیزوں کا اضافہ کیا ، اور جن چیزوں سے تیمم نہیں ہو سکتا فقہاءِ متقدمین نے سینتالیس چیزیں گنوائی تھیں جبکہ آپ نے ان میں تہتر چیزوں کا اضافہ کیا ۔ فتاوٰی رضویہ جلد اوّل کے بارے میں خود فرماتے ہیں :

" بظاہر اس (پہلی جلد) میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالیٰ ہزار ہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صد ہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے ۔ "[1]

حکیم محمد سعید دہلوی ، چیئرمین ہمدرد ٹرسٹ ، پاکستان رقمطراز ہیں :

" میرے نزدیک ان کے فتاوٰی کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر در کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے ہیں بلکہ ان کا خاص امتیاز یہ ہے کہ ان میں تحقیق کا وہ اسلوب ومعیار نظر آتا ہے جس کی جھلکیاں ہمیں صرف قدیم فقہاء میں نظر آتی ہیں ، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سننِ نبویہ کی تشریح وتعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لئے قدیم فقہا جملہ علوم وسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاوٰی میں موجود ہے ۔ "[2]

علمِ طب

امام احمد رضا بریلوی وہ بالغ نظر مفتی ہیں جو احکامِ شرعیہ معلوم کرنے کے لیے تمام امکانی مآخذ کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ ایک ماہر طبیب جب فتاوٰی رضویہ کا مطالعہ کرتا ہے تو بیش بہا طبی معلومات دیکھ کر اسے حیرت

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : فتاوٰی رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۵۰

[2] محمد سعید دہلوی ، حکیم : معارفِ رضا ، کراچی ، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۹۹

ہوتی ہے اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ کسی مفتی کی تصنیف پڑھ رہا ہے یا ماہر طبیب کی۔ چنانچہ جناب حکیم محمد سعید دہلوی لکھتے ہیں:

"فاضل بریلوی کے فتاویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ احکام کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے سائنس اور طب کے تمام وسائل سے کام لیتے ہیں اور اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ کس لفظ کی معنویت کی تحقیق کے لیے کن علمی مصادر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، اس لیے ان کے فتاویٰ میں بہت سے علوم کے نکات ملتے ہیں، مگر طب اور اس علم کے دیگر شعبے مثلاً کیمیا اور علم الاحجار کو تقدم حاصل ہے اور جس وسعت کے ساتھ اس علم کے حوالے ان کے ہاں ملتے ہیں اس سے ان کی دقتِ نظر اور طبی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے، وہ اپنی تحریروں میں صرف ایک مفتی نہیں بلکہ محقق طبیب بھی معلوم ہوتے ہیں، ان کے تحقیقی اسلوب و معیار سے دین و طب کے باہمی تعلق کی بھی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے"[۱]

مرجع العلماء

یہ پہلو بھی لائق توجہ ہے کہ عام طور پر مفتیانِ کرام کی طرف عوام الناس رجوع کرتے ہیں اور احکام شرعیہ دریافت کرتے ہیں، فتاویٰ رضویہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع کرنے والوں میں بڑی تعداد اُن حضرات کی ہے جو بجائے خود مفتی تھے، مصنف تھے، جج تھے یا وکیل تھے۔

مولانا خادم حسین فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور نے ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے:

امام احمد رضا بریلوی —— بحیثیت مرجع العلماء

اس مقالہ میں انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی نو جلدوں (پہلی سے ساتویں اور دسویں گیارھویں جلد) کا مطالعہ پیش کیا ہے، ان کے فراہم کردہ اعداد و شمار کے مطابق ان جلدوں میں چار ہزار پچانوے (۴۰۹۵) استفتاء ہیں جن میں سے تین ہزار چونتیس (۳۰۳۴) عوام الناس کے استفتاء ہیں اور ایک ہزار اکسٹھ (۱۰۶۱) استفتاء علماء اور دانشوروں کے پیش کردہ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استفتاء کرنے والوں میں ایک چوتھائی تعداد علماء اور دانشوروں کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً امام احمد رضا بریلوی جواب دیتے وقت ہاں یا نہیں میں بات نہیں کرتے بلکہ دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں۔ مولانا خادم حسین کا یہ مقالہ فتاویٰ رضویہ کی پیشِ نظر جلد میں شائع کیا جا رہا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی کی جلالت علمی کا یہ عالم تھا کہ انھیں جو عالم بھی ملا عقیدت و احترام سے ملا اور ہمیشہ کے لئے

---

[۱] محمد سعید دہلوی، حکیم: معارف رضا، کراچی، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۱۰۰

ان کا مدّاح بن گیا، حضرت علامہ مولانا وصی احمد محدث سورتی، عظیم محدّث اور عمر میں بڑے ہونے کے باوجود امام احمد رضا بریلوی سے اس قدر والہانہ تعلق رکھتے تھے کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ حضرت علامہ مولانا سراج احمد خانپوری اپنے دور کے جلیل القدر فاضل تھے اور علمِ میراث میں تو انھیں تخصّص حاصل تھا۔ الزبدۃ السراجیہ لکھتے وقت ذوی الارحام کی صنف رابع کے بارے میں مفتیٰ بہ قول دریافت کرنے کے لیے دیوبند، سہارنپور اور دیگر علمی مراکز کی طرف رجوع کیا، کہیں سے تسلی بخش جواب نہ آیا، پھر انھوں نے وہی سوال بریلی بھجوا دیا، ایک ہفتے میں انھیں جواب موصول ہوگیا جسے دیکھ کر ان کا دماغ روشن ہوگیا اور وہ تازیست امام احمد رضا بریلوی کے فضل وکمال اور تبحر علمی کے گُن گاتے رہے۔

لُطف کی بات یہ ہے کہ امام احمد رضا بریلوی سے شدید اختلاف رکھنے والے بھی ان کی فقاہت اور تبحر علمی کے قائل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ امام احمد رضا بریلوی نے ندوۃ العلماء کی صلح کلیت کا سخت تعاقب اور رد کیا تھا، اس کے باوجود ندوہ کے ناظم اعلیٰ علامہ ابو الحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

"ان کے زمانے میں فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر آگاہی میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلّہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاوی اور ان کی کتاب کفل الفقیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی۔"[۱]

گزشتہ سال مولانا کوثر نیازی ہندوستان گئے تو ندوۃ العلماء لکھنؤ بھی گئے، واپسی پر انھوں نے اپنے تاثرات میں ندوہ کے بارے میں لکھا کہ اس کے ہال میں ہندوستان کے ممتاز علماء کا امتیازی مقام واضح کرنے کے لیے چارٹس آویزاں کئے گئے تھے، چنانچہ علم فقہ میں ممتاز شخصیت کی حیثیت سے حضرت مولانا احمد رضا خاں کا نام لکھا ہوا تھا[۲]۔ تذکرہ وتاریخ کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہے کہ اس دور میں بڑے بڑے فقہاء ہو گزرے ہیں ان سب میں ممتاز فقیہ کے طور پر امام احمد رضا بریلوی کا نام منتخب کرنا اور وہ بھی ان کے مخالفین کی طرف سے، ان کے فضل وکمال کی بہت بڑی دلیل ہے ؏

اَلْفَضْلُ مَاشَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ

(فضیلت وہ ہے جس کی گواہی مخالفین بھی دیں)

امام احمد رضا بریلوی میں بہت سی مجتہدانہ خصوصیات پائی جاتی ہیں اور ان کے بیان واستدلال میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک دکھائی دیتی ہے، اس کے باوجود وہ تکبّر اور عُجب کی زد میں نہیں آتے، وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے

---

[۱] ابو الحسن علی ندوی: نزہۃ الخواطر (نور محمد کراچی) ج ۸، ص ۴۱

[۲] کوثر نیازی: مشاہدات وتاثرات، روزنامہ جنگ، لاہور، ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء

کہ میں مجتہد ہوں اور براہِ راست کتاب و سنت سے استدلال کرتا ہوں، بلکہ وہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد کی حیثیت سے فتویٰ دیتے ہیں اور مذاہب حنفی کی تائید و حمایت میں ہی دلائل فراہم کرتے ہیں ۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں وہ اپنے فتاویٰ کی حیثیت کا تعین کس انداز میں کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ ، فتوائے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلی دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے ، ایسے حضرات کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے ، چنانچہ کہا جاتا ہے فقیہ ابوجعفر اور فقیہ ابواللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا ، فتوائے عرفیہ یہ ہے کہ ایک عالم امام کی تقلید کرتے ہوئے اس کے اقوال بیان کرے اور اسے تفصیلی دلیل کا علم نہ ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ابن نجیم ، غزی ، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیریہ ، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گنتے چلے جائیے ، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعثِ خوشنودی اور پسندیدہ بنائے ۔ آمین۔[1] (ترجمہ)

انہوں نے کثیر مقامات میں اکابر فقہاء متقدمین سے اختلاف کیا ہے لیکن کیا مجال ہے کہ ان کی شان میں بے ادبی کا کوئی کلمہ کہہ دیں یا ایسا کلمہ کہہ دیں جو ان کے شایانِ شان نہ ہو، وہ اپنی تنقید اور گرفت کو معروضہ یا تطفّل (بچپنے) سے تعبیر کرتے ہیں، آج بعض علماء کو اللہ تعالیٰ نے وسعتِ علمی عطا فرمائی ہے تو وہ بزرگوں کے بارے میں ایسا لب ولہجہ اختیار کرتے ہیں جیسے کسی طفلِ مکتب سے ہم کلام ہوں، یہ رویہ کسی طرح بھی قابلِ تحسین نہیں ہے۔

ذوقِ شعر و سخن

تحقیقاتِ علمیہ میں امام احمد رضا بریلوی کا بلند ترین مقام تو اہل علم کے نزدیک مسلّم ہی ہے شعر و ادب میں بھی وہ قادر الکلام اساتذہ کی صف میں شامل ہیں ۔ جامعہ ازہر مصر کے ڈاکٹر محی الدین الوائی نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ علمی مُوشگافیاں کرنے والا محقق نازک خیال ادیب اور شاعر بھی ہو سکتا ہے!

متنبی ادبِ عربی کا مسلّم اور نامور شاعر ہے، وہ کہتا ہے: ؎

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي — وَأَنْثَنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغْرِي بِي

(میں اس حال میں محبوبوں کی زیارت کرتا ہوں کہ رات کی سیاہی میری سفارش کرتی ہے اور اس حال میں لوٹتا ہوں کہ صبح کی سفیدی میرے خلاف برانگیختہ کرتی ہے)

کہتے ہیں کہ یہ شعر متنبی کے اشعار کا امیر ہے کیونکہ اس کے پہلے مصرعے میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے اور دوسرے مصرعے میں ان کے مقابل پانچ چیزوں کا اسی ترتیب سے ذکر ہے۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام : فتاویٰ رضویہ (رضا اکیڈمی ، بمبئی) ج ۱ ص ۳۸۵

پہلا مصرع : ۱- زیارت ۲- سیاہی ۳- رات ۴- سفارش کرنا ۵- لی (میرے حق میں)
دوسرا مصرع : ۱- واپسی ۲- سفیدی ۳- صبح ۴- برانگیختہ کرنا ۵- بی (میرے خلاف)

رضا بریلوی کا شعر ملاحظہ ہو، معنوی بلندی اور پاکیزگی کے ساتھ ساتھ شاعرانہ نقطۂ نظر سے کتنا زوردار ہے!
پہلے مصرعے میں بجائے پانچ کے چھ چیزوں کا ذکر ہے اور ان کے مقابل دوسرے مصرعے میں بھی چھ چیزیں ہی مذکور ہیں، اور لطف یہ ہے کہ غزل نہیں بلکہ نعت ہے جہاں قدم قدم پر احتیاط لازم ہے ؎

حسنِ یوسف پہ کٹیں مصر میں انگشتِ زناں
سر کٹاتے ہیں ترے نام پہ مردانِ عرب

مصرع ۱: ۱- حسن ۲- انگشت ۳- کٹیں (غیر اختیاری عمل تھا) ۴- عورتیں ۵- مصر ۶- 'کٹیں' سے ایک بار کا پتا چلتا ہے۔
مصرع ۲: ۱- نام ۲- سر ۳- کٹاتے (اختیاری عمل ہے) ۴- مرد ۵- عرب ۶- 'کٹاتے ہیں' سے استمرار معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعر و سخن میں سے حمدِ باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدۂ معراجیہ، قصیدۂ نور اور مقبولیتِ عامہ حاصل کرنے والا اسلام ؎

مصطفیٰ جانِ رحمت پہ لاکھوں سلام

ایسے ادب پارے پیش کئے۔
ان کی تمام تصانیف کی بنیاد اسلام اور داعیِ اسلام سیدالانام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گہری وابستگی پر ہے، اسلامیانِ پاک و ہند کے دلوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ بسانے میں انھوں نے اہم کردار ادا کیا۔

اسرارِ شریعت و طریقت کا اُجالا پھیلا کر ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء بروز جمعہ عین اس وقت عبقریِ اسلام امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی رُوح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی جب مؤذن اذانِ جمعہ میں کہہ رہا تھا حَیَّ عَلَی الْفَلَاح ــــــ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ واسکنہ فی اعلیٰ علیین ونفعنا وجمیع المسلمین بعلومہ ومعارفہ۔

رضا فاؤنڈیشن ــــــ عظیم اشاعتی منصوبہ

یوں تو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور سرکارِ دوعالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظرِ عنایت سے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور/ شیخوپورہ پاکستان کا ایک اہم مرکزی ادارہ ہے جہاں تعلیم وتربیت کا بہترین انتظام ہے، ملک بھر کے سُنّی مدارس کی تنظیم "تنظیم المدارس (اہلسنت)" کا مرکزی دفتر بھی یہیں قائم ہے، طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیشِ نظر شیخوپورہ میں چالیس کنال پر مشتمل وسیع خطۂ اراضی حاصل کیا گیا ہے جہاں جامعہ نظامیہ رضویہ کی بنیاد رکھی جاچکی ہے۔

۱۹۷۴ء سے جامعہ میں مکتبہ قادریہ قائم ہے جس کی طرف سے اسلامی، تاریخی اور اعتقادی موضوعات اور درسِ نظامی سے متعلق مطبوعات کا قابلِ قدر ذخیرہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جاچکا ہے جسے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ سب کام استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام دئے جارہے ہیں، جامعہ میں شعبۂ تحقیق وتصنیف بھی قائم ہے جس کے ناظم مولانا محمد منشا تابش قصوری ہیں۔ ہماری خوش قسمتی یہ ہے کہ ہمیں پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد مدظلہ کی سرپرستی حاصل ہے۔ آج پوری دنیا کے علمی حلقوں میں امام احمد رضا بریلوی کا جو تعارف ہے اس میں پروفیسر صاحب کا سب سے زیادہ حصّہ ہے اور وہ اس موضوع پر سند کا درجہ رکھتے ہیں۔

جامعہ نظامیہ رضویہ میں طلباء کو مقالہ نویسی کی ترغیب اور تربیت دی جاتی ہے خصوصاً تنظیم المدارس کے امتحانات درجۂ عالمیہ کا مقالہ لکھنے کے لیے اساتذہ، طلباء کی راہنمائی کرتے ہیں اور طلبا جامعہ کی وسیع لائبریری کے علاوہ دیگر لائبریریوں سے بھی استفادہ کرتے ہیں، اس طرح ایک عمدہ تصنیف تیار ہوجاتی ہے۔ کوئی ادارہ یا خود تنظیم درجہ عالمیہ کے طلباء کے منتخب مقالات، اصحابِ علم وتحقیق کی نظرِ ثانی کے بعد شائع کرنے کا اہتمام کرے تو مختلف موضوعات پر اچھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ مارکیٹ میں آجائے گا۔ اس میں تنظیم اور مسلک کی نیک نامی بھی ہوگی اور لکھنے والے علماء کے لیے مزید لکھنے کی تحریک بھی ہوگی۔

یہ غالباً ۱۹۸۵ء کی بات ہے کہ بے سروسامانی کے باوجود جامعہ میں فتاوی رضویہ کی تخریج کا کام شروع ہوا، مولانا اظہار اللہ ہزاروی، مولانا مظفر خاں نیازی، مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا محمد عمر ہزاروی اور مولانا محمد حسین اس شعبے میں کام کرتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تمام مدارس کو اس اہم ترین شعبے کی طرف توجہ دینی چاہیئے جہاں متعدد مدرسین کام کر رہے ہوں وہاں ایک مصنّف اور محقق کے لیے بھی جگہ نکالی جاسکتی ہے اور اس کے مشاہرے کا انتظام بھی کیا جاسکتا ہے، یہ امر واقع ہے کہ ایک مصنّف کے کام کی افادیت کئی مدرسین سے

زیادہ ہے، مدرس تو صرف ان طلبہ کو فائدہ پہنچائے گا جو کلاس میں حاضر ہوں جبکہ اللہ تعالیٰ کو منظور رہو تو تصنیف کا فائدہ ملک کے گوشے گوشے بلکہ دوسرے ممالک تک پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ تشنگی بھی دُور ہوسکتی ہے جو کئی موضوعات کے بارے میں شدت سے محسوس کی جارہی ہے۔

مارچ ۱۹۸۰ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (مانچسٹر، انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انھوں نے فتاوٰی رضویہ کی تخریج کا کام دیکھا تو پُر زور سفارش کی کہ امام احمد رضا بریلوی کی تصنیفات خصوصاً فتاوٰی رضویہ کی اشاعت کے لیے ایک ادارہ "رضا فاؤنڈیشن" قائم کیا جائے اور انگلینڈ کے احباب سے بھی رابطہ قائم کیا جائے۔ وہ بڑی سعید ساعت تھی کہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ قائم ہوگیا اور انگلینڈ کے علماء سے رابطہ بھی قائم کیا گیا اور انھوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالٰی احسن الجزاء۔

حوالوں کی تخریج کے بعد عربی عبارات کے ترجمے کا کام مولانا علامہ مفتی سید شجاعت علی قادری (رُکن اسلامی نظریاتی کونسل (سابق جسٹس وفاقی شرعی عدالت) کے سپرد کیا گیا جسے انھوں نے بڑی عمدگی اور دلچسپی سے انجام دیا، پہلے دو رسالوں کی عربی عبارات کا ترجمہ راقم نے کیا، کتابت کے لیے راسخ العقیدہ اور وسیع مذہبی معلومات رکھنے والے خوش نویس جناب محمد شریف گل کا انتخاب کیا گیا —— پیشِ نظر کتابت کے مطابق فہرست مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی نے تیار کی۔ اس طرح جلد اوّل تیار ہوکر قارئین کی خدمت میں حاضر ہے۔

فتاوٰی رضویہ جلد اوّل

فتاوٰی رضویہ کی پہلی، دوسری اور پانچویں جلد بریلی شریف سے طبع ہوئی تھی۔ تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد حضرت مولانا علامہ عبد الرؤف رحمہ اللہ تعالٰی (متوفی شوال ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء) نے سُنّی دار الاشاعت مبارکپور سے شائع کیں۔ چھٹی اور ساتویں جلد بحر العلوم حضرت مولانا علامہ مفتی عبد المنان اعظمی مدظلہ العالی کی محنت اور کوشش سے منظرِ عام پر آئی ہیں اور آٹھویں جلد کتابت کے مراحل سے گزر رہی ہے، دسویں جلد مکتبہ رضا، بیسلپور نے شائع کی اور گیارھویں جلد ادارہ اشاعتِ تصنیفاتِ رضا بریلی نے شائع کی۔ سچی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے جتنی محنت ان غیر مطبوعہ جلدوں کو شائع کرنے پر صرف کی ہے اتنی محنت سے وہ نئی کتابیں لکھ سکتے تھے، لیکن آفرین ہے ان کی ہمّتِ مردانہ پر کہ انھوں نے اپنی توانائیاں اور علمی صلاحیتیں دورِ حاضر کے اس عظیم فتاوٰی کی اشاعت پر صرف کردیں، یقیناً وہ تمام علمی دنیا کے شکریے کے مستحق ہیں، اللہ تعالٰی انھیں اجرِ جزیل عطا فرمائے۔

شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور نے جلد اول دوبارہ شائع کی، سنی دارالاشاعت علویہ رضویہ فیصل آباد کے مالک مولانا حافظ محمد اسلم قادری نے نابینا ہونے کے باوجود پانچ جلدیں شائع کیں (افسوس کہ حافظ صاحب ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء میں رحلت فرما گئے رحمہ اللہ تعالیٰ)، مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، مکتبہ رضویہ کراچی، ادارہ تصنیفات امام احمد رضا کراچی، مکتبہ نعیمیہ اور مکتبہ فاروقیہ دیپا سرائے، سنبھل (انڈیا) نے بھی بعض جلدیں دوبارہ شائع کیں، اس تفصیل سے فتاویٰ رضویہ کی مقبولیت کا کسی قدر اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

رضا فاؤنڈیشن لاہور کی طرف سے پہلی جلد ہدیۂ قارئین ہے، اس ایڈیشن کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔ عربی اور فارسی عبارات ایک کالم میں اور ان کا ترجمہ دوسرے کالم میں شامل کیا گیا ہے۔

۲۔ حاشیہ میں حوالوں کی تخریج کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ عبارت کس جلد کے کس صفحہ پر ہے اور ایڈیشن کون سا ہے، اور جہاں مصنف کی اپنی عبارت ہے وہاں (م) اور ترجمہ کی جگہ (ت) لکھا گیا ہے۔

۳۔ نئی اور دلکش کتابت کروائی گئی ہے۔

۴۔ پیرابندی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۵۔ سائز درمیانہ تجویز کیا گیا ہے، اور یہ بھی کوشش ہوگی کہ جلد زیادہ ضخیم نہ ہو تاکہ قاری کو دقت نہ ہو۔

اس انداز میں ایڈٹ کرنے کا نتیجہ ہوگا کہ جلدوں کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا، چنانچہ پہلی جلد، تین جلدوں میں پیش کی جائے گی۔ کتاب الطہارۃ' کا کچھ حصہ جو دوسری جلد میں شامل کر دیا گیا تھا اسے بھی اگلی جلدوں میں شامل کر دیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیش نظر جلد اول، سابقہ جلد اول کے صفحہ ۲۳۴ 'باب المیاہ' تک ہے۔ ترتیب میں ایک تبدیلی یہ بھی کی گئی ہے کہ اصولِ افتاء سے متعلق رسالہ مبارکہ 'اجلی الاعلام' ابتداء میں لگا دیا گیا ہے، اسی طرح رسالہ 'باب العقائد والکلام' کو عقائد سے متعلق جلد میں پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیشِ نظر جلد میں ۲۲ سوالات کے جوابات ہیں، اس حصے میں ۸۱۰ مقامات پر امام احمد رضا نے اقول کہہ کر فوائد بیان کیے ہیں یا فقہائے متقدمین کی خدمت میں معروضات و تطفلات پیش کیے ہیں۔ گیارہ مستقل رسائل ہیں جن کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱۔ اَجۡلَی الۡاِعۡلَامِ اَنَّ الۡفَتۡوٰی مُطۡلَقًا عَلٰی قَوۡلِ الۡاِمَامِ۔	فتویٰ مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔
۲۔ اَلۡجُوۡدُ الۡحُلُوۡ فِیۡ اَرۡکَانِ الۡوُضُوۡءِ۔	وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

۳ - تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ۔ — طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان

۴ - لُمَعُ الْاَحْکَامِ اَنْ لَّا وُضُوْءَ مِنَ الزُّکَامِ۔ — زکام ناقض وضو نہیں

۵ - اَلطِّرَازُ الْمُعْلَمُ فِیْمَا ھُوَ حَدَثٌ مِّنْ اَحْوَالِ الدَّمِ۔ — جسم سے خون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال تنقیح۔

۶ - نَبْهُ الْقَوْمِ اَنَّ الْوُضُوْءَ مِنْ اَیِّ نَوْمٍ۔ — سونے سے وضو ٹوٹنے کے مسائل

۷ - خُلَاصَةُ تِبْیَانِ الْوُضُوْءِ۔ — وضوء اور غسل کی احتیاطوں کا بیان

۸ - اَلْاَحْکَامُ وَالْعِلَلُ فِیْ اَشْکَالِ الْاِحْتِلَامِ وَالْبَلَلِ۔ — احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق

۹ - بَارِقُ النُّوْرِ فِیْ مَقَادِیْرِ مَاءِ الطُّھُوْرِ۔ — وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث

۱۰ - بَرَکَاتُ السَّمَاءِ فِیْ حُکْمِ اِسْرَافِ الْمَاءِ۔ — پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم

۱۱ - اِرْتِفَاعُ الْحُجُبِ عَنْ وُجُوْهِ قِرَاءَةِ الْجُنُبِ۔ — جنبی کی قرات سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ نہیں ملیں گی۔

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہتر سے بہتر انداز میں مکمل فتاویٰ رضویہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

ادارے کا یہ پروگرام بھی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کے جو رسائل عربی میں ہیں یا ان میں کہیں کہیں اردو عبارات ہیں انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دنیا میں ان سے استفادہ کیا جا سکے۔

الحمد للہ تعالیٰ! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کر کے ہدیۂ قارئین کی جا چکی ہیں:

۱ - کفل الفقیہ الفاھم (عربی) — مصری ٹائپ میں

۲ - کفل الفقیہ الفاہم (اردو) — نئی کتابت اور تخریج کے ساتھ

۳ - مجموعۂ رسائل نور و سایہ — 〃 〃 〃 〃

۴ - مجموعۂ رسائل ردّ مرزائیت — 〃 〃 〃 〃

برادرانِ اہلِ سنّت اور قدر شناسانِ اعلیٰ حضرت کا کام ہے کہ آگے بڑھیں، رضا فاؤنڈیشن کے خود ممبر بنیں اور اپنے دوستوں کو ممبر بنائیں تاکہ یہ پروگرام تیزی کے ساتھ تکمیل کی طرف گامزن ہو سکے۔

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ

۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی

فقیہِ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مرجع العلماء

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

فتاویٰ رضویہ کا اجمالی خاکہ

- فتاویٰ رضویہ کے مطبوعہ حصص میں دریافت کیے گئے کل استفتاء کی تعداد ۴۴۹۴
- علماء و دانشور حضرات کے کل استفتاء کی تعداد ۱۰۶۱

جلد اوّل

کل استفتاء کی تعداد	۱۸۱
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۴۹
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۲

جلد دوم

کل استفتاء کی تعداد	۲۵۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۷۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۸۳

جلد سوم

کل استفتاء کی تعداد	۸۳۲
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۰۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۶۳۲

جلد چہارم

کل استفتاء کی تعداد	۴۴۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۱۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۳۲۷

جلد پنجم

کل استفتاء کی تعداد	۹۲۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۶۲
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۷۴۸

جلد ششم

کل استفتاء کی تعداد	۴۹۹
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۰۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۳۹۶

جلد ہفتم

کل استفتاء کی تعداد	۳۷۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۸۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۲۹۶

جلد دہم

کل استفتاء کی تعداد	۸۲۴
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۵۱
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۵۷۳

جلد یازدہم

کل استفتاء کی تعداد	۱۶۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۳۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۶

امام احمد رضا بریلوی سے

استفتاء کرنے والے عالمِ اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء			حوالہ
	ا			
۱	ابوالحسن	مولانا	ضلع ارکان	ج ۴ ص ۲۰۴
۲	اشرف علی	〃	بریلی	ج ۴ ص ۳۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سید	〃	〃	ج ۴ ص ۳۱۴
۴	امیر اللہ حافظ مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۶۷۰ ؛ ج ۴ ص ۴۷۸، ۴۸۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۹ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۳۸، ۲۳۰ ۔
۵	احسان علی	〃	〃	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵ ؛ ج ص ۳۵۵، ۴۱۶، ۶۴۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۸۱
۶	امام الدین	〃	〃	ج ۵ ص ۶۷۴
۷	اظہر الدین بنگالی	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۳۹۳
۸	انوار الدین	〃	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۱۰۸، ۱۶۳، ۲۰۴
۹	امیر یار	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۱۱۰
۱۰	اسمٰعیل میاں حاجی	〃	جنوبی افریقہ	ج ۲ ص ۴، ۲۶، ۱۱۷ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۲۵، ۱۳۷
۱۱	انوار الحق	〃	ضلع لاہور	ج ۳ ص ۲۲۶ ؛ ج ۵ ص ۵۷۵، ۷۹۵ ؛ ج ۴ ص ۱۲۴

۱۲	احمدالدین	مولانا	بیگم شاہی مسجد لاہور	ج ۷ ص ۹۲ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲
۱۳	مخدوم علی سید عرف مطلوب شاہ، مولانا مدرس		حیدرآباد دکن	ج ۵ ص ۲۷۵
۱۴	ابوالحسن احمد نوری، سید	مولانا	بدایوں	ج ۳ ص ۱۷۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۹۳
۱۵	امداد علی مدرس	مولانا	ضلع علی گڑھ	ج ۵ ص ۷۲۲ ، ۷۲۷
۱۶	انعام الحق	〃	بریلی	ج ۵ ص ۷۳۶
۱۷	احمد بخش	〃	ڈیرہ غازیخان	ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۷۸۶
۱۸	احمد حسین	〃	ضلع رہتک	ج ۳ ص ۷۲۳
۱۹	امیراللہ مدرس	〃	ضلع ایٹہ	ج ۴ ص ۴۷۸ ، ۳۸۵ ؛ ج ۱۲ نصف اول ص ۱۷۹
۲۰	امام علی شاہ	〃	پاکپتن ساہیوال	ج ۳ ص ۳۱۹
۲۱	اولاد علی سید	〃	مراد آباد	ج ۴ ص ۸۳
۲۲	امجد علی اعظمی صدرالشریعۃ مصنف بہار شریعت			ج ۳ ص ۳۸۷
۲۳	احمد مختار میرٹھی	〃	شہر مانڈے	ج ۲ ص ۳۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۲۴	اللہ یار	〃	نمارڑ	ج ۱ ص ۵۷۹ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸ ، ۱۸۲ ؛ ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۴
۲۵	احسان حسین	〃	بریلی	ج ۵ ص ۳۲ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲
۲۶	امداد حسین	〃	رام پور	ج ۳ ص ۱۶۸
۲۷	احمد بخش	〃	شہر تکیہ	ج ۳ ص ۳۷۳
۲۸	احمد مختار صدیقی	〃	ملک برہما (برما)	ج ۶ ص ۲۵
۲۹	اختر حسین	〃	بریلی	ج ۶ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۹۳ ؛ ج ۵ ص ۷۸۲ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰
۳۰	آدم شاہ	〃	کولہاپور	ج ۶ ص ۷۷
۳۱	احمد صدیقی	〃	کراچی بندرگاہ	ج ۶ ص ۱۱۴
۳۲	امیر حسین	〃	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۳۴۲

۳۳	احمد حسن	مولانا	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷
۳۴	امیر حسن	”	بلند شہر	ج ۴ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۲۶۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳
۳۵	احمد علی	”	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴
۳۶	احسان علی مدرس	”	علی گڑھ	ج ۱۱ ص ۳۷، ۲۷۵
۳۷	احمد حسین	مولانا	رام پور	ج ۱۱ ص ۲۹۱
۳۸	امجد علی خان صاحبزادہ	”	رام پور	ج ۷ ص ۳۸۴
۳۹	احمد علی سید	”	اودے پور	ج ۶ ص ۳۳۵
۴۰	اکرام الدین شیخ	”	لکھنؤ	ج ۷ ص ۴۱
۴۱	ابراہیم شیخ مدرس	”	ملک آباد گجرات	ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی بمبئی
۴۲	احمد خان وکیل	”	اودے پور	ج ۱۱ ص ۳۱۲
۴۳	اسمٰعیل حسن میاں سید	”	ضلع ایٹہ	ج ۱۰ نصف اول ص ۶، ۸۷
۴۴	احمد علی سید مدنی	”	بمبئی	ج ۶ ص ۴۲۸
۴۵	احمد میاں سید زادہ	”	رام پور	ج ۱۱ ص ۳۶
۴۶	ابو سعید	”	کان پور	ج ۱۱ ص ۲۹۵
۴۷	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	”	بریلی شریف	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۴۵
۴۸	ابراہیم مدرس	”	الہ آباد	ج ۱۰ ” ص ۲۶۲
۴۹	آفتاب الدین	”	بریلی شریف	ج ۱۰ ” ص ۲۸۲
۵۰	احمد مختار	”	میرٹھ	ج ۱۰ ” ص ۳۱۲
۵۱	الطاف الرحمٰن	”	مراد آباد	صلوٰۃ
۵۲	احمد اللہ	”	کان پور	رادالقحط والوبا بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء
۵۳	ارشد علی	”	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۵۴	ابراہیم گیلانی، سید، قادری بغدادی	مولانا	کراچی	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۴
۵۵	ابراہیم	مولانا	بنارس	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۶۰، ۳۰۸
۵۶	امیر الدین		گنج گیا	ج ۵ ص ۲۴۷

۵۷	امیرالدین		جوناگڑھ	ج ۲ ص ۱۷۲

ب

۵۸	باسط احمد	مولانا	لکھنؤ	ج ۴ ص ۴۹۴
۵۹	بدرالدین	″	بنارس	ج ۱۱ ص ۳۱
۶۰	بدیع الزمان	″	بریلی شریف	ج ۳ ص ۵۹۴
۶۱	برکات احمد وکیل	″	بریلی شریف	ج ۵ ص ۳۲۰
۶۲	بشیر احمد مدرس علی گڑھی	″	بریلی شریف	ج ۳ ص ۱۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۷
۶۳	بشیر الدین وکیل	″	″	ج ۵ ص ۶۱۳
۶۴	بندہ علی	″	″	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲

ت

۶۵	تلن خان قاضی، مدرس			
۶۶	عرف میزان اللہ شاہ	″	شہر کہنہ بریلی	ج ۶ ص ۳۴۰
۶۷	تمیز الدین	″	نصیر آباد	ج ۷ ص ۱۱۹
۶۸	تاج الدین	″	گوجرخان ضلع راولپنڈی	ج ۶ ص ۱۴۰

ج

۶۹	جمال الدین	″	ضلع چاٹگام	ج ۵ ص ۴۷۴
۷۰	جمیل الدین رضوی	″	جیت پور کاٹھیاواڑ	ج ۵ ص ۵۲۵
۷۱	جمیل الدین احمد	″	مراد آباد	ج ۴ ص ۵۲

ح

۷۲	حاکم علی پروفیسر بی اے	″	موتی بازار لاہور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۷۳	حامد بخش	″	بدایوں	ج ۷ ص ۲۴۸، ۹۶

۷۴	حامد حسن، سید	مولانا	مارہرہ مطہرہ شریف	ج ۴ ص ۶۶۴
۷۵	حامد علی	״	الہ آباد	ج ۱۰ اول ص ۲۱۰
۷۶	حامد علی	״	بریلی شریف	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱
۷۷	حبیب اللہ، سید، دمشقی		״	ج ۱۰ ثانی ص ۱
۷۸	حبیب اللہ بیگ	״	ریاست رام پور	ج ۵ ص ۶۰۱ ؛ ج ۳ ص ۶۲۹
۷۹	حسن رضا خان	״	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۲۹۵
۸۰	حشمت علی	״	شہر گدھیا	ج ۳ ص ۷۳ ؛ ج ۶ ص ۵۰۶
۸۱	حضور احمد	״	بریلی شریف	ج ۴ ص ۱۱۴
۸۲	حفیظ الرحمٰن، مدرس	״	ضلع رہتک	ج ۲ ص ۳۲
۸۳	حفیظ الرشید	״	مراد آباد	ج ۷ ص ۲۷۷
۸۴	حمد اللہ قادری	״	ضلع پشاور	ج ۷ ص ۵۴۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷
۸۵	حمید الرحمٰن	مولانا	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰
۸۶	حمید اللہ پیر المعروف نعمان ملا	״	گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی	ج ۳ ص ۶۶
۸۷	حسن حیدر میاں	״	مارہرہ مطہرہ	ج ۴ ص ۴۸۶
۸۸	حسن بخش رضوی	״	خیر آباد	ج ۱ ص ۵۵۹

خ

۸۹	خدا بخش	״	ضلع کھیری	ج ۳ ص ۲۴۰
۹۰	خدا یار خان	״	شہر کہنہ	ج ۷ ص ۳۵
۹۱	خلیل الرحمٰن	״	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۶۹؛ ج ۷ ص ۵۴
۹۲	خلیل اللہ، مدرس	״	ریاست کوچ بہار ملک بنگالہ	ج ۱۰ اول ص ۱۸۰
۹۳	خلیل اللہ خاں	״	پشاوری	ج ۱۰ اول ص ۱۴۰
۹۴	خورشید، سید		بھیڑی	ج ۱ ص ۵۷۹
۹۵	خلیل اللہ	״	کوہ الموڑہ	ج ۴ ص ۶۴۸، ۶۴۹
۹۶	خلیل اللہ خان	״	کھیری	ج ۵ ص ۲۵۱

ر

۹۷	رضی الدین	مولانا	ضلع گیا	ج ۳ ص ۷۰۱
۹۸	رحیم اللہ	؍؍	بریلی	ج ۳ ص ۸۷ ، ۲۲۹ ؛ ج ۱۰ ص ۹۲
۹۹	رحمۃ اللہ	؍؍	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۱۵۴
۱۰۰	رمضان علی بنگالی	؍؍	بریلی	ج ۳ ص ۷۴۶ ؛ ج ۶ ص ۴۸۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۱	رحیم بخش	؍؍	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۰
۱۰۲	راحت اللہ	؍؍	بلند شہر	ج ۳ ص ۱۳۳ ، ۶۰۲ ؛ ج ۵ ص ۴۳۸ ؛ ج ۶ ص ۷۸
۱۰۳	ریاست علی خان	؍؍	شاہجہانپور	ج ۵ ص ۴۶۷ ؛ ج ۱۰ اول ص ۲۲۱ ، ۲۳۲
۱۰۴	رحیم بخش بنگالی	؍؍	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۸ ، ۸۰۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
				ج ۱۱ ص ۳۲۰
۱۰۵	رجب الدین	؍؍	؍؍	ج ۴ ص ۹۹
۱۰۶	رحیم بخش ، مدرس	؍؍	آرہ شاہ آباد	ج ۳ ص ۷۹۹ ؛ ج ۴ ص ۸۶
۱۰۷	ریاست حسین	؍؍	رام پور	ج ۳ ص ۶۸۸ ، ۸۰۲ ؛ ج ۵ ص ۴۴۴ ، ۶۱۹
۱۰۸	رسول بخش	مولانا	گورکھپور گھوسی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۴۵
۱۰۹	رحیم بخش	؍؍	شیرکوٹ	ج ۵ ص ۴۸۹

س

۱۱۰	سلامت اللہ شاہ	؍؍	رام پور	ج ۳ ص ۴۳۹ ؛ ج ۷ ص ۵۹۸
۱۱۱	سکندر علی بنگالی	؍؍	خیرآباد	ج ۵ ص ۱۸۶
۱۱۲	سراج الحق شاہ	؍؍	دہلی	ج ۳ ص ۵۲۰
۱۱۳	سلیم اللہ	؍؍	لاہور	ج ۲ ص ۱۱۵
۱۱۴	سعید احمد	؍؍	کاٹھیاواڑ	ج ۲ ص ۱۳۷
۱۱۵	سلطان احمد ، نواب	؍؍	بریلی	ج ۱ ص ۳۱۶ ؛ ج ۲ ص ۱۸ ، ۳۱۱ ؛

				ج ۳ ص ۴۵۳ ، ۶۵۴ ، ۸۶ ، ۹۸ ، ۳۲۲ ، ۷۲۳ ؛ ج ۴ ص ۱۸ ، ۶۶۳ ؛ ج ۵ ص ۱۰۰ ، ۳۱۷ ؛ ج ۱۱ ص ۱۱۷
۱۱۶	سعید الحسن	مولانا	کانپور	ج ۵ ص ۵۱۹
۱۱۷	سیف اللہ	〃	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۵۷۴
۱۱۸	سراج الحق ، جج	〃	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۰۳
۱۱۹	سعید احمد لکھنوی	〃	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵
۱۲۰	سعید الرحمٰن	〃	ضلع میمن سنگھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶
۱۲۱	سید حسین	〃	گونڈہ	ج ۴ ص ۴۶۴
۱۲۲	سلیمان	〃	اکبرآباد	ج ۶ ص ۵۰۵
۱۲۳	سرور شاہ ، ابوالنصر	〃	ضلع سکھر چونڈی شریف	ج ۵ ص ۲۷۷
۱۲۴	سید حسین نائب قاضی	〃	بمبئی	ج ۵ ص ۶۱۷
۱۲۵	سید احمد	〃	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۵۳
۱۲۶	سلیمان . مدرس	〃	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۱۲۷	سید دیدار علی الوری	〃	اکبرآباد	ج ۶ ص ۱۲۶

ش

۱۲۸	شجاعت علی	〃	شہر کہنہ	ج ۳ ص ۴۷۷ ؛ ج ۴ ص ۵۴۱
۱۲۹	شریف الرحمٰن	〃	ضلع مظفر پور	ج ۵ ص ۲۹۸
۱۳۰	شفاعت رسول	مولانا	رام پور	ج ۵ ص ۵۸
۱۳۱	شفاعت اللہ	〃	بریلی محلہ ملوک پور	ج ۶ ص ۱۲۹ ؛ ج ۴ ص ۴۰۶
۱۳۲	شفیع احمد	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی س ۱۵۴
۱۳۳	شمس الدین	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۳۴	شفیع الدین	〃	کانپوری	ج ۳ ص ۳۲۴
۱۳۵	شمس الدین	〃	ضلع پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸

۱۳۶	شیر علی	مولانا	ضلع دربھنگہ	ج ۵ ص ۱۱۴
۱۳۷	شمس الدین	〃	نصیر آباد ضلع اجمیر شریف	ج ۷ ص ۵۲۳
۱۳۸	شبیر محمد	〃	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۱
۱۳۹	شبیر محمد	〃	کوٹ نجیب اللہ ہری پور ہزارہ	ج ۱ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۲ ۳۴۲ ؛ ج ۳ ص ۴۶۰، ۶۲۶، ۱۵۸ ؛ ج ۴ ص ۳۰، ۳۳، ۱۸۰، ۳۷۷، ۴۷۴ ؛ ج ۵ ص ۳۸۴
۱۴۰	شمس الہدیٰ	〃	بریلی	ج ۳ ص ۳۷۴

ص

۱۴۱	صابر علی	〃	لکھنؤ	ج ۶۰ ص ۴۲۸
۱۴۲	صالح محمد خان، مدرس	〃	ضلع بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۶
۱۴۳	صلاح الدین	〃	ضلع پشاور	ج ۶ ص ۴۱۴

ض

۱۴۴	ضیاء الدین	〃	لکھنؤ	ج ۲ ص ۲۷
۱۴۵	ضیاء الدین	〃	پٹنہ	ج ۲ ص ۱۲۹ ؛ ج ۳ ص ۴۷ ؛ ج ۴ ص ۱۶۵
۱۴۶	ضیاء الدین	〃	پرتگال	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۴۸۹، ۸۱۰ ؛
۱۴۷	ضیاء الدین	〃	ضلع شاہجہانپور	ج ۶ ص ۱۰۲
۱۴۸	ضیاء الاسلام	〃	آگرہ	ج ۵ ص ۷۶۲

ظ

۱۴۹	ظفر الدین۔ مدرس	مولانا	شہرام مدرسہ عربیہ	ج ۴ ص ۴۶۵ ؛ ج ۲ ص ۳۰۶
۱۵۰	ظفر الدین، مدرس	مولانا	ضلع شاہ آباد	ج ۱۰ نصف آخر ص، ۴۱۰۳
۱۵۱	ظفر الدین، مدرس	〃	پانکی ڈاکخانہ بیند	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰

۱۵۲	ظہور احمد، سید	مولانا	بیٹھو شریف ضلع گیا	ج ۵ ص ۴۷، ۴۸، ۴۹
۱۵۳	ظہور الحسن، سید	〃	رام پور	ج ۷، ص ۲۹۱
۱۵۴	ظہور حسین	〃	بریلی	ج ۶ ص ۳۳۷
۱۵۵	ظہور اللہ	〃	ریاست ٹونک	ج ۷، ص ۳۵۴
۱۵۶	ظہیر الدین	〃	مظفر پوری	ج ۱۰ نصف اول ص ۲۴۰
۱۵۷	ظہور الحسین حسنی	〃	بنگالہ	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۸۵

ع

۱۵۸	عبدالعزیز، مدرس	〃	گونڈہ ملک	ج ۳ ص ۵۷، ۳۸۳؛ ج ۱۰ ج ۳ ص ۳۸۳
۱۵۹	عبدالحمید	〃		ج ۱ ص ۵۵۴
۱۶۰	عبداللطیف، قاضی	〃	بمبئی	ج ۶ ص ۳۵۶
۱۶۱	عبدالقادر مفتی، صدر الصدور	〃	رامپور	ج ۶ ص ۳۹۲؛ ج ۷، ص ۵۵۹؛ ج ۱۱ ص ۳۱۹
۱۶۲	عبدالعلی	〃	ضلع نواکھالی	ج ۶ ص ۳۹۶
۱۶۳	عبیداللہ	〃	کان پور	ج ۶ ص ۳۹۷
۱۶۴	عبدالمطلب	〃	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۸۲؛ ج ۶ ص ۴۳۱
۱۶۵	عبدالحمید	〃	مارہرہ مطہرہ ایٹہ	ج ۶ ص ۴۹۶
۱۶۶	عبدالعزیز خان قادری	〃	ملک برہما	ج ۶ ص ۱۵۴
۱۶۷	عبدالرحیم، مدرس	〃	ریاست بہاولپور	ج ۶ ص ۱۵۸، ۱۶۱
۱۶۸	علی رضا خان	〃	بغداد شریف	ج ۶ ص ۱۸۳
۱۶۹	عبدالرحمٰن قادری (مصنف فوائد مکیہ)	〃	گولڑہ شریف راولپنڈی	ج ۷، ص ۴۸۹؛ ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲
۱۷۰	عبدالعزیز	〃	ضلع اورنگ آباد	ج ۷، ص ۲۸
۱۷۱	عبدالحمید	〃	بنارس	ج ۵ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۴۷

				ج ۱۱ ص ۲ ؛ ج ۲ ص ۴۴
				ج ۶ ص ۳۲
۱۷۲	عبدالرزاق	مولانا	مدراس	ج ۳ ص ۲۳۰ ؛ ج ۵ ص ۲۹
				ج ۵ ص ۵۱۷
۱۷۳	عبدالحکیم	"	ضلع سلہٹ	ج ۵ ص ۴۰۲ ، ۵۶۳
۱۷۴	عبدالوحید قاضی	"	عظیم آباد پٹنہ	ج ۳ ص ۶۱۸ ؛ ج ۴ ص ۶۰۲ ؛ ج ۵ ص ۲۴۰ ، ۱۲۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۶۷
۱۷۵	عابد حسین	"	لکھنؤ	ج ۵ ص ۳۷۷
۱۷۶	عزیز الحسن	"	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۳۳۳
۱۷۷	عبدالقادر	"	سرہند شریف	ج ۵ ص ۱۹۳
۱۷۸	عبداللہ ٹونکی	"	لاہور	ج ۵ ص ۳۳۲ ؛ ج ۷ ص ۴۱۹
۱۷۹	عبدالغنی	"	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۶۲۵ ؛ ج ۵ ص ۱۵۵ ، ۵۵۸ ، ۵۵۹ ، ۶۴۳
۱۸۰	عبدالغفور	"	الہ آباد	ج ۵ ص ۲۹۱
۱۸۱	عبدالرسول	"	بدایوں	ج ۵ ص ۲۹۷
۱۸۲	عبدالمقتدر	"	"	ج ۲ ص ۳۶۴
۱۸۳	عبدالحمید	"	"	ج ۳ ص ۸
۱۸۴	عبدالغنی	"	ضلع بلاسپور	ج ۲ ص ۳۷۹
۱۸۵	عبدالرحمٰن ، وکیل	"	میڑتا علاقہ جودھپور	ج ۳ ص ۶۰۹
۱۸۶	عبدالرحمٰن ، مدرس	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۶۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۵ ، ۳۱۳
۱۸۷	عبدالغنی	"	"	ج ۵ ص ۳۳۲
۱۸۸	عبدالحفیظ ، مدرس	"	ٹونڈہ ، بریلی شریف	ج ۳ ص ۲۰۹ ؛ ج ۱۰ ص ۲۷۴
۱۸۹	عبدالعلی	"	فیض آباد	ج ۳ ص ۳۷۹ ، ۵۹۴ ، ۶۰۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۸
۱۹۰	عبداللہ ، مدرس	"	"	ج ۳ ص ۲۰۹ ، ۲۷۴

۱۹۱	عبداللہ بہاری، مدرس	مولانا	بریلی شریف	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۶۶، ۲۰۷؛ ج ۲ ص ۱۴۳؛ ج ۳ ص ۳۷۴، ۳۷۶، ۶۲۲، ۶۴۷؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۴۸۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۶
۱۹۲	عبدالعزیز	〃	〃	ج ۶ ص ۳۷۹
۱۹۳	عبدالرشید، مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۳۹۴؛ ج ۵ ص ۶۳۵؛ ج ۲ ص ۲۰۵
۱۹۴	عبیداللہ	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۹۵	عبدالمنان	〃	دہلی	ج ۳ ص ۲۴۱
۱۹۶	عبدالمنان	〃	بنگالہ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۰
۱۹۷	عبدالقادر، مدرس	〃	بمبئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹
۱۹۸	عزیز الحسن	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۶
۱۹۹	عبدالمجید خان حنفی	〃	بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷
۲۰۰	عبدالقوی بنگالی	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۸
۲۰۱	عبدالرحیم بیگ	〃	کراچی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴
۲۰۲	عبدالرحمٰن، مدرس	〃	گودھرہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵
۲۰۳	عبدالعلیم صدیقی قادری	〃	بمبئی۔ کلکتہ۔ جنوبی افریقہ	ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۱، ۱۹۶
۲۰۴	عطاء حسین	〃	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ۱۹۶
۲۰۵	عین الیقین	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷، ۲
۲۰۶	عابد علی	〃	ضلع سلطان پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲۰
۲۰۷	عبداللہ قادری	〃	ضلع سکھر	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۵
۲۰۸	عبدالرشید	〃	دہلی	ج ۴ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۶۶
۲۰۹	عبدالواحد متھراوی	〃	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۷۷۱
۲۱۰	عبدالرحیم	〃	بریلی شریف	ج ۷ ص ۳۹۰
۲۱۱	عبدالباری	〃	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۲	عبدالحمید	〃	ضلع کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۱۹۱

۲۱۳	عبدالجبار، سید	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۱ ص ۳۰۰
۲۱۴	عبداللطیف	″	ضلع رنگ پور	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۵	عبدالرحیم خان	″	ریاست دیوان	ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۲۱۶	عبدالسلام	″	جبل پور	ج ۳ ص ۴۲۸
۲۱۷	عظیم الدین، مدرس	″	خیرآباد	ج ۳ ص ۱۱؛ ج ۷ ص ۴، ۱۱۲
۲۱۸	عبدالغنی بنگالی	″	بریلی	ج ۴ ص ۶۳؛ ج ۱۱ ص ۲۷۲
۲۱۹	عبداللطیف	″	سہسوان	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷
۲۲۰	علی بن زید، سید	″	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۳۸، ۳۷۰
۲۲۱	عبدالسمیع	″	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۲۲۲	عظیم اللہ	″	شیرگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰
۲۲۳	عبدالاول، سید	″	کاٹھیاواڑ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۷
۲۲۴	عبدالعزیز میاں، مدرس	″	ضلع سارن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۲۲۵	عبدالشکور	″	بلبا	ج ۵ ص ۲۷۲
۲۲۶	عبدالرب	″	رانچی	ج ۵ ص ۶۵۱
۲۲۷	عبدالجلیل	″	بریلی	ج ۵ ص ۱۷۵
۲۲۸	عنایت حسین، وکیل	″	ضلع ہردوائی	ج ۵ ص ۱۷
۲۲۹	عبدالنبی قادری	″		ج ۴ ص ۵۸۷
۲۳۰	عبدالرحیم	″	ضلع علی گڑھ	ج ۴ ص ۱۱۷
۲۳۱	عبدالحمید	″	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۳۲	عبدالحمید، قاضی	″	گکڑی	
۲۳۳	عبداللہ	″	علی گڑھ	ج ۵ ص ۱۷
۲۳۴	عبداللہ	″	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳
۲۳۵	عبداللہ	″	بہار شریف	ج ۴ ص ۴۵۳
۲۳۶	علی حبیب علوی	″	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۳۱۵
۲۳۷	عبدالکریم	″	احمدآباد گجرات	ج ۵ ص ۱۲۶

۲۳۸	عبدالرحیم	مولانا	احمد آباد گجرات	ج ۳ ص ۷۳۱ ؛ ج ۴ ص ۱۶۶ ، ۱۸۱ ؛ ج ۵ ص ۶۵۵ ، ۷۹۲ ؛ ج ۶ ص ۴۷۲ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۴۶ ، ۲۸۲
۲۳۹	عبدالرحمٰن	؍؍	؍؍	ج ۶ ص ۱۹۵
۲۴۰	عزیز الرحمٰن	؍؍	کلکتہ	ج ۵ ص ۴۳۰
۲۴۱	عبدالعزیز	؍؍	؍؍	ج ۵ ص ۶۰۷
۲۴۲	عبدالمطلب	؍؍	؍؍	ج ۳ ص ۷۳۸
۲۴۳	عبیداللہ	؍؍	الہ آباد	ج ۵ ص ۱۱۹
۲۴۴	عبدالغفور	؍؍	آرہ	ج ۵ ص ۵۲۶
۲۴۵	عبدالمجید شنوپوری	؍؍	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۳ ، ۵۷۳ ، ۵۹۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹ ، ۳۰ ، ۳۸۳
۲۴۶	عبدالرؤف	؍؍	؍؍	ج ۳ ص ۶۸۹
۲۴۷	علیم الدین	؍؍	؍؍	ج ۲ ص ۳۴۴ ؛ ج ۵ ص ۱۸
۲۴۸	عبدالحق	مولانا	کلکتہ	ج ۴ ص ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۶
۲۴۹	عباس علی میاں	؍؍	بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۳ ؛ ج ۴ ص ۱۸۰ ؛ ج ۶ ص ۱۴۶
۲۵۰	عبدالرحیم کرانی	؍؍	کراچی	ج ۴ ص ۲۰۰
۲۵۱	علی احمد	؍؍	ضلع گیا	ج ۴ ص ۲۰۹
۲۵۲	عبدالرحمٰن جبشانی	؍؍	کانپور	ج ۱ ص ۳۳۴ ؛ ج ۱ ص ۳۳۶ ؛ ج ۴ ص ۳۱ ، ۴۰۵ ؛ ج ۵ ص ۴۸۰ ؛ ج ۱۰ اول ص (د) ۹۸۰
۲۵۳	عبدالرحیم مدارسی	؍؍	بنگلور	ج ۴ ص ۵۸
۲۵۴	عبدالصمد	؍؍	رام پور	ج ۴ ص ۵۰۱
۲۵۵	عبدالکریم، سید	؍؍		ج ۴ ص ۸۸ ؛ ج ۵ ص ۶۸
۲۵۶	عبداللہ، مدرس	؍؍	گونده ملک	ج ۴ ص ۴۴۱ ، ۴۵۳
۲۵۷	عبدالکریم	؍؍	نواکھائی	ج ۴ ص ۸۶
۲۵۸	عطاء الحق، سید	؍؍	مونگیر	ج ۴ ص ۱۱۳
۲۵۹	عبدالواحد	؍؍	بریلی	ج ۴ ص ۳۸۰

۲۶۰	عبدالودود رضوی	مولانا	مرادآباد	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۴ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۶
۲۶۱	عمرالدین	"	بمبئی	ج ۳ ص ۴۰۰ ؛ ج ۴ ص ۱۸
۲۶۲	عبدالحی	"	ضلع اٹاوہ	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۴۸۳ ؛ ج ۵ ص ۵۹
۲۶۳	عبدالحمید چودھری	"	ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۳۶۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۳ ؛ ج ۱ ص ۵۵۴
۲۶۴	عبدالحکیم، مدرس	"	علی گڑھ	ج ۲ ص ۲۰۳ ؛ ج ۳ ص ۴۳۷، ۶۳۸ ؛ ج ۵ ص ۱۶۳
۲۶۵	عبدالخالق	"	حیدرآباد دکن	ج ۲ ص ۱۸۷
۲۶۶	عبدالغفار، سید، قادری، مدرس، مولانا		بنگلور	ج ۲ ص ۱۱۹، ۳۲۲
۲۶۷	عبدالکریم	مولانا	چتوڑگڑھ ادی پور	ج ۱ ص ۳۱۹ ؛ ج ۲ ص ۳۲۷
۲۶۸	عبدالجلیل	"	بنگال	ج ۳ ص ۱۳۸
۲۶۹	عبدالشکور ارکانی	"	امروہہ	ج ۱ ص ۵۵۳، ۵۷۴ ؛ ج ۳ ص ۱۴۷ ؛
۲۷۰	علی احمد	"		ج ۱ ص ۹۴ ؛ ج ۴ ص ۳۷۹ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۲۷۱	عباس علی عرف مولانا عبدالسلام		نواکھالی	ج ۱ ص ۲۲۰ ؛ ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱
۲۷۲	عبداللہ	مولانا	ضلع پنچ محل گجرات	ج ۱ ص ۵۵۶
۲۷۳	عبداللہ حکیم	"	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳ ؛ ج ۵ ص ۲۵۱
۲۷۴	عبدالاحد	"	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۵۳
۲۷۵	عبدالسبحان	"	"	ج ۳ ص ۲۵۵
۲۷۶	عرفان علی رضوی	"	"	ج ۱ ص ۵۸۶ ؛ ج ۶ ص ۴۸۵ ؛ ج ۴ ص ۵۱۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۸، ۳۱۱
۲۷۷	عبدالرب	"	"	ج ۱۱ ص ۱۹۰
۲۷۸	عبدالاول	"	جون پور	ج ۵ ص ۶۱۷ ؛ ج ۶ ص ۳۷
۲۷۹	عبدالغفور	"	ملک بنگالہ	ج ۵ ص ۶۳۶

۲۸۰	عبدالمجید	مولانا	ضلع کمرلہ	ج ۳ ص ۸۱۳
۲۸۱	عبدالمجید	″	چاٹگام	ج ۵ ص ۱۲۸
۲۸۲	عبدالغفور	″	″	ج ۳ ص ۷۰۶
۲۸۳	عبدالحق، مدرس	″	ضلع سورت	ج ۳ ص ۵۷۵، ۷۶۲؛ ج ۴ ص ۱۲۰؛ ج ۵ ص ۲۶؛ ج ۱۰ اول ص ۴۰
۲۸۴	عبدالغفور	″	بنارس	ج ۳ ص ۱۸۶، ۷۹۷؛ ج ۴ ص ۳۳۹، ۶۵۱؛ ج ۷ ص ۳۳۰؛ ج ۱۱ ص ۲
۲۸۵	عبدالوہاب	″	″	ج ۶ ص ۱۱۴
۲۸۶	عبدالغفور	″	″	ج ۳ ص ۷۶۱
۲۸۷	عبدالسمیع، مدرس	″	″	ج ۱۰ ص ۲۱۲
۲۸۸	عبدالحمید	″	″	ج ۵ ص ۵۵۱؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۲۸۹	عبدالحمید، حافظ	″	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۹۰	عبدالرزاق	″		ج ۱۱ ص ۲

غ

۲۹۱	غلام قادر مرزا، بیگ	″	کلکتہ	ج ۱ ص ۲۲۰؛ ج ۲ ص ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۶۸، ۳۴۰، ۱۸۸، ج ۳ ص ۱، ۸، ۹۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۸۱، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۵۳، ۶۷۷، ۶۸۴؛ ج ۴ ص ۵۱۶، ۵۳۶؛ ج ۳ ص ۴۰۲، ۴۰۷؛ ج ۷ ص ۳۱، ۳۴۳؛ ج ۱۰ ص ۲۳، ۵۶؛ ج ۱۰ اول ص ۶۴، ۶۵
۲۹۲	غلام رسول، سید، وکیل	″	صوبہ اورنگ آباد	ج ۷ ص ۳۳
۲۹۳	غلام گیلانی، قاضی	″	شمس آباد اٹک	ج ۵ ص ۱۰۴، ۱۷۹، ۷۴۰؛ ۷۶۰؛

				ج ۶ ص ۴۱۶ ، ۴۴۰ ؛ ج ۷ ص ۵۲۳
۲۹۴	غلام محی الدین	مولانا	ضلع سورت	ج ۴ ص ۲۹۴ ؛ ج ۶ ص ۴۸۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۲۹۵	غلام فرید	مولانا	محمد پور ڈیرہ والا احمد پور	ج ۶ ص ۴۸۵
۲۹۶	غلام امام ، سید			ج ۳ ص ۷۳
۲۹۷	غلام ربانی	〃	اٹک	ج ۶ ص ۱۷۵ ؛ ج ۴ ص ۱۲۱
۲۹۸	غلام صدیق	〃	بیرم نگمہ	ج ۷ ص ۲۴۸
۲۹۹	غلام محمد پیرزادہ	〃	احمد آباد گجرات	ج ۷ ص ۳۱۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۳۰۰	غلام حیدر	〃	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۴۶۱
۳۰۱	غلام نبی ، سید	〃	کاٹھیاواڑ ضلع راجکوٹ	ج ۲ ص ۱۲ ؛ ج ۳ ص ۵۷
۳۰۲	غلام گیلانی ، قاضی	〃	لاہور	ج ۵ ص ۲۶۷
۳۰۳	غلام محی الدین	〃	اٹک	ج ۵ ص ۴۷
۳۰۴	غلام کبریا	〃	ضلع گڑگاؤں	ج ۵ ص ۶۷۷
۳۰۵	غلام گیلانی قاضی	〃	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۶۹
۳۰۶	غلام مصطفیٰ پنجابی	〃	بریلی	ج ۳ ص ۱۴۰
۳۰۷	غلام جان	〃	〃	ج ۳ ص ۶۰۳ ، ۶۶۷ ؛ ج ۴ ص ۱۱۰
۳۰۸	غلام محی الدین	〃	احمد آباد گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۳۰۹	غلام مصطفیٰ		بجنور	ج ۷ ص ۲۵۷

ف

۳۱۰	فضل احمد بدایونی	〃	سہسوان	ج ۶ ص ۳۷۱
۳۱۱	فخر الحسن ، سید ، مدرس	〃	خیرآباد ضلع سیتاپور	ج ۲ ص ۳۳۱ ؛ ج ۴ ص ۷۷ ، ۱۲۳ ؛ ج ۵ ص ۵۱ ، ۵۶۵ ؛ ج ۷ ص ۲۸۴ ، ۲۸۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۶۳
۳۱۲	فضل قدیر	〃	ضلع کرنالہ	ج ۷ ص ۱۰۰
۳۱۳	فضل حق	〃	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۲۴
۳۱۴	فیض محمد	〃	ضلع اجمیر شریف	ج ۵ ص ۶۷۵

۳۱۵	فیض الحق	مولانا	ضلع حرولہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۳
۳۱۶	فضل امیر	″	کتوٹوڑہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۱
۳۱۷	فاضل	مولانا		ج ۵ ص ۱۱۷

ق

۳۱۸	قاسم علی	″	شہر کمرلہ	ج ۱۰ ثانی ص ۹۷
۳۱۹	قمر الحسن	″	رائے بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۲

ک

۳۲۰	کمال الدین جعفری، سید، وکیل، مولانا		الہ آباد	ج ۶ ص ۴۲۶
۳۲۱	کریم بخش	مولانا	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۶۸۷
۳۲۲	کریم بخش	″	بلند شہر	ج ۵ ص ۴۶۰
۳۲۳	کریم رضا، سید	″	ضلع گنج گیا	ج ۳ ص ۴۷۷، ۷۰۰؛ ج ۴ ص ۳۴؛ ج ۵ ص ۳۲۷، ۴۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۸۱، ۸۳، ۱۰۳، ۱۶۹
۳۲۴	کازم الدین		شہر کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۲۴۰

ل

۳۲۴-الف	لعل نور	مولانا	وزیر آباد (گوجرانوالہ)	ج ۶ ص ۴۴۴
۳۲۴-ب	لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	″	رامپور	ج ۷ ص ۴۰۴

م

۳۲۵	محمد صاحب محمدی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا		الہ آباد	ج ۷ ص ۶۷، ۷۹
۳۲۶	محمد عنایت صابری	مولانا	ضلع امرتسر	ج ۷ ص ۱۰۱
۳۲۷	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	مولانا	کچھوچھہ شریف	ج ۷ ص ۲۳۸
۳۲۸	محمد رضا خان	مولانا	بدایوں	ج ۷ ص ۲۳۹
۳۲۹	محمد علیم الدین	″	رامپور	ج ۷ ص ۲۶۰
۳۳۰	محمد زاہد، سید	″	بلگرام شریف ہردوئی	ج ۷ ص ۳۲۵
۳۳۱	محمد عبد اللہ	″	الہ آباد	ج ۷ ص ۳۳۲

۳۳۲	محمد منور، سید	مولانا	رامپور	ج ۷ ص ۳۳۸
۳۳۳	محمد عنایت اللہ، حافظ	″	″	ج ۷ ص ۳۵۷، ۳۴۵
۳۳۴	محمد نفیس	″	لکھنؤ	ج ۱۰ اول ص ۲۵۷
۳۳۵	محمد عزالدین	″	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۱۱۰
۳۳۶	محمد اسرار الحق	″	بڑودہ گجرات	ج ۱۰ اول ص ۱۶۹
۳۳۷	محمد عبد السمیع	″	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۳۳۸	مختار علی وکیل	″	اوجین حویلی میرٹھ	ج ۵ ص ۲۳۸
۳۳۹	مہدی حسن شاہ	″	مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۱۳۰ : ج ۱۰ اول ص ۱۵۸
۳۴۰	محمد افضل کابلی	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۷۷، ۳۷۴؛ ج ۳ ص ۱۲۹، ۲۷۲؛ ج ۵ ص ۶۷؛ ج ۶ ص ۱۳۱؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶، ۱۶۳، ۲۵۴
۳۴۱	محمد حبیب اللہ قادری رضوی	مولانا	میرٹھ	ج ۳ ص ۳۱۳، ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹
۳۴۲	محمود حسین	مولانا	بریلی	ج ۳ ص ۲۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۳؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۳۴۳	محمد حیات، مدرس	″	کوٹ ڈسکہ	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۴	محمد ابراہیم احمد آبادی	″	مدرسہ نعمانیہ دہلی	ج ۳ ص ۴۳
۳۴۵	محمد حبیب علی علوی	″	ضلع اٹاوہ	ج ۳ ص ۵۴
۳۴۶	مظہر حسین	″	بلاسپور	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۷	مقبول حسن، مدرس	″	شاہجہانپور	ج ۳ ص ۲۵۵
۳۴۸	محمد یٰسین	″	دربھنگہ	ج ۳ ص ۱۱۰
۳۴۹	محمد احسان	″		ج ۳ ص ۳۵۵
۳۵۰	محمد احسان الحق	″	میرٹھ	ج ۳ ص ۴۰۹، ۴۷۹
۳۵۱	محمد اسمعیل	″	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۳۶
۳۵۲	محمد رکن الدین نقشبندی	″	ریاست راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۵۶، ۴۶۱
۳۵۳	محمد علی، سید، مدرس	″	سنبھل مراد آباد	ج ۳ ص ۳۶۲

۳۵۴	محمد عبد العلی مدراسی	مولانا	لکھنؤ	ج ۱۱ ص ۱۲۴؛ ج ۵ ص ۳۲۲
۳۵۵	محمد عبد الحلیم	״	کانپور	ج ۵ ص ۲۴۰
۳۵۶	محمد اسمٰعیل	״	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۵۷	محمد علی ارم، مدرس	״	ضلع شیخا وائی	ج ۵ ص ۳۴۴
۳۵۸	محمد یار علی، مدرس	״	بستی	ج ۵ ص ۳۴۸؛ ج ۳ ص ۳۷۷
۳۵۹	محمد امانت رسول	״	رام پور	ج ۵ ص ۱۶۹
۳۶۰	مشتاق احمد مدرس	״	اجمیر شریف	ج ۵ ص ۲۷۰
۳۶۱	محمد عظیم	״	کلکتہ دھرم تلا	ج ۳ ص ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۲۳۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۰
۳۶۲	محمد یعقوب علی خان	״	اوجین گوالیار	ج ۲ ص ۱۷، ۱۴۶؛ ج ۳ ص ۵۰، ۱۵۲، ۱۵۱، ۳۶۲، ۴۷۶، ۵۱۴، ۵۵۵، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۲۰، ۷۶۰، ۸۰۹؛ ج ۵ ص ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۷۳۳؛ ج ۶ ص ۳۱۶؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷، ۳۲۹؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸، ۴۰۰، ۴۴۴، ۶۶، ۲۲۸؛ ج ۱۱ ص ۶۰۱
۳۶۳	محمد حبیب الرحمٰن سلہٹی	مولانا	مراد آباد	ج ۳ ص ۳۳۹
۳۶۴	محمد بیگ مرزا	״	سنگرہ	ج ۳ ص ۶۳
۳۶۵	محمد نور ولایتی	״	سہسرام	ج ۳ ص ۹۶
۳۶۶	محمد مہدی	״	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۸۸
۳۶۷	محمد سعد اللہ	״	بمبئی	ج ۳ ص ۵۰۸
۳۶۸	محمد رمضان	״	اکبر آباد	ج ۶ ص ۳۸۵
۳۶۹	محمد صابر مدرس	״	اعظم گڑھ	ج ۶ ص ۴۳۲
۳۷۰	محمود حسین	״	شہر آگرہ	ج ۶ ص ۵۱۰
۳۷۱	محمد طاہر	״	ملیسار	ج ۶ ص ۱۵۷

۳۷۲	محمد بخش حنفی چشتی	مولانا	لاہور	ج ۶ ص ۱۰۱
۳۷۳	محمد میاں، سید	〃	مارہرہ مطہرہ	ج ۶ ص ۱۱۳، ۲۱۱ ؛ ج ۲ ص ۱۱۵
۳۷۴	محمد قاسم مدرس	〃		ج ۶ ص ۱۱۸
۳۷۵	محمد امان اللہ مدرس	〃	بنارس	ج ۶ ص ۲۱، ۴۳۸
۳۷۶	محمد ادریس	〃	کانپور	ج ۷ ص ۴۴
۳۷۷	محمد امام الدین	〃	رامپور	ج ۷ ص ۷۰
۳۷۸	محمد صدیق	〃	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۸۵
۳۷۹	محمد برہان الحق، مفتی	〃	جبل پور	ج ۲ ص ۳۰۵
۳۸۰	محمد افضل بخاری	〃		
۳۸۱	محمد الدین مجددی	〃	گجرات بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۲
۳۸۲	محمد عبد الباری	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۱۴ ؛ ج ۳ ص ۲۷۸، ۵۸۴، ۶۴۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۲
۳۸۳	محمد رضا علی	〃	بنارس	ج ۲ ص ۱۶۵
۳۸۴	محمد عبد الحمید پانی پتی، چشتی فریدی، مولانا		〃	ج ۲ ص ۴۴ ؛ ج ۴ ص ۶۵۲ ؛ ج ۶ ص ۳۲
۳۸۵	مودود الحسن سہسوانی مولانا			ج ۲ ص ۲۸
۳۸۶	محمد رضا خان عرف ننھے میاں مولانا		بریلی	ج ۲ ص ۱۸۰
۳۸۷	محمد یحییٰ	مولانا	رامپور	ج ۲ ص ۲۰۱ ؛ ج ۳ ص ۱۰۵
۳۸۸	محمد اسمٰعیل، قاضی	〃	ضلع اودے پور	ج ۱ ص ۵۷۰، ۵۷۷
۳۸۹	محمد یقین الدین	〃	ناگپور	ج ۳ ص ۱۴۸
۳۹۰	محمد محسن	〃	جونپور	ج ۱ ص ۵۸۱
۳۹۱	محمد یعقوب ارکانی	〃	رامپور	ج ۱ ص ۳۲
۳۹۲	محمد اسمٰعیل	〃	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۹۳	محمد فضل قادری فاروقی	〃		
۳۹۴	ممنون حسن	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳
۳۹۵	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	〃	ملک گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۶۵

۳۹۶	محمد عبدالمجید خان یوسف زئی وکیل		علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۷
۳۹۷	معظم علی	مولانا	حیدر آباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۷
۳۹۸	محمد علی، سید	″	کانپور	
۳۹۹	محمد عبدالحمید	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷
۴۰۰	محمد میاں	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲
۴۰۱	محمد طاہر رضوی	″	″	ج ۱ ص ۳۱۵
۴۰۲	محمد ظہور الحق	″	″	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۰۳	میر احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۴۷۳
۴۰۴	محمد احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۱۱۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۰۵	محمد میاں، سید، صاحبزادہ	″	ضلع سیتاپور	ج ۱ ص ۵۷۲
۴۰۶	محمد الہ	مولانا	ضلع پیرہ	ج ۶ ص ۲۴
۴۰۷	محمد سلیم خان، مدرس	″	ضلع ہگلی	ج ۶ ص ۴۲
۴۰۸	محمد رمضان	″	ریاست راجپوتانہ	ج ۶ ص ۴۴، ۴۵
۴۰۹	محمد حسین شاہ، مدرس	″	مدراس	ج ۶ ص ۱۸۴
۴۱۰	محمد عبدالرحمٰن	″	جودھپور	ج ۶ ص ۲۰۸
۴۱۱	محمد عبدالغنی	″	امرتسر	ج ۶ ص ۲۹۷
۴۱۲	محمد سلیمان	″	کانپور	ج ۷ ص ۵۲۴
۴۱۳	محمد یار	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۵۲۹
۴۱۴	محمد عبداللہ، مدرس	″	علی گڑھ	ج ۷ ص ۵۳۷
۴۱۵	میاں جان شاہ	″	رام پور	ج ۷ ص ۴۷۹
۴۱۶	میر غلام، مدرس	″	گوجر خان ضلع راولپنڈی	ج ۷ ص ۵۴۰
۴۱۷	محمود بیگ، مرزا، وکیل	″	شہر گونڈہ	ج ۷ ص ۴
۴۱۸	محمد بشیر الدین	″	کانپور	ج ۷ ص ۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹
۴۱۹	محمد حشمت علی رضوی، مدرس	″	بریلی	ج ۲ ص ۱۳۹ ؛ ج ۳ ص ۴۰۹ ؛ ج ۵ ص ۵۵۳، ۶۳۸ ؛ ج ۶ ص ۷۰ ،

				۱۴۰ ؛ ج ۷ ص ۴۰ ، ۱۰۳۰
۴۲۰	محمود الحسن	مولانا	گوالیار	ج ۴ ص ۷۸ ، ۱۶۵ ؛ ج ۷ ص ۵۲۱ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۴۲۱	محمود حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی ، مولانا			ج ۴ ص ۴۷۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۷ ، ۵۷ ؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵
۴۲۲	محمد اسحاق	مولانا	ایٹہ	ج ۴ ص ۶۶۱
۴۲۳	محمد عبد اللہ میرپوری	،،	میرپور آزاد کشمیر	ج ۴ ص ۴۹۶
۴۲۴	محمد اسمٰعیل محمود آبادی	،،	بریلی	ج ۴ ص ۸۹۴ ؛ ج ۵ ص ۸۷ ، ۳۵۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹
۴۲۵	محمد سجاد ابو المحاسن ، مدرس	مولانا	شہر گیا	ج ۴ ص ۶۸۶
۴۲۶	محمد اقبال	مولانا	سیالکوٹ	ج ۵ ص ۹۶
۴۲۷	مفیض الرحمٰن ، سید ، مدرس	،،	ضلع چٹاگانگ	ج ۲ ص ۶۷ ، ۱۱۹ ؛ ج ۳ ص ۸۶ ؛ ج ۵ ص ۴۳۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۲۸	محمد عمر	،،	رائے بریلی	ج ۵ ص ۵۲
۴۲۹	محمد عبد المجید ، مدرس	،،	ریاست گوالیار	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۰	محمد ابراہیم قادری حنفی	،،	احمد نگر دکن	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۱	محمد علاء الدین	،،	ضلع مان بھوم	ج ۵ ص ۱۹۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰
۴۳۲	محمد وصی احمد محدث سورتی	،،	پیلی بھیت	ج ۱ ص ۳۱۵ ؛ ج ۲ ص ۱۹۵ ؛ ج ۳ ص ۷۶ ، ۱۷۷ ، ۲۰۴ ، ۳۵۲ ، ۵۱۱ ، ۷۱۸ ، ۸۰۵ ؛ ج ۴ ص ۶۶۹ ؛ ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸ ؛ ج ۶ ص ۲۳ ، ۳۶۹ ، ۵۳۱ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸ ، ۶۵ ، ۱۰۶
۴۳۳	مظفر علی ، سید ، مدرس	،،	ضلع رائے پور	ج ۶ ص ۴۹۱
۴۳۴	محمد احسان	،،	پیلی بھیت	ج ۳ ص ۱۴۹
۴۳۵	محمد عبد العزیز ، ابو الرشید	،،	مزنگ لاہور	ج ۲ ص ۳۱۴

۴۳۶	ملا حسن پشاوری	مولانا	پشاور	ج ۱۰ اول ص ۱۷
۴۳۷	محمد شاہد، سید	״	امروہہ	ج ۱۰ اول ص ۶۰
۴۳۸	مظفر، سید، مدرس	״	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۲۳
۴۳۹	محمد احمد	״	״	ج ۴ ص ۱۴۲
۴۴۰	محمد اکرم	״	سلہٹ	ج ۴ ص ۳۵ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۹
۴۴۱	محمد ابراہیم	״	بنارس	ج ۴ ص ۸۴، ۲۲۱ ؛ ج ۵ ص ۳۷۷ ؛ ج ۶ ص ۳۳۹
۴۴۲	محمد عمر، ولایتی	״	مونگیر ملک بہار	ج ۴ ص ۵۲۰
۴۴۳	محمد عارف، ابوسعید	״	ضلع پٹرا بنگال	ج ۳ ص ۶۰۰
۴۴۴	محمد عبدالجلیل	״	حیدرآباد دکن	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۴۵	محمد ابراہیم شافعی	مولانا	افریقہ	ج ۳ ص ۲۲۷
۴۴۶	محمد فضل الرحمن	״	فیروزپور پنجاب	ج ۳ ص ۲۸۳، ۲۷۷ ؛ ج ۵ ص ۴
۴۴۷	محمد دین، جج	״	چیف کورٹ بہاولپور	ج ۱۱ ص ۱۹۵
۴۴۸	محمد ابراہیم	״	زنگون سکی	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۴۹	محمد جمال	״	ضلع رہتک	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۵۰	محمد شریف، ابویوسف	״	سیالکوٹ	ج ۶ ص ۳۱۹
۴۵۱	محمد سلیمان اشرف، سید، بہاری، مولانا		علی گڑھ	ج ۳ ص ۵۹۹ ؛ ج ۵ ص ۶۴۸ ؛ ج ۶ ص ۱۱
۴۵۲	محمد عبدالرشید	مولانا	حصار	ج ۲ ص ۳۷۵
۴۵۳	محمد احسان الحق	״		جواب رسالہ تحلیۃ السلم فی مسائل من وصف العلم ص ۳
۴۵۴	محمد عبدالکریم	״	کلکتہ	״ ״ ״ ص ۴۱
۴۵۵	محمد سلطان الدین	״	بنگال	ج ۳ ص ۵۷
۴۵۶	محمد عمر	״	رام پور	جواب رسالہ فضل الموہبی ص ۲۶
۴۵۷	میر احسان علی	״	ہوڑہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۴۵۸	نور خاں محرر		فتح پور	ج ۵ ص ۱۸۱

۴۵۹	محمد ابراہیم خان وکیل	مولانا	راجپوتانہ	ج ۵ ص ۴۵۸
۴۶۰	محمد آصف، سید	〃	کان پور	ج ۵ ص ۴۷۹ ؛ ج ۶ ص ۴، ۶۸، ۱۴۱، ۱۸۰ ؛ ج ۳ ص ۵۱۰
۴۶۱	محمد فاضل	〃	پنجاب	ج ۵ ص ۷۱۱
۴۶۲	محمد حسین	〃	میرٹھ	ج ۲ ص ۲ ؛ ج ۴ ص ۸۶، ۳۸۰، ۴۲۳
۴۶۳	محمد ابراہیم، سید، مدنی	〃	کلکتہ	ج ۵ ص ۷۲۸ ؛ ج ۴ ص ۵۹۹، ۶۱۳
۴۶۴	محمد سلیم	〃	رائے پور	ج ۵ ص ۷۳۹
۴۶۵	محمد اسمٰعیل، مدرس	〃	ضلع گیا	ج ۳ ص ۲۵۸، ۸۱۴
۴۶۶	محمد عبدالحافظ، مدرس	〃	میمن سنگھ	ج ۳ ص ۸۰۸
۴۶۷	محمد جہانگیر	〃	اسٹیشن باندرہ	ج ۳ ص ۷۱۴
۴۶۸	محمد واحد	〃	برھما	ج ۳ ص ۷۴۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴، ۱۴۶
۴۶۹	ممتاز الدین	مولانا	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۷۷۰
۴۷۰	محمد عبدالرؤف	〃	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۰
۴۷۱	محمد حیات	〃	سلمپور	ج ۷ ص ۱۴۱
۴۷۲	محمد ابوذر	〃	مراد آباد	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱
۴۷۳	محمود حسن	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷
۴۷۴	میاں محمد سید	〃	لکھنؤ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰
۴۷۵	محمد بہاءُ الدین	〃	غازی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۱
۴۷۶	محمد قاسم قریشی	〃	ڈسکہ سیالکوٹ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸، ۲۰۶
۴۷۷	محمد حسین	〃	جُوناگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۰
۴۷۸	محمد سلیمان، مدرس	〃	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۴۷۹	محمد عبدالقادر، مدرس	〃	ضلع پاپنہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹
۴۸۰	منیر الدین بنگالی	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۸۱	محمد اکبر علی	〃	حیدرآباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵
۴۸۲	محمد جعفر	〃	مبارک پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲

۴۸۳	محمد عین اللہ	مولانا	بلرام پور گونڈہ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۴
۴۸۴	محمد فیض اللہ	؍؍	ضلع سیتاپور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۰
۴۸۵	محمد ارشاد	؍؍	مہرام ضلع ہوگلی	ج ۵ ص ۶۶۴
۴۸۶	محمد سراج الحق	؍؍		ج ۵ ص ۳۷۸، ۴۱۹
۴۸۷	محمد حسین	؍؍	بمبئی	ج ۵ ص ۴۸۷
۴۸۸	محمد سلیم	؍؍	مارہرہ مطہرہ	ج ۵ ص ۲۰۰
۴۸۹	محبوب علی شاہ	؍؍		ج ۵ ص ۷۷۷
۴۹۰	محمد آصف وکیل	؍؍		ج ۵ ص ۷۱۲
۴۹۱	محمد صدیق	؍؍	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۶۶
۴۹۲	محمد تقی قادری	؍؍	ضلع ہردوئی	ج ۳ ص ۱۹۸
۴۹۳	محمد نور اللہ اشرفی	؍؍	شہر کہنہ	ج ۴ ص ۶۶۲
۴۹۴	محمد عبد القادر بدایونی	مولانا	مرزاپور	ج ۴ ص ۴۷۶
۴۹۵	محمد ایوب	؍؍		ج ۳ ص ۶۶۹
۴۹۶	محمد طاہر، مدرس	؍؍	ضلع پورینہ	ج ۳ ص ۷۵۴
۴۹۷	محمد ظہور الحسن	؍؍		ج ۳ ص ۱۳۰
۴۹۸	محمد احمد مفتی	؍؍		ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۴
۴۹۹	مقیم الدین دامانی	؍؍	ضلع ہردوئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۲
۵۰۰	محمد ثناء اللہ	؍؍	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۴
۵۰۱	محمد احمد، حکیم، علوی	؍؍	مین پوری	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۲
۵۰۲	محمد حبیب اللہ	؍؍	دہلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۲
۵۰۳	محمد اسحاق	؍؍	سہارن پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۵۰۴	محمد عمر، قادری	؍؍	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۳
۵۰۵	میر اللہ		بریلی	ج ۵ ص ۱۶۹
	ن			
۵۰۶	اندر امام، مدرس	؍؍	سہسوان	ج ۱ ص ۳۰۵

۵۰۷	نذیر احمد	مولانا	پیگا	ج ۷ ص ۱۷
۵۰۸	نبی بخش ، ابو طاہر	"	بہار شریف	ج ۶ ص ۵۵
۵۰۹	نور احمد ہزاروی	"	کانپور	ج ۶ ص ۳۲۷
۵۱۰	نظام الدین	"	چک ۴۲۲	ج ۶ ص ۲۷
۵۱۱	نور احمد فریدی	"	بہاولپور	ج ۵ ص ۱۷۱ ؛ ج ۶ ص ۱۳۲
۵۱۲	نذیر احمد ، سید	"	الہ آباد	ج ۶ ص ۱۴۵ ، ۴۷۴
۵۱۳	نذر محمد خان	"	رہتک	ج ۵ ص ۳۷۶ ؛ ج ۶ ص ۳۱۸
۵۱۴	نجم النبی ، حکیم	"	رامپور	ج ۷ ص ۴۴۳
۵۱۵	نوشہ علی	"		ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۵۱۶	نور الدین احمد	"	گوالیار	ج ۳ ص ۳۹۳ ، ۴۵۹ ، ۶۸۷ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶
۵۱۷	نثار احمد	"	کانپور	ج ۳ ص ۳۶۷
۵۱۸	نور محمد	"	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۴۳
۵۱۹	نعیم الدین ، صدر الافاضل	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۸۷
۵۲۰	نور الہدیٰ	مولانا	پٹنہ	ج ۳ ص ۳۰۷
۵۲۱	نور اللہ	"	پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷
۵۲۲	نذیر احمد	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۰ ، ۱۶۱
۵۲۳	نبی محمد	"	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲
۵۲۴	نجف خان	"		ج ۱۰ ثانی ص ۸۸
۵۲۵	نیاز محمد خان بدایوں	"	مانو گاچہ پیراک	ج ۴ ص ۵۷۴
۵۲۶	نعیم اللہ فخری چشتی نظامی قادری ، مولانا		لکھنؤ	ج ۵ ص ۲۴۴
۵۲۷	نور خان	مولانا		ج ۵ ص ۱۸۱

و

۵۲۸	وصی علی	"	ٹاوہ کھیڑی	ج ۴ ص ۲۱۴ ؛ ج ۵ ص ۱۲۲ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۳ ، ۸۵

۵۲۹	ولی اللہ، سید	مولانا	ٹونک	ج ۵ ص ۶۹۵
۵۳۰	وزیر احمد	〃	اودے پور راجپوتانہ	ج ۳ ص ۱۴۱؛ ج ۶ ص ۴۸۴؛ ج ۷، ص ۳۹؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۳، ۲۶۱
		〃		
۵۳۱	ولایت حسین	〃	بریلی	ج ۷، ص ۱۰۳
۵۳۲	ولی الحسن، مدرس	〃	دارجلنگ	ج ۱۰ ثانی ۳۰۳
۵۳۳	وکیل الدین		بریلی	ج ۲ ص ۳۷۶؛ ج ۳ ص ۶۴۶
۵۳۴	ولی اللہ		کلکتہ	ج ۶ ص ۱۹۵
۵۳۵	ولی محمد		ہلکر اندور بازار بمبئی	ج ۵ ص ۸۵

ہ

۵۳۶	ہدایت اللہ خان	〃	〃	ج ۷، ص ۳۰۰
۵۳۷	ہدایت رسول	〃	〃	ج ۷، ص ۳۸۵
۵۳۸	ہدایت رسول	〃	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۲۰۷

ی

۵۳۹	یقین الدین	مولانا	نرسنگھ پور کندیلی	ج ۵ ص ۱۰۸
۵۴۰	یعقوب علی	〃		ج ۶ ص ۴۱۶
۵۴۱	یقین الدین	〃	اکولہ	ج ۱۰ اول ص ۱۴۱

ماخذ

اس مقالے کی تیاری میں امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی درج ذیل تصانیف کو پیش نظر رکھا گیا:

- ○ العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ جلد ۱ ——— رضا اکیڈمی بمبئی
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۲ ——— سُنّی دار الاشاعت، فیصل آباد
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۳ ——— 〃 〃 〃 〃
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۴ ——— 〃 〃 〃 〃
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۵ ——— 〃 〃 〃
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۶ ——— 〃 مبارکپور اعظم گڑھ
- ○ 〃 〃 〃 〃 جلد ۷ ——— 〃 〃 〃 〃 〃
- ○ 〃 〃 〃 جلد ۱۰ ——— مکتبہ رضا ایوان عرفان ضلع پیلی بھیت
- ○ 〃 〃 〃 جلد ۱۱ ——— ادارہ اشاعت تصنیفات رضا، بریلی شریف
- ○ رسائل رضویہ ——— جلد ۱ ——— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- ○ رسائل رضویہ ——— جلد ۲ ——— 〃 〃 〃
- ○ رسائل رضویہ ——— جلد ۳ ——— 〃 〃 〃
- ○ معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین ——— مرکزی مجلس رضا، لاہور
- ○ تجلیۃ السلم فی مسائل من نصف العلم ——— مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر
- ○ الفضل الموہبی اذا صح الحدیث فہو مذہبی ——— مرکزی مجلس رضا، لاہور
- ○ فتاوی افریقہ ——— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- ○ ملفوظات شریف ——— حامد اینڈ کمپنی لاہور

○

فہرست جلد اوّل[۱]

ابواب و مسائل

---

۱ امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ اپنے دور کے عظیم عبقری مفکّر اور مفتی تھے۔ انھوں نے آج سے پچھتر سال پہلے جلد اول کی ترتیب دینے وقت بھی عالی فکری کا ثبوت دیا، وہ یُوں کہ تین فہرستیں تیار کیں: (۱) مضامینِ کتاب (۲) ضمنی مسائل (۳) رسائل۔ جبکہ اُس دور میں اتنی فہرستیں تیار کرنے کا رواج نہ تھا، جلد اول کی فہرست کے ابتدا میں اُنھوں نے ایک نوٹ لکھا تھا جو ذیل میں بلفظہٖ نقل کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

"یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ۸۰۰ صفحوں کی کی جائے پہلی جلد میں پُوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہوگئے لہذا یہ جلد اسی قدر پر ختم کی۔ بظاہر اس میں صرف ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمداللہ تعالٰی ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔ ہم اوّلاً ان مسائل کی مجمل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرستِ رسائل۔

فہرستِ مسائل: باب تیمم تک جو مسائل ہیں وہ اصالۃً ان ابواب کے ہیں اور ضمناً تحقیق مسائل و بیانِ دلائل میں باب التیمم سے آگے ابوابِ طہارت پھر نماز سے فرائض تک ابواب فقہ کے مختلف مسئلے پھر علمِ فقہ کے علاوہ اور علوم مثل علم عقائد و علمِ حدیث و علمِ اصول و علمِ ہندسہ و ریاضی وغیرہا کے مسائل ہیں لہذا مناسب ہوا کہ فہرستِ مسائل دو حصے ہو ——— مسائل ابواب جلد کہ باب التیمم تک ہیں پھر مسائل ضمنیہ کہ دیگر ابواب طہارت و نماز وغیرہ ابوابِ فقہ و دیگر علوم کے ضمناً مذکور ہوئے۔"

۲ یہ رسالہ چونکہ رسم المفتی (قواعدِ افتاء) سے متعلق ہے اس لیے جلد اول کی ابتدا میں درج کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

فصل فی النواقض

حیض وغیرہ نجاست جب تک فرجِ داخل
سے باہر نہ ہو اُس سے وضو و غسل
کچھ نہیں۔ ۳۱۶
بول و براز جب تک سوراخ کے مُنہ پہ
ظاہر نہ ہو وضو نہ جائے گا۔ ۳۱۹
وضو کے بعد پانی سے استنجا کس صورت
میں ناقضِ وضو ہے؟ //
کھٹمل مچھر پسّو کے کاٹے سے وضو نہیں جاتا
جونک اور کِلّی میں تفصیل ہے۔ ۳۲۱
ورم سے خون وغیرہ نکلا اُسی پر بہا صحیح بدن تک
نہ پہنچا وضو جاتا رہے گا اگرچہ موضع ورم پر مسح نہ کر سکے ۳۲۶
زخم کے اندر اندر خون کا بہنا ناقضِ وضو نہیں
جب تک مُنہ پر آکر نہ ڈھلکے۔ ۳۳۹
ایک زخم لمبا اور باریک ہے خون اس میں
دورہ کرے اور اس کے لبوں سے ابھر کر نہ ڈھلکے
ظاہراً وضو نہ جائے گا۔ ۳۴۰
پھوڑے زخم کا بھی یہی حکم ہے ۳۴۱
جو خون تھوڑا تھوڑا بار بار نکلے اُس میں وقتِ
ضرورت کے لیے ایک آسان فتوی ۳۴۲
فتوی ۹ دوڑنے یا کودنے یا اپنا یا پرایا
ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔ ۳۵۴
بلندی سے گرنے میں وضو نہ جائیگا۔ //
کسی کام میں مستغرق ہو جانے سے وضو
نہیں جاتا۔ //
منی کہ بے شہوت جدا ہوئی تھی اس کا نکلنا وضو

واجب کرتا ہے غسل نہیں۔ ۳۵۴
فتوی ۱۰ پھڑیا اچھی ہوگئی اُس کے غلاف میں
پانی بھر کے نکل جانا ناقضِ وضو نہیں۔ ۳۵۵
پھڑیا میں ابھی رطوبت باقی ہے اُس کے خلا
میں پانی بھر کر نکلا تو وضو جاتا رہا۔ ۳۵۶
معدہ میں جاکر پانی اگرچہ اُسی وقت لوٹ آئے
ناپاک و ناقضِ وضو ہے جبکہ منہ بھر کر ہو۔ //
پانی معدہ تک نہ پہنچا تھا کہ اُچھو سے نکل گیا پاک
ہے اور وضو نہ جائیگا۔ //
کیڑے اور سانپ کی قے ناقضِ وضو نہیں اگرچہ
منہ بھر کر ہو۔ ۳۵۸
فتوی ۱۱ کس طرح سونے سے وضو جاتا ہے ۳۶۵
نیند دو شرطوں سے ناقض ہوتی ہے۔ //
سونے کی دس صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔ //
کُرسی مُونڈھے پر پاؤں لٹکائے ہوئے بیٹھا
سو گیا وضو نہ جائیگا جبکہ کرسی انگریزی ساخت
کی نہ ہو۔ //
زین سواری کا سونا ناقضِ وضو نہیں۔ //
ننگی پیٹھ پر سوار کا سونا۔ ۳۶۶
تکیہ لگائے سونے کا حکم //
کھڑے بیٹھے رکوع سجود کی ہیئات پر سونے
کا حکم۔ //
سونے کی دس صورتیں جن سے وضو جاتا ہے //
کاٹھی پر سواری میں سونے کا حکم۔ //
سجدۂ زنانہ میں سونا ناقضِ وضو ہے سجدۂ مردانہ میں نہیں //

باب الغسل

باب المیاہ

باب التیمم

فہرست ضمنی مسائل

رسم المفتی

حیض

انجاس

استنجا

مسائل نماز

احکامِ مسجد

مسائلِ زکوٰۃ

مسائلِ روزہ

مسائلِ وقف

مسائلِ شہادت

مسائلِ حظر و اباحت

فوائدِ فقہیہ

عقائد

ردِّ بد مذہبان

فوائد حدیثیہ

اسماء الرجال

فضائل ومناقب

فوائد اصولیہ

متفرقات

✣ ✣

مجمل فہرست مضامین رسائل

فتاوٰی میں مصنّفین اور کتب سے متعلق بعض

رموز

ح ـــــــ علامہ حلبی

ش ـــــــ علامہ شامی

ط ـــــــ علامہ طحطاوی

محقق ـــــــ علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام

بحر ـــــــ بحر الرائق

حلیہ ـــــــ حلیۃ المجلی

دُر ـــــــ الدر المختار

دُرر ـــــــ الدرر والغرر

غنیہ ـــــــ غنیۃ المستملی

فتح ـــــــ فتح القدیر

نہر ـــــــ نہر الفائق

ہندیہ ـــــــ فتاوٰی عالمگیری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

خُطبۃ الکتاب

الحمد لله هو الفقه الاكبر ÷ والجامع الكبير لزيادات فيضه المبسوط الدرر الغرر ÷
به الهداية ÷ ومنه البداية ÷ واليه النهاية ÷ بحمده الوقاية ÷ ونقاية الدراية ÷
وعين العناية ÷ وحسن الكفاية ÷ والصلاة والسلام على الامام الاعظم للرسل الكرام ÷ مالكي
وشافعي احمد الكرام ÷ يقول الحُسن بلا توقف ÷ محمدنِ الحسَن ابو يوسف ÷ فانه الاصل
المحيط ÷ لكل فضل بسيط ÷ ووجيز ووسيط ÷ البحر الزخار ÷ والدر المختار ÷ وخزائن الاسرار ÷
وتنوير الابصار ÷ ورد المحتار ÷ على منح الغفار ÷ وفتح القدير ÷ وزاد الفقير ÷ وملتقى الابحر ÷
ومجمع الانهر ÷ وكنز الدقائق ÷ وتبيين الحقائق ÷ والبحر الرائق ÷ منه يستمد كل نهر فائق ÷

ترجمہ خطبہ: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔
ہم اُس کی حمد کرتے اور اُس کے کرم والے رسول پر درود بھیجتے ہیں سب خوبیاں خدا کو ہیں وہی سب سے
بڑی فقہ و دانشمندی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیض کشادہ کی افزائشیں کہ نہایت روشن ہوئی ہیں۔ اُن کے لیے بڑی
جامع ہے اللہ ہی سے آغاز ہے اور اسی کی طرف انتہا، اُسی کی حمد سے حفظ ہے اور عقل کی پاکیزگی اور عنایت کی
نگاہ اور کفایت کی خوبی اور درود و سلام اُن پر جو تمام معزز رسولوں کے امام اعظم ہیں میرے مالک اور میرے
شافع احمد کمال کرم والے حُسن بے توقف کہتا ہے کہ حُسن والے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے
والد ہیں کیونکہ وہی اصل ہیں جو ہر فضیلت کبیر و صغیر و متوسط کو محیط ہیں نہایت چھلکتے دریا ہیں اور چُنے ہوئے موتی،
اور رازوں کے خزانے اور آنکھیں روشن کرنے والے، اور حیران کو اللہ غفار کی عطاؤں کی طرف پلٹانے والے قادر مطلق
کی کشائشیں ہیں، اور محتاجوں کے توشے، تمام کمالات کے سمندر اونھیں میں جا کر ملتے ہیں، اور سب خوبیوں کی نہریں
اونھیں میں جمع ہیں، باریکیوں کے خزانے ہیں، اور تمام حقائق کے روشن بیان، اور خوشنما صاف شفاف سمندر کہ ہر
فوقیت والی نہر اونھیں سے مدد لیتی ہے، اونھیں میں آرزو ہے، اور اونھیں کے سبب باقی سب سے بے نیازی،

فیہ المنیۃ ؎ وبہ الغنیۃ ؎ ومراقی الفلاح ؎ وامداد الفتاح ؎ وایضاح الاصلاح ؎ ونور
الایضاح ؎ وکشف المضمرات ؎ وحل المشکلات ؎ والدر المنتقی ؎ وینابیع المبتغی ؎ و
تنویر البصائر ؎ وزواھر الجواھر ؎ البدائع النوادر ؎ المنزہ وجوباً عن الاشباہ والنظائر ؎
مغنی السائلین ؎ ونصاب المساکین ؎ الحاوی القدسی ؎ لکل کمال قدسی وانسی ؎ الکافی الوافی
الشافی ؎ المصفی المصطفی المستصفی المجتبی المنتقی الصافی ؎ عمدۃ النوازل ؎ وانفع
الوسائل ؎ لاسعاف السائل ؎ بعیون المسائل ؎ عمدۃ الاواخر وخلاصۃ الاوائل ؎ وعلیٰ اٰلہٖ
وصحبہٖ ؎ واھلہ وحزبہ ؎ مصابیح الدجی ؎ ومفاتیح الھدی ؎ لاسیما الشیخین الصاحبین ؎
الاٰخذین من الشریعۃ والحقیقۃ بکلا الطرفین ؎ والختنین الکریمین ؎ کل منھما نور العین ؎
ومجمع البحرین ؎ وعلیٰ مجتھدی ملتہ ؎ وائمۃ امتہ ؎ خصوصاً الارکان الاربعۃ ؎
والانوار اللامعۃ ؎ وابنہ الاکرم ؎ الغوث الاعظم ؎ ذخیرۃ الاولیاء ؎ وتحفۃ الفقھاء ؎
وجامع الفصولین ؎ فصول الحقائق والشرع المھذب بکل زین ؎ وعلینا معھم ؎ وبھم ولھم ؎
یاارحم الرحمین ؎ اٰمین اٰمین ؎ والحمد للہ رب العٰلمین ؎

اور مراد پانے کے زینے اور تمام ابوابِ خیر کھولنے والے کی مدد، اور آراستگی کی روشنی، اور اوس روشنی کے لیے نور، اور غیبوں کا کھلنا، اور مشکلوں کا حل ہونا، اور چنا ہوا موتی، اور مراد کے چشمے، اور دلوں کی روشنیاں، اور نہایت چمکتے جواہر عجیب و نادر، وہ مثل و نظیر سے ایسے پاک ہیں کہ اُن کا مثل ممکن نہیں، سائلوں کو غنی فرمانے والے ہیں اور مسکینوں کی تونگری، ہر کمال ملکوتی و انسانی کے پاک جامع ہیں، تمام مہمات میں کافی ہیں، بھرپور بخشنے والے، سب بیماریوں سے شفا دینے والے، مصفی برگزیدہ پاکیزہ چُنے ہُوئے، سُتھرے صاف، سب سختیوں کی دقت کے لیے ساز و سامان ہیں، سائل کو نہایت عمدہ منہ مانگی مرادیں ملنے کے لیے سب سے زیادہ نفع بخش وسیلے ہیں، پچھلوں کے تکیہ گاہ اور اگلوں کے خلاصے، اور اُن کے آل و اصحاب اور ازواج و گروہ پر درود و سلام جو ظلمتوں کے چراغ اور ہدایت کی کُنجیاں ہیں، خصوصاً اسلام کے دونوں بزرگ مصطفیٰ کے دونوں یار کہ شریعت و حقیقت دونوں کناروں کے حاوی ہیں، اور دونوں کرم والے شادیوں کے سبب فرزندی اقدس سے مشرف کہ اُن میں ہر ایک آنکھ کی روشنی اور دونوں سمندروں کا مجمع ہے، اور اُن کے دین کے مجتہد و اُن کی اُمت کے اماموں پر خصوصاً شریعت کے چاروں رکن چمکتے نور، اور اُن کے نہایت کریم بیٹے غوثِ اعظم پر کہ اولیا کے لیے ذخیرہ ہیں، اور فقہا کے لیے تحفہ، اور حقیقت اور وہ شریعت کہ ہر زینت سے آراستہ ہے دونوں کی فصول کے جامع، اور ہم سب پر اُن کے ساتھ ان کے صدقہ میں اُن کے طفیل اے سب مہربانوں سے بڑھ کر مہربان سُن لے قبول کر۔

صفة الكتاب

اما بعد فهذه بحمد الله ❊ ورفد الله ❊ وعون الله ❊ وصون الله ❊ تبارك الله ❊ و
بارك الله ❊ ماشاء الله ❊ لا قوة الا بالله ❊ وحسبنا الله ونعم الوكيل ❊ نعم المولىٰ ونعم
النصير ❊ جنات عالية ❊ قطوفها دانية ❊ فيها سرر مرفوعة ❊ واكواب موضوعة ❊ ونمارق
مصفوفة ❊ وزرابی مبثوثة ❊ من مسائل الدين الحنيفی ❊ والفقه الحنفی ❊ تجد فيها ان
شاء الله عينا جارية من عيون تحقيقات السلف الكرام ❊ مع رفرف خضر وعبقری
حسان من تمهيدات الخلف الاعلام ❊ وعرائس نفائس كانهن الياقوت والمرجان ❊ لم
يطمثهن قبلی انس ولا جان ❊ من احكام حوادث جديدة ❊ وتحقيقات مديدة ❊ و
تنقيحات سديدة ❊ وتدقيقات مجيدة ❊ وتوثيقات فريدة ❊ واحكام الاحكام ❊ والنقض
والابرام ❊ ما الهمنی الملك العلام ❊ ببركة خدمة علوم الاعلام ❊ مع الوف التبری ❊
من حولی وقدری ❊ وصنوف الالتجاء الی الحول العظيم ❊ والطول القديم ❊ والف الف
شهادة ان لا حول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم ❊ وما ابرئ نفسی ان النفس لكثيرة الخطا ❊

بعد ازاں یہ اللہ کی حمد اللہ کی عطا اللہ کی مدد اللہ کی حفاظت سے (بڑی برکت والا ہے اللہ، اور برکت دے اللہ، جو چاہے اللہ، قوت نہیں مگر منجانب اللہ، ہمیں اللہ کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا، کیا اچھا مولا اور کیا اچھا مددگار) بلند باغ ہیں جن کے انگوروں کے گچھے بوجہ کے سبب جُھک کر نزدیک آگئے ہیں اُن میں بلند تخت ہیں، اور رکھے ہوئے کوزے، اور قالینوں کی قطاریں، اور جا بجا رکھی ہوئی مسندیں دین ابراہیمی اور فقہ حنفی کے مسائل سے، اللہ چاہے تو تو اس میں بہتا چشمہ پائے گا اگلے کریموں کی عمدہ تحقیقات سے اور اُن کے ساتھ سبز غالیچے، اور منقش رنگین خوب صورت فرش پچھلے مشاہیر کی آرائشوں سے، اور ستھری دُلھنیں گویا وہ یاقوت و مرجان ہیں جن کو مجھ سے پہلے کسی آدمی یا جن نے ہاتھ نہ لگایا، نو پیدا چیزوں کے احکام اور مفصل تحقیقوں اور صحیح تنقیحوں اور شاندار تدقیقوں اور یکتا تائیدوں اور احکام کی مضبوطیوں اور اعتراضوں جوابوں سے جو بڑے علم والے بادشاہ نے مجھے الہام کیے علوم اکابر کی خدمت گاری کی برکت سے، یہ جو میں کہہ رہا ہوں اس کے ساتھ ہزاروں بیزاریاں ہیں اپنی قوت وطاقت سے اور قسم قسم کی التجائیں ہیں عظمت والی قوت اور ازلی فضل ومنت کی طرف، اور ہزار ہزار گواہیاں ہیں کہ قوت وقدرت نہیں مگر اللہ غالب عظمت والے کی عطا سے اور میں اپنے نفس کو بری نہیں بتانا

الی الزلة والخطاء فکیف مثلی ؛ فی ظلمی وجهلی ؛ وقلة الطاعة ؛ وذلة البضاعة ؛ و کثرة الذنوب ؛ وسورة العیوب ؛ ولکن اللّٰہ یفعل ما یرید ؛ فضله اوسع ولدیه المزید لیس علی اللّٰہ بمستنکر ؛ ان یلحق العاجز بالقادر ؛ فما کان فیها من الصواب ؛ وهو الرجاء من الوهاب ؛ فمن ربی وحده وانا احمده علیه ؛ وما کان فیها من الخطأ فمنی ومن الشیطان وانا اعوذ بربی واعود الیه ؛ اَلَا وَاَنَا احمدُ رِضًا لربّی ؛ وهو حسبی ؛ ان لم یخطر ببالی قط انی من العلماء ؛ او زمرة الفقهاء ؛ او ان لی بجنب الائمة مقالا ؛ او فی الحُکم و الحِکَم معهم مجالا ؛ وانما انا منتم الیهم ؛ متطفل علیهم ؛ فعنهم اٰخذ ومنهم استفیض ؛ ومنهم یفیض علیّ ما یفیض ؛ فببرکة هذا فتح المولی علیّ الابواب ؛ ویسرا لاسباب وهدی للصواب ؛ ان شاء اللّٰہ فی کل باب ؛ وانا اعرف حیث یحل للمقلد ان یقول اقول ؛ ففی میدانی احول ؛ والیه احول ؛ وما عونی وصونی الا باللّٰہ ثم بالرسول ؛ ثم بالسادة القادة الفحول ؛ علیه وعلیهم صلوات لا تزول ؛ فهاك بحمد اللّٰہ تعالیٰ جناتٍ لاولی الالباب ؛

بیشک نفس لغزش وخطا کی طرف بکثرت گامزن ہوتا ہے تو اس کا کیا پُوچھنا جو مجھ جیسا ہو میرے ظلم وجہل وکمی طاعت وخواری مایہ وکثرت گناہ اور غلبۂ عیوب میں مگر ہے یہ کہ اللہ جو چاہے کرتا ہے اس کا فضل بڑی گنجائش والا اور اس کے پاس زیادہ ہے، اللہ سے کچھ دُور نہیں کہ عاجز کو قادر سے ملادے، تو جو کچھ ان میں ٹھیک ہے (اور بڑے بخشنے والے سے اسی کی امید ہے) وہ صرف میرے رب کی طرف سے ہے اور میں اس پر اس کی حمد کرتا ہوں اور جو غلطی ہو وہ مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے، اور میں اپنے رب کی پناہ مانگتا اور اسی کی طرف رجوع لاتا ہوں ہاں ہاں میں اپنے رب کی رضا کے لیے اس کی حمد کرتا ہُوں (اور وہ مجھے کافی ہے) کہ کبھی میرے دل میں یہ خطرہ نہ گزرا کہ میں عالم ہوں یا فقہا کے گروہ سے ہوں یا اماموں کے مقابل مجھے کوئی لفظ کہنا پہنچتا ہے یا حکم وحکمت شرع میں مجھے ان کے ساتھ کچھ مجال ہے میں تو اُن کا نام لیوا ہوں اور ان کا طفیلی انھیں سے لیتا اور فائدے پاتا ہوں مجھ پر جو فیض آتا ہے انھیں سے آتا ہے۔ اس کی برکت سے مولا نے مجھ پر دروازے کھول دیے اور اسباب آسان کیے اور خدا چاہے تو ہر مسئلہ میں حق کی طرف ہدایت فرمائے اور میں پہچانتا ہُوں کہ مقلد کو کس جگہ اقول کہنا روا ہے تو میں اپنی ہی میدان میں جولان کرتا اور اُسی کی طرف پھرتا ہوں اور میری مدد اور میری حفاظت نہیں مگر اللہ سے پھر نبی سے پھر ہمارے اماموں سرداروں مردانِ میدانِ علم سے نبی پر اور ان پر وہ درودیں کہ کبھی زائل نہ ہوں تو تو اللہ تعالیٰ کے شکر کے ساتھ وہ بہشتیں لے جن کے دروازے عقل والوں کے لیے کشادہ ہیں یہاں تک کہ جب وہ اُن تک آئے اور

مفتحة لهم الابواب ÷ حتی اذا جاؤها و فتحت ابوابها وقال لهم خزنتها سلٰم علیکم
طبتم فادخلوها اٰمنین ÷ ومن کِرا رِکرُ ومر ریاضها مجتنین ÷ ومن بلال زُلال حیاضها
مرتوین ÷ وفی ظلال جلال غیاضها ساکنین ÷ فقد رتبت علی الکتب والابواب ÷ فسهل التناول
وحق التداول بین الاصحاب ÷ وستراها محذوفة التکرار ÷ محفوظة الذمار ÷ عن الاکثار
والاکبار ÷ بنقل فتاوٰی بنی الاعصار ÷ بل ما هی من فتاوی الفقیر ÷ الا النصف او ازید بیسیر ÷
اوقل الثلث والثلث کثیر ÷ وذٰلك ان سیّدی وابی ÷ وظل رحمة ربّی ÷ ختام المحققین و
امام المدققین ÷ ماحی الفتن ÷ وحامی السنن ÷ سیدنا ومولٰینا المولوی **محمد نقی علیخان**
القادری البرکاتی ÷ امطرالله تعالٰی علٰی مرقده الکریم شاٰبیب رضوانه فی الحاضر والاٰتی ÷
اقامنی فی الافتاء للرابع عشر ÷ من شعبان الخیر والبُشر ÷ سنہ ۱۲۸۶ ست وثمانین والف
ومائتین ÷ من هجرة سید الثقلین ÷ علیه وعلٰی اٰله الصلوات من رب المشرقین ÷ ولم
تتم لی اذ ذاك اربعة عشر عاما من العُمُر ÷ لان ولادتی عاشر شوالِ سنہ ۱۲۷۲ اثنتین و

ان کے دروازے کھولے گئے اور ان سے اون بہشتوں کے خزانچیوں نے کہا تم پر سلامتی تم خوش رہو ان
جنتوں میں آؤ امن پاتے، اور ان کے باغوں کے معزز انگور چنتے، اور ان کے حوضوں کے نتھرے پانیوں سے سیراب
ہوتے، اور ان کے گنجان درختوں کے سایۂ عزت میں راحت لیتے اس وقت اُن اربابِ دانش کی خوشی بیان
سے باہر ہے، بات یہ ہے کہ یہ فتاوٰے فقہ کی کتابوں اور بابوں پر مرتب کردیے گئے ہیں تو ان سے مسئلہ نکالنا
آسان اور احباب میں اُن کا دست بدست دورہ رکھنا سزاوار رہوا، اور عنقریب تو انھیں دیکھے گا کہ مکرر
فتوے اون میں نہیں اُن کی حریم اس سے محفوظ رکھی گئی ہے کہ اور اہل زمانہ کے فتوے نقل کرکے گنتی اور کتاب کا
حجم بڑھائیں بلکہ اُن میں خود میرے ہی فتوے پورے درج نہ ہو پائے آدھے ہوں گے یا کچھ زیادہ یا تہائی کم
ہوگئے اور تہائی بہت ہوتی ہے، اور اُس کا سبب یہ ہے کہ میرے آقا اور والد سایۂ رحمت الٰہی خاتمۂ محققین
امام مدققین، فتنوں کے مٹانے والے، سُنتوں کی حمایت فرمانے والے، ہمارے سردار و مولٰی حضرت مولوی محمد نقی علیخان
صاحب قادری برکاتی نے (کہ اللہ عزوجل اُن کے مرقد کریم پر اب سے ہمیشہ تک اپنی رضا کے مینھ برسائے)
مجھے چار دہم شعبان خیر و بشارت کو فتوے لکھنے پر مامور فرمایا جب کہ سیّد عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت سے
۱۲۸۶ سنہ سال تھے اور اس وقت میری عمر کے چودہ برس پورے نہ ہوتے تھے کہ میری پیدائش ہجرت کے
پاکیزہ روشن برسوں سے دہم شوال ۱۲۷۲ سنہ میں ہے تو میں نے فتوے دینا شروع کیا اور جہاں میں غلطی کرتا حضرت

سبعین من سنی الهجرة الاطائب الغر ÷ فجعلت اُفتی ÷ ویهدینی قدس سره فیما اُخطی ÷
فبعد سبع سنین اذن لی ÷ عطر الله تعالیٰ مرقده النقی العلی ÷ ان اُفتی واعطی ولا اعرض
علیه ÷ ولکن لم اجترئ بذلک حتی قبضه الرحمٰن الیه ÷ سلخ ذی القعده عام سبع وتسعین ÷ ۱۲۹۷
فلم الق بالی الی جمع ما افتیت فی تلک السنین ÷ فحوا ثنتی عشرة سنة ÷ قرنا کاملا فی الازمنة ÷
وبعد ذلک ان اتی السؤال من بلاد قریبة دانیة ÷ وممالک بعیدة قاصیة ÷ عشر مرات
فصاعدا ÷ لم اثبت فی الکتاب الاجوابا واحدا ÷ الا لفائدة ÷ او عائدة زائدة ÷ او طروّ
نسیان ÷ وقلما یسلم منه انسان ÷ ومع فوات الکثیرة ورم الاختصار ÷ قد بلغت
الی الان سبع مجلدات کبار ÷ کل مجلد ما بین سبعین ÷ کراسا کبیرا الی ثمانین ÷ والان
هی فی ازدیاد ÷ الی مایشاء الکریم الجواد فاستثقل الاحباب حجم المجلدات وجزؤها
علی اثنی عشر ÷ وما یرزق المولی من بعد ذلک فسیکون ذیلا بعونه الاکبر ÷ وسمیتها
بالعطایا النبویة ÷ فی الفتاوی الرضویة ÷ جعلها الله ÷ وسیلة لرضاه ÷ ونافعة
فی الدارین لی ولعباده ÷ وجودا جائدا علی جمیع بلاده ÷ واهب واهب المراد قبول

قدس سرہٗ اصلاح فرماتے اللہ عزوجل اُن کے مرقد پاکیزہ بلند کو معطر فرمائے، سات برس کے بعد مجھے اذن فرمادیا
کہ اب فتوے لکھوں اور بغیر حضور کو سنائے سائلوں کو بھیج دیا کروں مگر میں نے اس پر جرأت نہ کی یہاں تک کہ
رحمٰن عزوجل نے حضرت والا کو سلخ ذی القعدہ ۱۲۹۷ھ میں اپنے پاس بلالیا تو ان برسوں میں جو فتوے تقریباً
ایک قرن کامل یعنی بارہ سال تک لکھے اُن کے جمع کرنے کا خیال نہ آیا اور اُس کے بعد پاس پاس کے شہروں
اور دُور دراز کے ملکوں سے اگر سوال دس یا زیادہ بار آیا تو کتاب میں ایک ہی بار کا جواب درج کیا مگر کسی فائدے
یا زیادہ نفع کے لیے یا بھول کر کہ آدمی بھول سے کم خالی ہوتا ہے، اور باآنکہ اتنے کثیر فتاوے جاتے رہے اور
باقیوں میں اس قدر اختصار منظور رہا اب تک میرے فتاوے سات مجلد کبیر تک پہنچ گئے ہر جلد چودہ سو صفحہ
کلاں سے سولہ سو کے اندر تک اور ہنوز جہاں تک وہ جُود و کرم والا چاہے افزائش ہی ہے۔ پس احباب نے
مجلدات کا حجم بھاری دیکھ کر فتاوے کو بارہ جلدوں پر تقسیم کیا اور جو کچھ مولا تعالیٰ اس کے بعد عطا فرمائے گا وہ
اس کی مدد اکبر سے عنقریب ذیل فتاویٰ ہو جائے گا اور میں نے اس کا نام العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ
رکھا اللہ اُسے اپنی رضا کا وسیلہ بنائے اور دونوں جہان میں مجھے اور اپنے بندوں کو اس سے نفع پہنچائے
اور اُسے اپنے سب شہروں پر نفع رسانی کے لیے برسنے والا عظیم باران بنائے، مرادیں دینے والا، اُس

القبول ۞ عليها وصانها من كل لد ود جهول ۞ فقد عذت برب الفلق ۞ من شر ما خلق ۞ ومن شر حاسد اذا حسد ۞ ومن ضر حاقد اذا احقد ۞ اللهم من استعاذ بك فقد استعاذ بعظيم ۞ عزّ جارك وجل ثناؤ وجهك الكريم ۞ صل وسلم وبارك على هذا الحبيب الرؤف الرحيم ۞ وعلى اٰله وصحبه واوليائه وعلمائه بالوف التكريم ۞ واشهد ان لا اله الا الله وحدہٗ لاشريك له ۞ واشهد ان سيدنا ومولٰينا محمداً عبدہ ورسوله بالهدٰى ودين الحق ارسله ۞ صلى الله تعالىٰ وسلّم عليه ۞ وعلىٰ كل من هو مرضى لديه ۞ وعلىٰ كل مسلم ملتجئ اليه ۞ فى كل اٰن دائما ابدا ۞ ما لا يحصيه احد عددا اٰمين۔

پر قبول کی نسیم چلائے، اور ہر سخت جاہل جھگڑالو سے اسے بچائے۔ اس لیے کہ میں پروردگار صبح کی پناہ میں آیا اس کی تمام مخلوقات کے شر سے اور حاسد کی برائی سے جب وہ حسد کرے اور کینہ ور کے ضرر سے جب وہ کینہ رکھے، اے اللہ! جس نے تیری پناہ لی اُس نے بڑی عظمت والے کی پناہ لی، عزّت والا وہ ہے جسے تو پناہ بخشے تیری وجہ کریم کی تعریف کمال بزرگ ہے اس رافت ورحمت والے پیارے پر درود وسلام و برکت اتار اور ان کے آل واصحاب اور ان کے اولیاء وعلماء پر ہزاروں تعظیم کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، ایک اکیلا کوئی اس کا ساجھی نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے مالک ہمارے مولیٰ محمد اُس کے بندے اُس کے رسول ہیں کہ اُس نے اُنھیں رہنمائی اور سچے دین کے ساتھ بھیجا، اللہ تعالیٰ ان پر درود وسلام نازل فرمائے اور اُن سب پر جو اُن کو پسند ہیں اور ہر اُس مسلمان پر جو اُن کی طرف التجا لے جائے ہر آن میں ہمیشہ ہمیشہ اتنی کہ کوئی گن نہ سکے قبول فرما۔

○

سند الفقیر فی الفقہ المنیر مسلسلا بالحنفیۃ الکرام والمفتین والمصنّفین والمشائخ الاعلام

لہ بحمد اللہ تعالیٰ طرق کثیرۃ من اجلّہا انی **اروی**ہ عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی الحنفیۃ بمکۃ المحمیۃ مولٰینا الشیخ عبد الرحمٰن السراج ابن المفتی الاجل مولٰینا عبد اللہ السراج **عن** مفتی مکّۃ سیّدی جمال بن عبد اللہ بن عمر **عن** الشیخ الجلیل محمد عابد الانصاری المدنی **عن** الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین مزجاجی **عن** الشیخ عبد القادر بن خلیل **عن** الشیخ اسمٰعیل بن عبد اللہ الشہیر بعلی زادہ البخاری **عن** العارف باللہ تعالیٰ الشیخ عبد الغنی بن اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی (وھو صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) **عن** والدہ مؤلف شرح الدرر والغرر **عن** شیخین جلیلین احمد الشوبری وحسن الشرنبلالی محشی الدرر والغرر (وھو صاحب نور الایضاح وشرحیہ مراقی الفلاح وامداد الفتاح والتصانیف الملاح) بروایۃ الاول **عن** الشیخ عمر بن نجیم صاحب النھر الفائق والشمس الحانوتی صاحب الفتاوی والشیخ علی المقدسی شارح نظم الکنز وروایۃ الثانی **عن** الشیخ عبد اللہ النحریری والشیخ محمد بن عبد الرحمٰن المسیری والشیخ محمد بن احمد الحموی والشیخ احمد المحبی سبعتہم **عن** الشیخ احمد بن یونس الشلبی صاحب الفتاوی **عن** سری الدین عبد البر بن الشحنۃ شارح الوھبانیۃ **عن** الکمال بن الھمام (وھو المحقق حیث اطلق

الٰہی قبول کر فقہ روشن میں میری سند کہ معزز حنفیہ اور مشہور مفتیوں مصنفوں اماموں سے مسلسل ہے خدا کا شکر اس کے بہت سے طرق ہیں اُن میں نہایت عظمت والے طرق سے یہ ہے کہ میں فقہ روایت کرتا ہوں شمع حرم مفتی مکہ معظمہ مولانا عبد الرحمٰن سراج ابن مفتی اجل مولانا عبد اللہ سراج مکی سے وہ ستائیس واسطوں سے امام اعظم تک، وہ چار واسطوں سے حضور پُر نور سید المرسلین تک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

صاحب فتح القدیر **عن** السراج قارئ الهدایة **عن** علاء الدین السیرافی[1] **عن** السید جلال الدین[2] الخبازی شارح الهدایة **عن** الشیخ عبد العزیز البخاری صاحب الکشف و التحقیق **عن** جلال الدین کبیر **عن** الامام عبد الستار بن محمد الکردری **عن** الامام برهان الدین

---

[1] هکذا هو فی روایاتی بالفاء وهو الاشهر ویقال سیرامی بالمیم وهو الواقع فی فتح القدیر و الطحطاوی و رد المحتار وسیراف بالفاء کشیراز بلدة بفارس علی ساحل البحر مما یلی کرمان منها ابو سعید النحوی المشهور وبالمیم مدینة بالروم منها النظام یحیی بن یوسف بن فهد النحوی تلمیذ التفتازانی ١٢ منه دام فیضه

[2] هکذا فی روایتی هذه و فی روایتی الاخری من طریق السراج الحانوتی عن ابراهیم الکرکی صاحب الفیض عن الشیخ محب الدین الاقصرائی عن قارئ الهدایة عن السیرافی بلفظ عن السید جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی عن عبد العزیز بن محمد بن احمد البخاری الخ والسید جلال الدین هذا هو صاحب الکفایة شرح الهدایة تلمیذ حسام الدین السغناقی صاحب النهایة اول شروح الهدایة والخبازی صاحب المغنی فی الاصول عمر بن محمد بن عمر هو ایضا شرح الهدایة وکلاهما من تلامذة صاحب الکشف و التحقیق، واللہ تعالیٰ اعلم ١٢ منه دام فیضه

میری روایات میں اسی طرح ہے فا کے ساتھ اور یہی زیادہ مشہور ہے، سیرامی بھی کہا جاتا ہے جیسے کہ فتح القدیر طحطاوی اور رد المحتار میں ہے۔ سیراف فا کے ساتھ، شیراز کے وزن پر فارس میں سمندر کے کنارے، کرمان کے پاس ایک گاؤں ہے۔ مشہور نحوی ابو سعید یہیں کے رہنے والے تھے، اور میم کے ساتھ (سیرام) روم کا ایک شہر ہے، علامہ تفتازانی کے شاگرد نظام یحییٰ بن یوسف بن فہد نحوی اسی جگہ کے رہنے والے تھے۔

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور میری دوسری روایت یہ ہے کہ سراج حانوتی نے روایت کی صاحب الفیض براہیم کرکی سے، انہوں نے شیخ محب الدین اقصرائی سے، انہوں نے قاری الہدایہ سے، انہوں نے سیرافی سے، ان کے الفاظ یہ ہیں: میں روایت کرتا ہوں سید جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی سے، وہ عبد العزیز بن محمد بن احمد بخاری سے الخ یہ سید جلال الدین صاحب کفایہ، شرح ہدایہ ہیں، اور ہدایہ کے پہلے شارح حسام الدین سغناقی صاحب نہایہ کے شاگرد ہیں اور خبازی علم اصول کی کتاب المغنی کے مصنف، عمرو بن محمد بن عمرو ہیں، انہوں نے بھی ہدایہ کی شرح لکھی ہے اور یہ دونوں صاحب الکشف و التحقیق (علامہ عبد العزیز بخاری) کے شاگرد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب الهداية عن الامام فخر الاسلام البزدوی عن[1] شمس الائمة الحلوانی عن القاضی ابی علی النسفی عن ابی بکر محمد بن الفضل البخاری عن الامام ابی عبد[2] الله السبزمونی

---

[1] هکذا هو فی روایتی ووقع فی اسانید السید الطحطاوی والسید الشامی عن فخر الاسلام وعن شمس الائمة السرخسی عن شمس الائمة الحلوانی الخ اقول وهذا من المزید فی متصل الاسانید فان الامام فخر الاسلام قد اخذ عن شمس الائمة الحلوانی بلا واسطة قال الذهبی فی سیر اعلام النبلاء فی ترجمة الامام الحلوانی اخذ عنه شمس الائمة السرخسی وفخر الاسلام البزدوی واخوه صدر الاسلام الخ وارخ وفاته ببخارا سنة ٤٥٦ اربعمائة وست وخمسین ووفاة فخر الاسلام بکش فی رجب سنة ٤٨٢ اربعمائة واثنتین وثمانین قال وولد فی حدود سنة ٤٠٠ اربعمائة فیکون عمره عند وفاة الحلوانی نحو ست وخمسین سنة ۔١٢ منه دام فیضه

[2] هکذا هو فی روایتی هذه وکذا فی سند الطحطاوی والشامی وثبت شیخ الشامی والمشهور ان کنیته ابو محمد واسمه عبد الله بن محمد وهو الواقع فی روایتی الاخری من طریق عز الدین احمد بن المظفر وعبد العزیز المذکور البخاری کلیهما عن حافظ الدین البخاری عن شمس الائمة الکردری

میری روایت میں اسی طرح ہے، سید طحطاوی اور سید شامی کی سندوں میں ہے: فخر الاسلام روایت کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی سے اور وہ شمس الائمہ حلوانی سے الخ میں کہتا ہوں کہ یہ سند متصل میں اضافہ ہے کیونکہ امام فخر الاسلام نے علم فقہ شمس الائمہ حلوانی سے بلا واسطہ حاصل کیا ہے۔ علامہ ذہبی "سیر اعلام النبلاء" میں امام حلوانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ان سے شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور ان کے بھائی صدر الاسلام نے علم حاصل کیا (سیر اعلام النبلاء)۔ ذہبی نے بیان کیا کہ سنہ ۴۵۶ھ میں ان کا وصال بخارا میں ہوا، اور فخر الاسلام کا وصال ماہ رجب سنہ ۴۸۲ھ میں کش میں ہوا، انہوں نے یہ بھی کہا کہ فخر الاسلام کی پیدائش سنہ ۴۰۰ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس طرح شمس الائمہ کے وصال کے وقت ان کی عمر چھپن (۵۶ برس) ہوگی۔

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور اسی طرح علامہ طحطاوی اور شامی کی سند اور علامہ شامی کے شیخ کی تحریر میں ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ابو محمد اور نام عبد اللہ بن محمد ہے، اور یہی میری دوسری روایت میں واقع ہے جو عز الدین احمد بن مظفر اور عبد العزیز بخاری (جو پہلی روایت میں مذکور رہیں) سے مروی ہے، وہ دونوں حافظ الدین بخاری سے، وہ شمس الائمہ کردری سے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عن عبد اللہ بن ابی حفص البخاری **عن** ابیہ احمد بن حفص (وھو الامام الشہیر بابی حفص الکبیر) **عن** الامام الحجۃ ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی **عن** الامام الاعظم ابی حنیفۃ **عن** حماد **عن** ابراھیم **عن** علقمۃ والاسود **عن** عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ **عن** النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

○

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عن بدر الائمۃ عمر الورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمٰن الکہانی عن فخر القضاۃ الارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام ابی زید الدبوسی عن الاستاذ ابی جعفر الاستروشنی عن ابی الحسن علی النسفی عن الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب السبذمونی الحارثی الخ فلعل لہ کنیتین ابو محمد وابو عبد اللہ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ

وہ بدر الائمہ عمر ورسکی سے، وہ امام رکن الدین عبد الرحمٰن کہانی سے، وہ فخر القضاۃ ارسابندی سے، وہ عماد الاسلام عبد الرحیم زوزنی سے، وہ قاضی امام ابو زید دبوسی سے، وہ استاد ابو جعفر استروشنی سے، وہ ابو الحسن علی نسفی سے، وہ امام فضلی سے روایت کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب سبذمونی حارثی نے بیان کیا الخ۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی دو کنیتیں ہوں: (۱) ابو محمد (۲) ابو عبد اللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رسالہ

اجلی الاعلام ان الفتوٰی مطلقا علی قول الامام

۱۳۳۴ھ

اس امر کی تحقیقِ عظیم کہ فتوٰی ہمیشہ قولِ امام پر ہے۔ (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم[ف۱] الحمد للہ الحفی، علی دینہ الحنفی، الذی ایدنا بائمۃ یقیمون الاود، ویدیمون المدد، باذن الجواد الصمد، وجعل من بینھم امامنا الاعظم کالقلب فی الجسد، والصلوۃ والسلام، علی الامام الاعظم للرسل الکرام، الذی جاءنا حقا من قولہ المأمون، [عہ] استفت قلبک وان افتاک المفتون،

بسم اللہ الرحمن الرحیم تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو اپنے دینِ حنیف (تمام ادیانِ باطلہ سے جدا) پر بے انتہا مہربان ہے جس نے ہمیں ایسے ائمہ عطا فرمائے جو کجی کو درست کرنے والے اور سخی، بے نیاز، خدا کے حکم سے مسلسل مدد فرمانے والے ہیں، جس نے ہمارے امام اعظم کو اماموں کے درمیان وہ مقام عطا فرمایا جو دل کو تمام جسم میں ہے، اور درود وسلام ہو رسل کرام کے

عہ جعل الامام الاعظم کالقلب ثم ذکر ھذا الحدیث استفت قلبک وان افتاک المفتون فاکرم بہ من براعۃ استھلال والحدیث رواہ الامام احمد والبخاری فی تاریخہ عن واصلۃ بن معبد الجھنی رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند حسن بلفظ استفت نفسک وروی احمد بسند صحیح عن ابی ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم البر ما سکنت الیہ النفس واطمان الیہ

اولاً امامِ اعظم کو دل کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر اس حدیث کا ذکر کیا (تو اپنے دل سے فتوٰی طلب کر خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوٰی دیتے رہیں) جسم میں دل کا ذکر ہے تو یہ براعۃ استہلال کا عمدہ ذکر ہے اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اپنی تاریخ میں واصلہ بن معبد جہنی سے سند حسن کے ساتھ استفت نفسک کا ذکر کیا ہے اور امام احمد نے ابو ثعلبہ خشنی سے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ نیکی یہ ہے کہ جس سے نفس کو سکون اور دل کو اطمینان (باقی برصفحہ آیندہ)

وعليهم وعلى اٰله وٰالهم وصحبه وصحبهم
وفئامه وفئامهم، الى يوم يدعى كل اناس
بامامهم، اٰمين اعلم رحمني الله تعالٰى واياك،
وتولى بفضله هداى وهداك، انه قال العلامة
المحقق البحر في صدر قضاء البحر بعد ما ذكر
تصحيح السراجية ان المفتي يفتي بقول
ابي حنيفة على الاطلاق[1] وتصحيح حاوی
القدسی اذا كان الامام فی جانب وهما فی جانب ان لاعتبار
لقوة المدرك[2] ما نصه فان قلت كيف جاز
للمشايخ الافتاء بغير قول الامام الاعظم
مع انهم مقلدون قلت قد اشكل على ذلك
مدة طويلة ولم ار فيه جوابا الا ما فهمته
الاٰن من كلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا[عه]

امام اعظم پر، جن کا ارشاد گرامی ہے تو اپنے دل سے فتوٰی
طلب کر خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوے دیتے رہیں، اور
آپ کے آل و اصحاب و تابعین اور تمام امتِ مسلمہ پر بھی درود وسلام ہو
اُس دن تک جس دن ہر جماعت کو اس کے امام کے
نام سے بُلایا جائے گا آمین، جاننا چاہئے اللہ مجھ پر
اور آپ پر رحم کرے اور مجھ کو اور آپ کو ہدایت دے،
علامہ محقق علی البحر نے بحر کی "قضاء" کی بحث کی ابتداً
میں پہلے سراجیہ کی اس تصحیح کو ذکر کیا کہ مفتی کو علی الاطلاق
ابوحنیفہ کے قول پر فتوی دینا چاہئے، اور حاوی نے
یہ تصحیح کی کہ اگر امام صاحب ایک طرف ہوں اور صاحبین
دوسری طرف ہوں، پھر فرمایا تو اعتبار مُدرک کی قوۃ کا ہے،
ان کی تصریح یہ ہے مشایخ کے لیے یہ کیونکر جائز ہوگا کہ وہ
امام ابوحنیفہ کے مقلد ہوتے ہوئے کسی دوسرے امام کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) القلب والاثم مالم تسكن
اليه النفس ولم يطمئن اليه القلب وان افتاك
المفتون اھ منه غفرله ۔م

عه قال الرملی هذا مروی عن ابی حنیفة
رضی الله تعالٰى عنه وكلامه هنا موهم ان
ذلك مروی عن المشايخ كما هو ظاهر من
سياقه اھ ۱۲

اقول ای حرف فی کلامه یوهم

حاصل ہو ———— اور برائی
یہ ہے کہ جس سے نفس کو سکون اور دل کو اطمینان
حاصل نہ ہو خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوے دیتے
رہیں۔ (ت)

رملی نے کہا یہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اور بحر کے
کلام سے وہم ہوتا ہے کہ یہ مشایخ سے مروی ہے
جیسا سیاق سے ظاہر ہے،

میں کہتا ہوں اس کے (باقی برصفحہ آئندہ)

۱؎ بحرالرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹
۲؎ ایضاً

انه لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا حتی یعلم من
این قلنا حتی نقل فی السراجیة ان هذا
سبب مخالفة عصام للامام وکان یفتی بخلاف
قوله کثیرا لانه لم یعلم الدلیل وکان یظهر له
دلیل غیره فیفتی به فاقول ان هذا الشرط
کان فی زمانهم اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ
کما فی القنیه وغیرها فیحل الافتاء بقول

قول پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ اشکال ایک طویل
عرصہ تک میرے ذہن میں رہا، میں اس کا جواب نہ
معلوم کرسکا مگر اب ان ائمہ کے کلام سے میرے ذہن
میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ اُنھوں نے ہمارے اصحاب سے
یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی شخص کو یہ جائز نہیں کہ وہ ہمارے
قول پر فتویٰ دے تا وقتیکہ اس کو یہ معلوم نہ ہوجائے کہ ہم نے
یہ قول کہاں سے اخذ کیا ہے، یہاں تک کہ سراجیہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) روایتہ عن المشایخ وای
سیاق یظهر انما جعل خلاف المشایخ لانهم
منهیون عن الافتاء بقول الاصحاب مالم
یعرفوا دلیلہ فهم منهیون لا ناهون اما الاصحاب
فنعم روی عنهم کما روی عن الامام رضی
الله تعالی عنهم فی مناقب الامام للامام الکردری
عن عاصم ابن یوسف لم یر مجلس انبل من مجلس
الامام وکان انبل اصحابه اربعة زفر وابویوسف
وعافیة واسد بن عمرو وقالوا لا یحل لاحد
ان یفتی بقولنا حتی یعلم من این قلنا ولا ان
یروی عنا شیئا لم یسمعه منا وفیها عن ابن
جبلة سمعت محمدا یقول لا یحل لاحد ان
یروی عن کتبنا الا ما سمع او یعلم مثل علمنا
۱۲ منه غفرلہ ۔ (م)

کلام میں کون سا حرف ہے جس سے وہم ہوتا ہے
کہ یہ مشایخ سے مروی ہے اور کس سیاق سے ظاہر ہے مشایخ
کا خلاف اس وجہ سے کیا ہے کہ جب تک وہ کسی دلیل
کو جان نہ لیں اصحاب کے قول پر فتویٰ دینے سے منع
کئے گئے ہیں وہ تو منع کئے گئے ہیں منع کرنے والے
نہیں ہاں اصحاب سے مروی ہے جیسے مناقب
کردری میں امام سے مروی ہے عاصم بن یوسف
سے کہ سب سے زیادہ بحث امام کی مجلس میں ہوتی تھی
سب سے زیادہ بحث کرنے والے چار اصحاب تھے
زفر، ابو یوسف، عافیہ اور اسد بن عمرو۔ وہ فرماتے
ہیں ہمارے قول پر فتویٰ دینا کسی کو روا نہیں جب تک
ہماری دلیل نہ جان لے اور نہ کچھ ہم سے روایت کرے
جب تک ہم سے سُن نہ لے اور اسی میں ابن جبلہ سے
کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ علیہ سے سُنا ہے وہ فرماتے
ہیں کہ کسی کو جائز نہیں کہ ہماری کتب سے روایت کرے مگر جو کچھ سُنا ہو یا ہماری طرح جانتا ہو
۱۲ منہ غفرلہ (ت)

الامام بل یجب وان لم نعلم من این قال وعلى[1]
هذا فما صححه فی الحاوی مبنی علی ذلك
الشرط وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام
فینتج من هذا انه یجب علینا الافتاء بقول
الامام وان افتی المشایخ بخلافه لانهم
انما افتوا بخلافه لفقد شرطه فی حقهم
وهو الوقوف علی دلیله واما نحن فلنا الافتاء
وان لم نقف علی دلیله وقد وقع للمحقق
ابن الهمام فی مواضع الرد علی المشایخ فی الافتاء
بقولهما بانه لا یعدل عن قوله الا لضعف دلیله
وهو قوی فی وقت العشاء لکونه الاحوط وفی
تکبیر التشریق فی آخر وقته الی آخرها ذکره فی
فتح القدیر لکن هو اهل للنظر فی الدلیل ومن
لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام
والمراد بالاهلیة هنا ان یکون عارفا ممیزا
بین الاقاویل له قدرة علی ترجیح بعضها علی
بعض اه وتعقبه العلامة ش فی شرح عقوده
بقوله لا یخفی علیك ما فی هذا الکلام من
عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشیه
الخیر الرملی بان قوله یجب علینا الافتاء
بقول الامام وان لم نعلم من این قال
مضاد لقول الامام لا یحل لاحد ان
یفتی بقولنا حتی یعلم من این قلنا اذ هو صریح
فی عدم جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد
فکیف یستدل به علی وجوبه فنقول ما یصدق

میں نقل کیا گیا ہے کہ اسی وجہ سے عصام نے امام ابو حنیفہ
کی مخالفت کی اور وہ بسا اوقات امام کے خلاف فتوی
دیا کرتے تھے، کیونکہ ان کو دلیل کا علم نہ ہوتا اور دوسروں
کی دلیل ان کو معلوم ہوتی تھی، وہ اس پر فتوی دیتے،
میں کہتا ہوں یہ شرط ان کے زمانہ میں تھی، اب ہمارے
زمانے میں صرف ان کے اقوال کو یاد کرلینا کافی ہے،
جیسا کہ قنیہ وغیرہا میں ہے امام کے قول پر فتوی دینا
حلال بلکہ واجب ہے اگرچہ اسکی دلیل معلوم نہو اس بنا پر جس چیز کی تصحیح
حاوی میں ہے وہ اسی شرط پر مبنی ہے، اور علمائے
اس امر کی تصحیح کی ہے کہ فتوی امام کے قول پر ہے،
اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں امام کے قول پر فتوی دینا
واجب ہے اگرچہ مشایخ اس کے خلاف فتوی دیں،
اس لیے کہ ان مشایخ نے امام کے قول کے خلاف اس
لیے فتوی دیا کہ ان کے حق میں اس کی شرط مفقود تھی
اور یہ ہمارے حق میں نہیں ہے، اور شرط یہی تھی کہ وہ
ابو حنیفہ کی دلیل پر مطلع ہو سکے، اور ہم خواہ دلیل
پر مطلع نہ ہوں ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر
فتوی دیں، ابن ہمام نے کئی مقامات پر مشایخ کی
تردید کی ہے کہ انہوں نے صاحبین کے قول پر فتوی
کیوں دیا، اور فرمایا کہ ان کے قول سے اس وقت
تک انحراف درست نہیں جب تک کہ اس دلیل کا ضعف
ظاہر نہ ہو، اور وہ عشاء کے وقت کے سلسلہ میں قوی ہے
کیونکہ وہی احوط ہے اور تکبیر تشریق میں اس کے آخری
وقت میں، الی آخرها ذکرہ فی فتح القدیر، مگر وہ
دلیل میں غور کرنے کی اہلیت رکھتے تھے، لیکن جو اہل نظر

۱- بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ۶/۲۶۹

من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة وانما هو حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا واعتبار هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف يجب علينا الافتاء بقول الامام وان افتى المشايخ بخلافه ونحن انما نحكي فتواهم لاغير فليتأمل انتهى وتوضيحه ان المشايخ اطلعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال واطلعوا على دليل اصحابه فيرجحون دليل اصحابه على دليله فيفتون به ولا يظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فانا نريهم قد شحنوا كتبهم بنصب الادلة ثم يقولون الفتوى على قول ابي يوسف مثلا وحيث لم نكن اهلا للنظر في الدليل ولم نصل الى رتبتهم في حصول شرائط التفريع والتاصيل فعلينا حكاية ما يقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذين نصبوا انفسهم لتقريره وتحريره باجتهادهم وانظر الى ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا الى ان قال فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا في حياتهم (و ق) فتاوى العلامة ابن الشلبي ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشايخ

نہ ہوں ان پر لازم ہے کہ وہ امام کے قول پر فتویٰ دیں، اور اہلیت سے یہاں یہ مراد ہے کہ وہ مختلف اقوال کی معرفت رکھتا ہو اور ان میں امتیاز کر سکتا ہو اور بعض کو بعض پر ترجیح دے سکتا ہو اھ، علامہ شامی نے شرح عقود میں اس پر تعاقب کیا ہے فرمایا ہے اس کلام میں جو بد نظمی ہے وہ مخفی نہ رہے، اسی لیے اس کے محشی خیر رملی نے اس پر اعتراض کیا ہے فرمایا کہ ان کا قول کہ ہم پر امام کے قول پر فتویٰ دینا لازم ہے خواہ ہمیں یہ علم نہ ہو کہ انھوں نے کہاں سے لیا، یہ خود امام کے اس قول کے خلاف ہے کہ کسی کو ہمارے قول پر اس وقت تک فتویٰ دینا حلال نہیں جب تک کہ اس کو یہ علم نہ ہو جائے کہ ہم نے یہ بات کہاں سے کہی ہے، یہ صریح ہے کہ مجتہد کے علاوہ کوئی اور فتوے نہیں دے سکتا ہے تو اس سے اس کے وجوب پر کیونکر استدلال کیا جا سکتا ہے، ہم کہتے ہیں جو نا اہل لوگوں سے صادر ہوتا ہے وہ فتویٰ ہی نہیں ہے وہ تو مجتہد کے قول کی حکایت ہے اس لحاظ سے غیر امام کے قول کی حکایت درست ہے، تو ہم پر امام کے قول کے مطابق خواہ مشایخ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو فتویٰ دینا کس طرح واجب ہوا؟ ہم تو ان کے فتاویٰ کو نقل کر رہے ہیں اور بس! فلیتأمل انتہی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مشایخ امام کی دلیل پر مطلع ہوئے اور انھیں پتا چل گیا کہ امام نے یہ بات کہاں سے کہی ہے، اور وہ ان کے

بان الفتوی علی قول غیرہ فلیس للقاضی ان
یحکم بقول غیر ابی حنیفة فی مسألة لم یرجح فیها
قول غیرہ و رجحوا فیها دلیل ابی حنیفة علی
دلیله فان حکم فیها فحکمه غیر ماض لیس له
غیر الانتقاض انتهی اھ[1] کلامه فی الرسالة
وذکر نحوہ فی رد المحتار من القضاء وزاد فی
منحة الخالق انت تری اصحاب المتون المعتمدة
قد یمشون علی غیر مذهب الامام واذا افتی
المشایخ بخلاف قوله لفقد الدلیل فی
حقهم فنحن نتبعهم اذ هم اعلم وکیف یقال
یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط
وقد اقررنا انه قد فقد الشرط ایضا فی حق المشایخ
فهل تراهم ارتکبوا منکرا والحاصل ان
الانصاف الذی یقبله الطبع السلیم ان
المفتی فی زماننا ینقل ما افتاه المشایخ وهو
الذی مشی علیه العلامة ابن الشلبی
فی فتاواہ حیث قال الاصل ان العمل علی
قول ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه ولذا
ترجح المشایخ دلیله فی الاغلب علی دلیل
من خالفه من اصحابه ویجیبون عما استدل
به مخالفه وهذا امارة العمل بقوله وان
لم یصرحوا بالفتوی علیه اذ الترجیح کصریح
التصحیح لان المرجوح طائح بمقابلة الراجح

اصحاب کی دلیل پر بھی مطلع ہوئے، اب کبھی وہ ان کے
اصحاب کی دلیل کو ان کی دلیل سے زیادہ وزنی پاتے
ہیں تو وہ اس کو ترجیح دے کر اس کے مطابق فتوٰی
دے دیتے ہیں، ان کے بارے میں یہ گمان تک نہیں
کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے امام کے قول سے اس لیے
انحراف کیا ہے کہ وہ ان کی دلیل پر مطلع نہ ہوئے۔ ہم
دیکھتے ہیں کہ ان حضرات کی کتب ادلّہ سے بھری پڑی
ہیں پھر ان دلائل کے بعد فرماتے ہیں کہ فتوی مثلاً ابو یوسف
کے قول پر ہے، اور چونکہ ہم دلیل میں غور کرنے کے اہل نہیں
ہیں اور ان کے مرتبہ تک نہیں پہنچ پائے ہیں، تفریع و
تاصیل کے شرائط ہم میں موجود نہیں تو ہم پر لازم ہے کہ
ہم ان کے اقوال کی حکایت کریں کیونکہ وہ مذہب کے
پیروکار رہیں انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس مذہب کی
تحریر و تقریر کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے ہم نے علامہ
قاسم کا جو قول ذکر کیا ہے اس پر غور کیجئے وہ فرماتے
ہیں مجتہدین نے مختلف اقوال میں غور و فکر کی اور ترجیح و
تصحیح کا سلسلہ جاری رکھا، پس ہم پر لازم ہے کہ
ہم راجح قول کی پیروی کریں اور اس پر عمل کریں، جیسا کہ
اگر وہ اپنی زندگی میں فتوی دیتے تو ہم پر لازم تھا کہ اس
پر عمل کریں (اور) علامہ ابن شلبی کے فتاوی میں ہے
کہ قاضی اور مفتی کو امام کے قول سے انحراف جائز نہیں،
ہاں اگر مشایخ میں سے کوئی اس امر کی تصریح کرے
کہ فتوی غیر کے قول پر ہے، تو اگر کسی مسئلہ میں غیر کا قول

---

[1] رسالہ من رسائل ابن عابدین شرح عقود رسم المفتی سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

وحينئذ فلا يعدل المفتي ولا القاضي عن
قوله الا اذا صرح الى اٰخر ما مر قال وهو الذي
مشى عليه الشيخ علاء الدين الحصكفي ايضا
في صدر شرحه على التنوير حيث قال واما
نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما
لو افتوا في حياتهم فان قلت قد يحكون
اقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون في التصحيح
قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير
العرف واحوال الناس وما هو الارفق وما
ظهر عليه التعامل وما قوي وجهه ولا يخلو
الوجود ممن يميز هذا حقيقة لا ظنا وعلى
من لم يميز ان يرجع لمن يميز لبراءة ذمته
اه والله تعالى اعلم اهـ[1]۔

راجح نہ ہو اور امام کی دلیل کو غیر کی دلیل پر ترجیح
حاصل ہو تو قاضی کو روا نہیں کہ وہ امام کے قول کے
علاوہ کسی اور کے قول پر فتویٰ دے، اور اگر وہ ایسا
حکم کرے تو اس کا حکم جاری نہ ہوگا' اور اس کو
ختم کر دینا لازم ہے اھ اور ردالمحتار کی کتاب القضا
میں بھی یہی مذکور ہے اور منحۃ الخالق میں اتنا اضافہ ہے
کہ آپ دیکھتے ہیں کہ اصحابِ متونِ معتمدہ مذہبِ امام
کے علاوہ کسی اور کے قول پر اس وقت فتویٰ دیتے ہیں
جبکہ مشایخ نے ان کے قول کے برعکس فتویٰ دیا ہو کیونکہ
ان کے حق میں دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا ہم ان کی
پیروی کریں گے کیونکہ وہ ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں
تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے
قول پر فتویٰ دیں اس لیے کہ شرط مفقود ہے؟ اور اس نے
یہ اقرار کیا ہے کہ مشایخ کے حق میں بھی شرط مفقود ہے

تو کیا تمہارے خیال میں انہوں نے کچھ برا کیا، حاصل کلام یہ ہے کہ طبع سلیم جو انصاف سے کہتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں مفتی کا کام صرف یہ ہے کہ جو ہمارے مشایخ نے لکھا ہے اس کو نقل کرے، علامہ ابن شلبی نے اپنے فتاوے میں یہی فرمایا ہے فرماتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ فتویٰ قولِ ابی حنیفہ پر ہو، یہی وجہ ہے کہ مشایخ آپ ہی کے قول کی ترجیح کے دلائل فراہم کرتے ہیں اور مخالفین نے جو کچھ ان کی بابت فرمایا ہے اس کا جواب دیتے ہیں، اور یہ اس امر کی علامت ہے کہ ان کے قول پر عمل ہے اگرچہ وہ اس امر کی تصریح نہ کریں کہ فتویٰ ابوحنیفہ کے قول پر ہے، کیونکہ ترجیح صریح تصحیح کی طرح ہے کہ راجح کے مقابل مرجوح کی کوئی حیثیت نہیں، ایسی صورت میں مفتی یا قاضی کو ابوحنیفہ کے قول سے عدول نہیں کرنا چاہئے مگر یہ کہ جب وہ تصریح کرے، آخر تک۔ فرمایا کہ یہی روش علامہ علاء الدین حصکفی نے شرح تنویر میں اختیار کی، فرمایا ہم تو ان کی ترجیح و تصحیح کی پیروی کرنے والے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مشایخ کبھی بلا ترجیح محض اقوال کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جس طرح انہوں نے عمل کیا ہے ہم کو بھی کرنا چاہئے

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ٦/٢٦٩

اس میں عُرف عام اور تبدیلیٔ زمانہ کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ کون سی صورت آسانی کی ہے اور کس پر تعامل ہے اور کس کی دلیل قوی ہے، اور ایسے لوگوں سے زمانہ خالی نہیں ہے جو ان امور میں حقیقی امتیاز کرسکیں نہ کہ محض ظن وتخمین سے اور جو لوگ خود امتیاز نہ کرسکیں وہ ایسے لوگوں سے مدد لیں جو امتیاز کرسکتے ہیں تاکہ وہ بری الذمہ ہوسکیں اھ واللہ تعالیٰ اعلم اھ(ت)

اقول وتلك شكاة ظاهر عنك عارها، ولنقدم لبيان الصواب مقدمات تكشف الحجاب **الاولى** ليس حكاية قول افتاء به فانا نحكى اقوالا خارجة عن المذهب ولا يتوهم احد انا نفتى بها انما الافتاء ان تعتمد على شئ وتبين لسائلك ان هذا حكم الشرع فى ما سألت وهذا لا يحل لاحد من دون ان يعرفه عن دليل شرعى والا كان جزافا وافتراء على الشرع ودخولا تحت قوله عزوجل ام تقولون على الله مالا تعلمون[1] وقوله تعالٰى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون[2] **الثانية** الدليل على وجهين اما تفصيلى ومعرفته خاصة باهل النظر والاجتهاد فان غيره وان علم دليل المجتهد فى مسألة لا يعلمه الا تقليدا كما يظهر مما بيناه فى رسالتنا المباركة ان شاء الله تعالى الفضل الموهبى فى معنى اذا صح الحديث فهو مذهبى فان قطع تلك المنازل التى بينا فيها لا يمكن الا المجتهد واشار الى بعض قليل منه فى عقود

میں کہتا ہوں یہ ایسی شکایت ہے جس کی عار تجھ سے ظاہر زائل ہونے والی ہے، اب ہم کچھ تمہیدی مقدمات بیان کرتے ہیں جن سے حق کی وضاحت میں آسانی ہو گی۔

پہلا مقدمہ کسی قول کی حکایت، اُس قول پر افتاء کے مترادف نہیں، کیونکہ ہم بہت سے ایسے اقوال بیان کرتے ہیں جو مذہب (ابی حنیفہ) سے الگ ہوتے ہیں، اور کوئی بھی نہیں سمجھتا ہے کہ ہم اِن اقوال پر فتوٰی دے رہے ہیں، افتاء کے معنی یہ ہیں کہ ہم کسی چیز پر اعتماد کریں اور سائل کو بتائیں کہ تم نے جو سوال کیا ہے اس میں شرع کا یہ حکم ہے اور یہ اسی کے لیے حلال ہے جو کسی چیز کو اس کی شرعی دلیل سے پہچانتا ہو، ورنہ یہ غلط ہوگا اور شریعت پر افتراء ہوگا، اور ایسا کرنے والا اللہ کے اس قول کا مصداق ہوگا "کیا تم اللہ پر وہ بات کہتے ہو جس کا تم کو علم نہیں۔ نیز فرمادیجئے کیا اللہ نے تمہیں اجازت دی ہے کہ تم اللہ پر افتراء باندھتے ہو"۔

دوسرا مقدمہ دلیل کی دو قسمیں، ایک تو تفصیلی ہے اور اس کی معرفت اہل نظر واجتہاد کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسرے حضرات اگر کسی مسئلہ میں مجتہد

---

[1] القرآن ۲/۸۰

[2] القرآن ۱۰/۵۹

رسم المفتی اذ نقل فیہا ان معرفۃ الدلیل انما تکون للمجتہد لتوقفہا علی معرفۃ سلامتہ من المعارض وھی متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد اما مجرد معرفۃ ان المجتہد اخذ الحکم الفلانی من الدلیل الفلانی فلا فائدۃ فیہا[1] اھ او اجمالی کقولہ سبحٰنہ فاسألوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون[2] وقولہ تعالٰی اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم[3] فانہم العلماء علی الاصح وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا سألوا اذ لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال[4] و عن ھذا نقول ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا شرعیا لکونہ عن دلیل شرعی انما ھو تقلید عرفی لعدم معرفتنا بالدلیل التفصیلی اما التقلید الحقیقی فلا مساغ لہ فی الشرع وھو المراد فی کل ما ورد فی ذم التقلید والجہال الضلال یلبسون علی العوام فیحملونہ علی التقلید العرفی الذی ھو فرض شرعی علی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد قال المدقق البہاری فی مسلم الثبوت التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجۃ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی

کی دلیل جانیں گے بھی تو بطور تقلید جانیں گے، جیسا کہ ہم نے اس کو اپنے رسالہ مبارک "الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی" میں وضاحت سے بیان کر دیا ہے کیونکہ جو منازل ہم نے اس میں بیان کی ہیں اُن کو طے کرنا مجتہد کے سوا اور کسی کے بس کا روگ نہیں، اس کا کچھ حصہ عقود رسم المفتی میں بیان کیا ہے، اس میں بیان کیا ہے کہ دلیل کی معرفت مجتہد ہی کو حاصل ہوتی ہے، کیونکہ دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ وہ دوسرے دلائل سے متعارض نہ ہو، اور یہ چیز اسی وقت معلوم ہو سکتی ہے جب آدمی تمام دلائل کا استقراء، تتبع اور تلاش کرے اور یہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے، صرف اتنی بات کا جان لینا کہ فلاں مجتہد نے یہ حکم فلاں دلیل سے حاصل کیا ہے تو اس میں کچھ فائدہ نہیں اھ یا اجمالی ہو گی جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے "تو تم اہلِ علم سے دریافت کرو اگر تم نہ جانتے ہو" اور فرمانِ الٰہی "اطاعت کرو تم اللہ کی اور اطاعت کرو رسول اور صاحبانِ امر کی"۔ کیونکہ اصح قول کے مطابق اولو الامر سے مراد علماء ہیں، نیز حضور کا ارشاد ہے "جب ان کو معلوم نہ تھا تو انہوں نے دریافت کیوں نہ کیا، کیونکہ جہل کی بیماری کی شفاء سوال کرنے میں ہے"، اور یہی وجہ ہے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا اپنے امام کے اقوال کو قبول کرنا شرعی تقلید

---

[1] رسالہ شرح عقود من مجموعہ رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰

[2] القرآن ۱۶/۴۳

[3] القرآن ۴/۵۹

[4] سنن ابی داؤد باب المجدور یتیمم مجتبائی دہلی ۱/۴۹

عليه وسلم او الى الاجماع ليس منه وكذا العامی الى المفتى والقاضى الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما لكن العرف على ان العامی مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين[1] وشرحه المولى بحر العلوم فى فواتح الرحموت هكذا (التقليد العمل بقول الغير من غير حجة) متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد دليله وحجته (كاخذ العامی) من المجتهد (و) اخذ (المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبى عليه) واله واصحابه (الصلوٰة والسلام او الى الاجماع ليس منه) فانه رجوع الى الدليل (وكذا) رجوع (العامی الى المفتى والقاضى الى العدول) ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل بما اخذوا بعده تقليدا (لايجاب النص ذلك عليهما) فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط (لكن العرف) دل (على ان العامی مقلد للمجتهد) بالرجوع اليه (قال الامام) امام الحرمين (وعليه معظم الاصوليين) وهو المشتهر المعتمد عليه[2] اه

نہیں ہے، کیونکہ یہ دلیل شرعی سے ہے، یہ تو محض عرف کے اعتبار سے تقلید ہے، کیونکہ ہمیں تفصیلی دلیل کا علم نہیں، اور تقلید حقیقی کا تو شریعت میں کوئی جواز نہیں اور جن روایت میں جاہلوں اور گمراہوں کی تقلید کی مذمت کی گئی ہے وہ یہی ہے، گمراہ لوگ عوام کو دھوکا دے کر اس کو تقلید عُرفی پر محمول کرتے ہیں جو ہر اس شخص پر فرض ہے جو مرتبۂ اجتہاد پر فائز نہ ہو، مدقق بہاری نے مسلم الثبوت میں فرمایا "تقلید غیر کے قول پر بلا حجت عمل کا نام ہے جیسے عام آدمی کا عام اور مجتہد کا مجتہد سے کچھ حاصل کرنا، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے، اسی طرح عام آدمی کا مفتی سے رجوع کرنا اور قاضی کا عادل گواہوں کی طرف رجوع کرنا" کیونکہ یہ نص نے ان پر واجب کیا ہے، مگر عرف میں یہ ہے کہ عام شخص مجتہد کا مقلد ہے، امام نے فرمایا اصولیوں کی بڑی تعداد اسی پر ہے اھ بحر العلوم نے فواتح الرحموت میں اس کی شرح اس طرح کی ہے (تقلید غیر کے قول پر بلا حجت عمل کرنا ہے) اس کا تعلق عمل سے ہے اور حجت سے مراد ادلّۂ اربعہ ہیں، ورنہ تو قول مجتہد بھی اس کی دلیل اور حجت ہے (جیسے عام آدمی) مجتہد کا قول قبول کرے (اور) مجتہد اپنی ہی طرح کسی اور مجتہد سے لے

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں کیونکہ یہ دلیل کی طرف رجوع ہے (اور اسی طرح) رجوع (عام آدمی کا مفتی کی طرف اور قاضی کا عادل گواہوں کی طرف) یہ تقلید نہیں اگرچہ اس پر

---

[1] مسلم الثبوت فصل التقلید مطبع انصاری دہلی ص ۲۸۹

[2] فواتح الرحموت " مطبعۂ امیریہ بولاق مصر ۲/۴۰۰

اس کے بعد عمل کرنا تقلید ہے (کیونکہ اُن پر یہ چیز نص نے واجب کی ہے) یہ حُجت پر عمل ہے قول غیر پر عمل نہیں ہے (لیکن عُرف) دلالت کرتی ہے (کہ عام آدمی مجتہد کا مقلد ہے) کہ ان کی طرف رجوع کرتا ہے (امام نے فرمایا) یعنی امام الحرمین نے (کہ اسی پر اصولیوں کی بڑی جماعت ہے اور یہی مشہور و معتمد ہے اھ ت

اقول فیہ نظر من وجوہ **فاولا** لافرق فی الحکم بین الاخذ والرجوع حیث لا رجوع الا للاخذ اذ لم یوجبہ الشرع الا لہ ولو سأل العامی امامہ ولم یعمل بہ کان عابثا متلاعبا والشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم یکن الرجوع تقلیدا لوجوبہ بالنص لم یکن الاخذ ایضا من التقلید قطعا لوجوبہ بعین النص **وثانیا**[۲] الآیۃ الاولی اوجبت الرجوع والثانیۃ الاخذ فطاح الفرق **وثالثا**[۳] حیث اتحد مآل الرجوع والاخذ فعلی تقریر الشارح یتناقض قولہ التقلید اخذ العامی من المجتہد وقولہ لیس منہ رجوع العامی الی المفتی فان المفتی ھو المجتہد کما فی المتن متصلا بما مر **ورابعا**[۴] ان ارید بحجۃ من الاربع التفصیلیۃ اعنی الخاصۃ بالجزئیۃ النازلۃ بطل قولہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم او الاجماع لیس منہ فانہ لایکون عن ادراک الدلیل التفصیلی وان ارید الاجمالیۃ کالعمومات الشرعیۃ بطل جعلہ اخذ العامی عن المجتہد تقلیدا فانہ ایضا عن دلیل شرعی **وخامسا**[۵] اذ قد حکم اولا ان اخذ العامی عن المجتہد تقلید فما

میں کہتا ہُوں اس پر کئی اعتراضات ہیں:

اوّل اس میں کوئی فرق نہیں کہ لیا جائے یا رجوع کیا جائے، کہ رجوع تو اخذ ہی کے لیے ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے اِس کو اخذ ہی کے لیے ضروری قرار دیا ہے، اور اگر عام آدمی اپنے امام سے سوال کرے لیکن اس کی بات پر عمل نہ کرے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ہنسی مذاق کر رہا ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں، تو اگر رجوع تقلید نہ ہو کیونکہ وہ نص کی رُو سے واجب ہے تو اخذ بھی تقلید نہ ہوگا کیونکہ وہ بھی نص ہی سے واجب ہے۔

دوم پہلی آیت کی رُو سے رجوع لازم ہے اور دوسری کی رُو سے لینا ضروری ہے، تو فرق ختم ہوا۔

سوم جب رجوع اور اخذ کا مآل متحد ہُوا تو شارح کی تقریر کے مطابق ان کا یہ قول متناقض ہو جائیگا کہ تقلید عام شخص کا مجتہد سے لینا ہے، اور ان کا یہ قول کہ اُس سے عامی کا رجوع مفتی کی طرف نہیں، کیونکہ مفتی مجتہد ہی ہے جیسا کہ متن میں اس کے متصل بیان ہُوا۔

چہارم اگر ادلّہ اربعہ سے مراد تفصیلی ادلّہ ہیں، یعنی وہ ادلّہ جو ایک ایک جزئی سے متعلق ہیں تو ان کا یہ قول باطل ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور اجماع کی طرف رجوع اُس سے نہیں، کیونکہ یہ دلیل

معنى الاستدراك عليه بقوله لكن العرف الخ
وسادسا[1] ليس نفس الرجوع تقليدا قط و
الا لكان رجوعنا الى كتب الشافعية لنعلم ما
مذهب الامام المطلبي فى المسألة تقليدا له
ولا يتوهمه احد **وسابعا**[2] مثله او اعجب منه
جعل اخذ القاضي بشهادة الشهود تقليدا منه
لهم فانه تقليد لا يعرفه عرف ولا شرع
[3] ومن يتجاسران يسمى قاضي الاسلام وابا يوسف[ع]
مقلد ذميين اذا قضى بشهادتهما على ذمى
بل الحق فى حل المتن ما رأيتنى كتبت عليه
هكذا (التقليد) الحقيقي هو (العمل بقول
الغير من غير حجة) اصلا (كاخذ العامى
من مثله وهذا بالاجماع اذ ليس قول العامى
حجة اصلا لا لنفسه ولا لغيره (و) كذا

تفصیلی کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں، اور اگر ادلّہ سے
مراد اجمالی ادلّہ ہیں جیسے شرعی عمومات، تو اس کے
بارے میں یہ قرار دینا کہ عامی کا مجتہد سے لینا تقلید ہے
کیونکہ یہ بھی شرعی دلیل سے ہے باطل ہو جائیگا۔
پنجم پہلے یہ حکم کیا ہے کہ عامی کا مجتہد سے لینا
تقلید ہے تو پھر لکن العرف سے استدراک کرنے کے
کیا معنی ہیں!
ششم نفس رجوع تقلید نہیں ہے ورنہ ہمارا
شافعیوں کی کُتب کی طرف رجوع کرنا تاکہ امام شافعی
کا مذہب معلوم کریں، بھی تقلید ہوتا۔ حالانکہ یہ بات
سوچی بھی نہیں جاسکتی ہے۔
ہفتم اسی طرح بلکہ اس سے عجیب تر یہ ہے
کہ قاضی کا گواہیاں لینا بھی تقلید بن جائے گا اور یہ ایسی
تقلید ہے جو نہ عُرف میں تقلید ہے اور نہ شرع میں، اگر

ع بل وامراء المؤمنين الخلفاء الراشدين
رضي الله تعالى عنهم وانت تعلم انه ليس
الا ثقة بقول الشهود فيما اخبروا به عن
واقعة حسية شهدوها ولو كان هذا تقليدا
لم يسلم من تقليد احاد الناس امام ولا
صحابي ولا نبي وفى مسلم قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم حدثنا تميم الدارى اه منه
غفرله (م)

بلکہ کوئی شخص جرأت کر سکتا ہے کہ خلفائے راشدین کو
ذمیوں کا مقلد کہے؟ اور آپ جانتے ہیں کہ قاضی تو صرف
گواہوں کے اس قول سے وثوق حاصل کرتا ہے
اس معاملہ میں جس واقعہ حسیہ کا انھوں نے مشاہدہ
کیا ہو اگر اس چیز کا نام تقلید ہے تو کوئی امام، صحابی
اور نبی تقلید سے سالم نہ رہے گا اور مسلم شریف میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہمیں تمیم داری
نے حدیث بیان کی ہے اھ منہ غفرلہ (ت)

اخذ (المجتهد من مثله) علی مذهب الجمهور
من عدم جواز تقليد مجتهد مجتهدا اٰخر
وذلك لانه لما كان قادرا علی الاخذ عن
الاصل فالحجة فی حقه هو الاصل وعدوله
عنه الی ظن مثله عدول الی ما ليس حجة
فی حقه فيكون تقليدا حقيقيا فالضمير فی مثله
الی کل من العامی والمجتهد لا الی[عه۱] المجتهد
خاصة واذا عرفت ان التقليد الحقيقی يعتمد
انتفاء الحجة رأسا (فالرجوع الی النبی
صلی الله تعالی عليه وسلم اوالی الاجماع) وان
لم نعرف دليل ما قاله صلی الله تعالی عليه
وسلم او قاله اهل الاجماع تفصيلا (ليس
منه) ای من التقليد الحقيقی لوجود الحجة
الشرعية ولو اجمالا (وكذا) رجوع (العامی)
من ليس مجتهدا (الی المفتی) وهو المجتهد
(و) رجوع القاضی الی الشهود (العدول) واخذهما
بقولهم ليس من التقليد فی شیٔ لا نفس الرجوع
ولا العمل بعده (لايجاب النص) ذلك الرجوع
والعمل (عليهما) فيكون عملا بحجة ولو
اجمالية كما عرفت هذا هو حقيقة التقليد
(لكن العرف) [عه۲] مضی (علی ان العامی مقلد

عه۱ كما لا يخفی علی کل ذی ذوق فضلا عن النظر
الی ما يلزمه ۱۲ منه (م)

عه۲ تقديره اولی من تقدير دل كما لا يخفی
اھ منه غفرله (م)

فرض کیجئے کہ امام یوسف دو ذمیوں کی شہادت پر فیصلہ
دیتے تو کیا کوئی شخص یہ جرأت کر سکتا ہے کہ اُن کو ذمیوں
کا مقلد کہہ دے۔ متن کے حل میں جو حق بات ہے وہ یہ ہے
(تقلید) حقیقی (وہ غیر کے قول پر بلا حجت عمل کرنا ہے
جیسے عامی کا لینا) اپنی مثل سے، اور یہ بالاجماع ہے
کیونکہ عامی کا قول قطعاً حجت نہیں، نہ اپنے لیے نہ غیر
کے لیے (اور) اسی طرح (مجتہد کا اپنی مثل سے) لینا
مذہب جمہور کے مطابق، اور وہ یہ ہے کہ ایک مجتہد
دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ جب وہ
اصل سرچشمہ سے استفادہ کر سکتا ہے تو اس کے حق
میں حجت وہی اصل ہے، اب اس کا ایک ظن کی طرف
رجوع کرنا جو خود اس کے اپنے ظن سے زیادہ حیثیت
نہیں رکھتا ہے اس کے حق میں حجۃ نہیں ہوگا بلکہ حقیقی
تقلید ہوگا، تو مثلہ کی ضمیر عامی اور مجتہدین سے ہر ایک
کی طرف ہے، صرف مجتہد کی طرف نہیں ہے، اور جب
یہ معلوم ہوگیا کہ حقیقی تقلید کی بنیاد حجت کا موجود نہ ہونا
ہے (تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف
رجوع) اگرچہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان
یا اجماع کی دلیل تفصیلی معلوم نہ ہو (تقلید نہیں ہے)
کیونکہ شرعی حجۃ موجود ہے خواہ اجمالی سہی، (اور اسی
طرح عامی) کا رجوع کرنا، یعنی جو مجتہد نہ ہو، (مفتی

جیسا کہ ہر ذوق والے پر مخفی نہیں چہ جائیکہ اس کے
لازم کی طرف نظر کی جائے۔ (ت)

مضی کو مقدر ماننا دلّ کے مقدر ماننے سے بہتر ہے
جیسا کہ مخفی نہیں۔ (ت)

للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي تقليدا له وانكان انما يرجع اليه لانه مامور شرعا بالرجوع اليه والاخذ بقوله فكان عن حجة لا بغيرها و هذا اصطلاح خاص بهذه الصورة فالعمل بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبقول اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا (قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى (عليه معظم الاصوليين) والاصطلاحات سائغة لا محل فيها للتذييل بان هذا ضعيف وذاك معتمد كما لا يخفى هذا هو التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالى ولى الانعام **الثالثة اقول** حيث علمت ان الجمهور على منع اهل النظر من تقليد غيره وعندهم اخذه بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد الحقيقي المحظور اجماعا بخلاف العامي فان عدم معرفته الدليل التفصيلي يوجب عليه تقليد المجتهد والا لزم التكليف بما ليس في الوسع او تركه سدى ظهران عدم معرفة الدليل التفصيلي له اثر ان تحريم التقليد في حق اهل النظر وايجابه في حق غيرهم ولا غرو ان يكون شئ واحد موجب ومحرما معا لشئ اخر باختلاف الوجه فعدم المعرفة لعدم الاهلية موجب للتقليد و

کی طرف، جو مجتہد ہے، (اور) قاضی کا رجوع گواہوں کی طرف (جو عادل ہوں) اور گواہوں کے قول کو لینا تقلید نہیں ہے، نہ کہ نفس رجوع اور نہ اس کے بعد عمل (کیونکہ یہ نص سے واجب ہے) یہ رجوع اور عمل (ان دونوں پر) تو عمل حجۃ پر ہی ہوگا اور اگرچہ حجت اجمالیہ ہی ہوگا جیسا کہ آپ نے پہچانا، یہی حقیقت تقلید ہے (لیکن عرف) اس پر ہے کہ (عامی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے)، تو انہوں نے اس کا عمل اس کے قول "بغیر دلیل تفصیلی کی معرفت کے اس کی تقلید قرار دیا ہے، اگرچہ اس کی طرف رجوع کی وجہ یہ ہے کہ اس کی طرف رجوع کرنے اور اس کے قول کو اخذ کرنے کا حکم شرعاً ہے، تو یہ حجۃ کی وجہ سے ہوا نہ کہ بلا حجۃ، اور یہ اس صورت کے ساتھ خاص اصطلاح ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو اختیار کرنا اور اہلِ اجماع کے قول کو اختیار کرنا عُرف میں تقلید نہیں کہلاتا (امام نے فرمایا) یہ عام عرف ہے (اور اسی پر عام اصولی چلے ہیں' اور اصطلاحات میں اس طرح کے مناقشات کی گنجائش نہیں ہوتی ہے کہ یہ ضعیف ہے اور وہ معتمد ہے جیسا کہ ظاہر ہے، یہ صحیح تقریر ہے اس کلام کی، اللہ تعالیٰ انعام کا والی ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جمہور کے نزدیک اہلِ نظر کو تقلید ممنوع ہے، اور ان کے نزدیک غیر کے قول کو اختیار کرنا بلا دلیل تفصیلی کی معرفت کے حقیقی تقلید ہے جو ممنوع ہے اجماعاً، بخلاف عامی کے کہ اس کا دلیل تفصیلی کو نہ پہچاننا اس پر لازم کرتا ہے،

معها محرم له **الرابعة** الفتوى حقيقية و عرفية فالحقيقية هو الافتاء عن معرفة الدليل التفصيلي واولئك الذين يقال لهم اصحاب الفتوى ويقال بهذا افتى الفقيه ابو جعفر و الفقيه ابو الليث واضرابهما رحمهم الله تعالى والعرفية اخبار العالم باقوال الامام جاهلا عنها تقليدا له من دون تلك المعرفة كما يقال فتاوى ابن نجيم والغزي والطوري والفتاوى الخيرية وهلم تنزلا زمانا ورتبة الى الفتاوى الرضوية جعلها الله تعالى مرضية مرضية آمين **الخامسة اقول** وبالله التوفيق القول قولان صوري وضروري فالصوري هو المقول المنقول والضروري ما لم يقله القائل نصا بالخصوص لكنه قائل به في ضمن العموم الحاكم ضرورة بان لو تكلم في هذا الخصوص لتكلم كذا وربما يخالف الحكم الضروري الحكم الصوري وح يقضي عليه الضروري حتى ان الاخذ بالصوري يعد مخالفة للقائل والعدول عنه الى الضروري موافقة او اتباعا له كأن كان زيد صالحا فامر عمرو خدامه باكرامه نصا جهارا وكرر ذلك عليهم مرارا وقد كان قال لهم اياكم ان تكرموا فاسقا ابدا فبعد زمان فسق زيد علانية فان اكرمه بعده خدامه عملا بنصه المكرر المقرر لكانوا عاصين وان تركوا اكرامه كانوا مطيعين

کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے ورنہ تکلیف بما لا یُطاق لازم آئے گی یا اُس کو مُہمل چھوڑنا لازم آئے گا، اس سے معلوم ہوا کہ دلیل تفصیلی کے نہ جاننے کے دو اثر ہیں اہلِ نظر کے حق میں تقلید کا نہ ہونا' اور دوسروں کے حق میں تقلید کا ہونا' اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک ہی چیز واجب بھی ہو اور حرام بھی' یعنی وجوہ میں اختلاف کی وجہ سے، تو عدمِ اہلیت کی وجہ عدمِ معرفت تقلید کا موجب ہے اور اہلیت کے ساتھ حرام ہے۔

چوتھا مقدمہ فتویٰ کی دو قسمیں ہیں: عرفی اور حقیقی۔ حقیقی یہ ہے کہ دلیل تفصیل کی معرفت کے بعد فتویٰ دیا جائے، یہی وُہ لوگ ہیں جن کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے" یہی فتویٰ دیا ہے فقیہ ابو جعفر اور فقیہ ابو اللیث اور اُن کے امثال نے، اور عرفی فتویٰ یہ ہے کہ عالم لوگوں کو امام کے اقوال بتا دے، وہ دلیل کو نہ جانتا ہو، محض تقلید کے طور پر ایسا کرے' جیسے کہا جاتا ہے فتاویٰ ابن نجیم، غزی، طوری اور فتاویٰ خیریہ وغیرہ، اور بعد کے زمانہ میں فتاویٰ رضویہ ہے اللہ تعالیٰ اس کو پسندیدہ اور راضی کرنے والا بنا دے۔

پانچواں مقدمہ میں کہتا ہوں وباللہ التوفیق' قول دو قسم کے ہیں' صوری اور ضروری۔ تو صوری وہ منقول قول ہے اور ضروری وُہ ہے جو کسی قائل کا قول نہ ہو خاص طور پر لیکن وہ قول ضمناً آگیا ہو، اور ضرورتاً اس کا حکم کیا گیا ہو، یعنی اگر اس خصوص میں وہ کلام کرتا تو یہ کلام کرتا' اور بسا اوقات حکم ضروری حکم صوری کے مخالف ہوتا ہے' اور

ومثل ذلك يقع في اقوال الائمة اما لحدوث
ضرورة[1] او حرج[2] او عرف[3] او تعامل[4] او مصلحة[5]
مهمة تجلب او مفسدة[6] ملمة تسلب وذلك
لان استثناء الضرورات ودفع الحرج ومراعاة
المصالح الدينية الخالية عن مفسدة
تربو عليها ودرء المفاسد والاخذ بالعرف
والعمل بالتعامل كل ذلك قواعد كلية
معلومة من الشرع ليس احد من الائمة
الا مائلا اليها وقائلا بها ومعولا عليها فاذا
كان في مسألة نص الامام ثم حدث احد
تلك المغيرات علمنا قطعا ان لو حدث على
عهده لكان قوله على مقتضاه لا على خلافه
ورده فالعمل بقوله الضروري الغير
المنقول عنه هو العمل بقوله لا الجمود
على المأثور من لفظه وقد عد في العقود
مسائل كثيرة من هذا الجنس ثم احال
بيان كثير أخر على الاشباه ثم قال فهذه
كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان
اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن
الاحوال قال وكل ذلك غير خارج عن
المذهب لان صاحب المذهب لو كان في
هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير
في زمانه لم ينص على خلافها قال وهذا
الذي جرأ المجتهدين في المذهب واهل
النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة

ایسی صورت میں ضروری غالب ہوتا ہے، اور
اگر اس صورت میں کوئی ضروری کو اختیار کرے تو قائل کی مخالفت
قرار پاتا ہے اور اس کو چھوڑ کر ضروری کی طرف آنا،
اس کی موافقت اور اتباع کہلاتا ہے، مثلاً زید ایک
نیک شخص ہے تو عمر نے اپنے خادم کو اس کی تعظیم وتکریم کا
حکم دیا، اور صراحت کے ساتھ کُھلم کُھلا دیا، اور باصرار و
تکرار دیا اور وہ یہ پہلے کہہ چکا تھا کہ تم کسی فاسق کی تعظیم کبھی
نہ کرنا، اب ایسا ہُوا کہ کچھ عرصہ بعد زید فاسق ہوگیا اب
اگر اس شخص کے خادم پہلے نص کی وجہ سے اس کی تعظیم
کریں تو گناہگار ہوں گے اور نہ کریں تو فرمانبردار ہوں گے
اور اس قسم کی چیزیں اقوالِ ائمہ میں ہوتی ہیں اور اُن
کے اسباب یہ ہو سکتے ہیں: (۱) ضرورت (۲) حرج
(۳) عرف (۴) تعامل (۵) اہم مصلحہ (۶) فساد،
اور یہ اس لیے ہے کہ ضرورتوں کا استثناء، حرج کا دفع
کرنا اور مصالح دینیہ کی رعایت جو زیادہ مفاسد سے
خالی ہوں اور مفاسد کو دور کرنا، عرف کو اختیار
کرنا اور تعامل پر عمل کرنا یہ ایسے شرعی قواعد کلیہ ہیں جو
سب کو معلوم ہیں، اور ائمہ یا تو ان کی طرف مائل ہیں
یا ان کے قائل ہیں یا ان پر اعتماد کرتے ہیں، اگر کسی
مسئلہ میں امام کی نص موجود ہو اور پھر یہ مغیرات
پائے جائیں تو ہم قطعی طور پر یہ جان لیں گے کہ اگر یہ
امور حضور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں ہوتے تو
آپ کا قول ان کے مقتضا پر ہوتا نہ کہ اُن کے خلاف،
تو ایسی صورت میں اُن کے ضروری قول پر عمل جو آپ
سے منقول نہ ہو یہ آپ ہی کے قول پر عمل ہے، نہ یہ
کہ آپ کے منقول قول پر جمود ہے، اور عقود میں اس

المنصوص علیہ من صاحب المذھب فی کتب ظاھر الروایۃ بناءً علی ماکان فی زمنہ کما مر تصریحھم بہ[1] الخ

قسم کے بہت سے مسائل گنائے ہیں اور بہت سے مسائل کے لیے اشباہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان تمام کے احکام زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے بدل گئے ہیں یا تو ضرورت کی وجہ سے یا عرف کی وجہ سے اور یا احوال کے قرائن کے باعث، اور فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز مذہب سے خارج نہیں، کیونکہ اگر صاحبِ مذہب خود اس زمانے میں ہوتے تو یہی قول کرتے، اور اگر یہ تغیر آپ کے زمانے میں واقع ہوتا تو وہ اس کے خلاف تصریح نہ کرتے، اسی نے مجتہدین فی المذہب کو جرأت دی ہے اور متأخرین صائب الرائے نے ظاہر مذہب کی کتب سے ثابت شدہ مذہب کی جو مخالفت کی ہے وُہ اپنے زمانے کے اعتبار سے ہے، جیسے کہ خود انھوں نے اس کی تصریح کی ہے۔ ت

اقول بل ربما یقع نظیر ذلک فی نص الشارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا استأذنت احدکم امرأتہ الی المسجد فلا یمنعھا[2] رواہ احمد والبخاری ومسلم والنسائی وفی لفظ لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ[3] رواہ احمد ومسلم کلھم عن ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنھما وبالثانی رواہ احمد وابوداود عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بزیادۃ ولیخرجن تفلات[4] وقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم باخراج الحیض وذوات الخدور یوم العیدین

میں کہتا ہُوں اس کے نظائر خود شارع کے نصوص میں موجود ہیں، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا: "جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد میں جانے کی اجازت مانگے تو تم اس کو منع نہ کرو۔" اس کو احمد، بخاری، مسلم اور نسائی نے روایت کیا ہے، اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ "تم اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے نہ روکو" اس کو احمد اور مسلم نے روایت کیا ہے۔ سب حضرت ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں اور دوسری روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے اس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں کہ "نکل بھاگنے والی عورتیں ضرور نکلیں گی"

---

[1] عقود رسم المفتی رسالہ من مجموعۃ رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵
[2] صحیح للبخاری باب الاستیذان المرأۃ لزوجھا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۰
[3] صحیح للبخاری باب ھل علی من لایشھد الجمعۃ " ۱/۱۲۳
[4] سنن ابی داؤد باب ماجاء فی خروج النساء الی المساجد مجتبائی لاہور ۱/۸۴

فیشهدن جماعة المسلمین و دعوتهم و
و تعتزل الحیض المصلی قالت امرأة یا
رسول اللہ احدنا لیس لها جلباب قال صلی
اللہ تعالی علیه وسلم لتلبسها صاحبتها من
جلبابها رواہ البخاری و مسلم[1] و آخرون عن
ام عطیة رضی اللہ عنها و مع ذلک نهی
الائمة الشواب مطلقا و العجائز نهارا ثم
عمموا النهی عملا بقوله صلی اللہ تعالی
علیه وسلم الضروری المستفاد من قول
ام المؤمنین الصدیقة رضی اللہ تعالی عنها
لو ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیه وسلم
رأی من النساء ما رأینا لمنعهن من المسجد
کما منعت بنو اسرائیل نساءها رواہ[2] احمد
والبخاری و مسلم قال فی التنویر والدر (یکرہ
حضورهن الجماعة) ولو لجمعة وعید و
وعظ (مطلقا) ولو عجوزا لیلا (علی المذهب
المفتی به لفساد الزمان واستثنی الکمال
بحثا العجائز المتفانیة[3] اھ والمراد بالمذهب
مذهب المتاخرین و لما ردّ علیه البحر
بان هذہ الفتوی مخالفة لمذهب الامام
وصاحبیه جمیعا فانهما اباحا للعجائز

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں اور
پردہ نشین عورتوں کو عیدین کے دن نکلنے کا حکم دیا ہے
تاکہ وہ مسلمانوں کی جماعت میں حاضر ہوں اور حائض
عورتیں نماز پڑھنے کی جگہ سے دور رہیں۔ ایک عورت
نے عرض کی: یا رسول اللہ! اگر ہم میں سے کسی عورت
کے پاس چادر نہ ہو؟ تو آپ نے فرمایا: اس کو
اس کی سہیلی اپنی چادر اُڑھادے۔ اس کو بخاری و
مسلم وغیرہما نے ام عطیہ سے روایت کیا ہے، اس کے
باوجود ائمہ نے جوان عورتوں کو مطلقا اور بوڑھیوں
کو دن میں مسجد میں آنے سے منع کیا ہے، اور پھر
نہی کو عام کردیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
ضروری پر عمل کرتے ہوئے جو ام المومنین کے اس
قول سے مستفاد ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم
عورتوں کی وہ حالت دیکھ لیتے جو ہم نے دیکھی ہے تو
آپ ان کو مسجد میں آنے سے اس طرح روک دیتے
جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں، اس کو
احمد، بخاری اور مسلم نے روایت کیا۔ تنویر اور درّ
میں ہے (عورتوں کا جماعت میں آنا مکروہ ہے)
اگرچہ جمعہ، عید یا وعظ کے لیے ہو (مطلقاً) خواہ بوڑھی
ہوں، رات میں (مذہب) مفتی بہ کے مطابق،
کیونکہ زمانہ خراب ہوچکا ہے۔ اور کمال نے بحث

---

[1] صحیح للبخاری باب شهود الحائض العیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶
[2] صحیح للبخاری باب خروج النساء الی المساجد باللیل الخ " ۱/۱۲۰
[3] الدر المختار باب الامامة مجتبائی دہلی ۱/۸۳

الحضور مطلقا والامام فی غیر الظہر والعصر والجمعۃ فالافتاء بمنع الکل فی الکل مخالف للکل فالمعتمد مذھب الامام اھ بمعناہ اجاب عنہ فی النہر قائلا فیہ نظر بل ھو ماخوذ من قول الامام وذلک انہ انما منعہا لقیام الحامل وھو فرط الشھوۃ بناء علی ان الفسقۃ لاینتشرون فی المغرب لانھم بالطعام مشغولون وفی الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارھم فی ھذہ الاوقات لغلبۃ فسقھم کما فی زماننا بل تحریھم ایاھا کان المنع فیھا اظہر من الظہر اھ قال الشیخ اسمٰعیل وھو کلام حسن الی الغایۃ اھ ش[1]

کرتے ہوئے بوڑھیوں کا استثناء کیا ہے جو بہت زیادہ بوڑھی ہوں اھ اور مذہب سے مراد متاخرین کا مذہب ہے، اور جب اس پر بحر نے رد کیا کہ یہ فتوٰی مذہب امام اور مذہب صاحبین سب کے خلاف ہے کیونکہ صاحبین نے بوڑھیوں کو مطلقاً اجازت دی ہے، اور امام اعظم نے ظہر وعصر وجمعہ کے علاوہ نمازوں میں اجازت دی ہے، تو ہر نماز میں ہر عورت کو منع کرنا ان تمام حضرات کی مخالفت ہے، تو قابلِ اعتماد مذہب امام ہے اھ یہ روایت بالمعنیٰ ہے، اس کا جواب نہر میں یہ ہے کہ اس میں نظر ہے، بلکہ تمام نمازوں میں منع امام صاحب کے قول سے ماخوذ ہے وہ یُوں کہ ظہر وعصر میں روکنے کا سبب فاسق لوگوں کا غلبہ شہوت ہے جبکہ مغرب میں کھانے میں مشغول اور عشاء اور فجر میں سونے میں مصروف ہونے کی وجہ سے باہر نہیں گھومتے اور جب فرض کیا جائے کہ غلبہ فسق کی وجہ سے باقی اوقات میں بھی گھومتے ہوں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ان اوقات کو وہ اپنے فسق کے لیے موزوں سمجھتے ہیں اھ شیخ اسمٰعیل نے اس کلام کو بہت عمدہ وحَسن قرار دیا اھ ش۔ ت

السادسۃ حامل اٰخر علی العدول عن قول الامام مختص باصحاب النظر وھو ضعف دلیلہ۔

اقول ای فی نظرھم وذلک لانھم مأمورون باتباع ما یظہر لھم قال تعالٰی فاعتبروا یااولی الابصار[2] ولا تکلیف الا

چھٹا مقدمہ ایک چیز امام کے عدول پر اور برانگیختہ کرنے والی ہے وہ اصحابِ نظر کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ اس کی دلیل کا ضعف ہے۔

میں کہتا ہوں ان کی نظر میں ضعف ہے کیونکہ ان کو صرف اسی چیز کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے جو ان پر ظاہر ہو، فرمانِ الٰہی ہے "تو اے صاحبان بصیرت

---

[1] ردالمحتار باب الامامۃ البابی مصر

[2] القرآن ۵۹/۲

بالوسع فلا يسعهم الا العدول ولا يخرجون
بذلك عن اتباع الامام بل متبعون لمثل قوله
العام اذا صح الحديث فهو مذهبي ففي
شرح الهداية لابن الشحنة ثم شرح الاشباه
لبيري ثم رد المحتار اذا صح الحديث وكان
على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون
ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه
حنفيا بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا
صح الحديث فهو مذهبي[1] اھ

تم عبرت حاصل کرو، اور تکلیف تو طاقت کے مطابق
ہی ہوتی ہے، تو سوائے عدول کے ان کے پاس کوئی
چارہ نہیں، اور ایسا کرنے سے وہ امام کی اتباع سے
خارج نہیں ہوجائیں گے، بلکہ وہ ان کے اس عام
قول کی طرح ایک عام قول کی پیروی کریں گے کہ جب کوئی
حدیث صحیح ثابت ہوجائے تو میرا مذہب وہی ہے،
ابن الشحنہ نے ہدایہ کی شرح میں، نیز شرح اشباہ بیری
میں اور ردالمحتار میں ہے کہ جب کوئی حدیث صحیح
ثابت ہوجائے اور خلافِ مذہب ہو تو حدیث پر عمل
کیا جائے گا اور یہی ان کا مذہب ہوگا اور وہ شخص ان کے حنفی مقلد ہونے سے خارج نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ سے
مروی ہے کہ آپ نے فرمایا جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجائے تو وہ میرا مذہب ہے اھ۔ ت

اقول[ف1] يريد الصحة فقها ويستحيل
معرفتها الا للمجتهد لا الصحة المصطلحة
عند المحدثين كما بينته في الفضل الموهبي
بدلائل قاهرة يتعين استفادتها قال ش
فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به
صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن
صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم
ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى
ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ
حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل
عن قول الامام الا لضعف دليله[2] اھ

میں کہتا ہوں اس سے مراد فقہی صحت ہے
اور یہ مجتہد کے علاوہ کسی اور کے لیے معلوم کرنا محال ہے
اس سے مراد وہ اصطلاحی صحت نہیں ہے جو محدثین
کے نزدیک ہے، یہ بات میں نے دلائل واضحہ سے
اپنے رسالہ "الفضل الموہبی" میں بیان کی ہے
اور یہ قابلِ مطالعہ ہے، ش نے فرمایا کہ جب اہل
مذہب کسی دلیل میں غور کریں اور اس میں عمل کریں —
— تو اس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہوگی
کیونکہ وہ صاحبِ مذہب کی اجازت ہی سے صادر
ہے، کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر ان کو اپنی دلیل
کا ضعف معلوم ہوتا تو وہ اس کمزور دلیل کو چھوڑ کر

---

[1] ردالمحتار مطلب عن الامام اذا صح الحدیث الخ البابی مصر ۱/۵۰
[2] ایضاً

زیادہ قوی دلیل کی پیروی کرتے، اسی طرح محقق ابن ہمام نے بعض مشایخ کے اس فتویٰ پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے صاحبین کے قول پر دیا اور فرمایا کہ امام کے قول سے صرف اسی وقت عدول کیا جائے گا جب ان کی دلیل کا ضعف ظاہر ہو۔

اقول هذا غير معقول ولا مقبول وكيف يظهر ضعف دليله في الواقع لضعفه في نظر بعض مقلديه وهؤلاء اجلة ائمة الاجتهاد المطلق مالك والشافعي واحمد ونظراؤهم رضي الله تعالى عنهم يطبقون كثيرا على خلاف الامام وهو اجماع منهم على ضعف دليله ثم لا يظهر بهذا ضعفه ولا ان مذهب هؤلاء مذهبه فكيف بمن دونهم ممن لم يبلغ رتبتهم نعم هم عاملون في نظرهم بقوله العام فمعذورون بل ماجورون ولا يتبدل بذلك المذهب الا ترى ان تحديد الرضاع بثلثين شهرا دليله ضعيف بل ساقط عند اكثر المرجحين ولا يجوز لاحد ان يقول الاقتصار على عامين مذهب الامام وتحريم حليلة الاب والابن رضاعا نظر فيه الامام البالغ رتبة الاجتهاد المحقق على الاطلاق وزعم ان لا دليل عليه بل الدليل قاض بحلهما ولم ار من اجاب عنه وقد تبعه عليه ش فهل يقال ان تحليلهما مذهب الامام كلا بل بحث من من ابن الهمام وليس فيما ذكر عن ابن الهمام اشمام الى ما ادعى من صحة جعله مذهب الامام انما فيه جواز العدول لهم اذا استضعفوا دليله واين هذا من ذالك

میں کہتا ہوں یہ نہ معقول ہے نہ مقبول ہے، دلیل کا ضعف فی الواقع کیسے ظاہر ہو سکتا ہے، اگرچہ وہ ان کے بعض مقلدین کی نگاہ میں ضعیف ہو اور یہ اجتہاد مطلق کے ائمہ ہیں مثلاً امام مالک، شافعی اور احمد وغیرہم، یہ حضرات عام طور پر امام صاحب کے خلاف اجماع کر لیتے ہیں، یہ اجماع دراصل امام صاحب کی ضعیف دلیل کے خلاف اجماع ہے، مگر اس سے اس کا ضعف ظاہر نہیں ہوتا ہے اور نہ یہ کہ ان حضرات کا مذہب امام کا مذہب ہے، تو جو لوگ ان مجتہد حضرات کے رتبہ کو نہیں پہنچے وہ کس شمار میں ہوں گے، ہاں وہ ابو حنیفہ کے عام قول پر عمل پیرا ہیں، اس لیے معذور بلکہ ماجور ہیں، اور اس سے مذہب میں تبدیلی لازم نہیں آتی، مثلاً یہ کہ مدتِ رضاعت کی تحدید تیس مہینوں سے اس کی دلیل ضعیف ہے بلکہ اکثر مُرجحین کے نزدیک تو ساقط ہے، لیکن پھر بھی یہ کسی کے لیے روا نہیں کہ دو سال پر اکتفا کرنا مذہبِ امام ہے اور رضاعی باپ اور بیٹے کی حلیلہ کی حرمت پر محقق علی الاطلاق نے کلام کیا اور فرمایا اس حرمت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کی حلت کے دلائل موجود ہیں، اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کا جواب دیا ہو، اور اس پر "ش" نے ان کی متابعت کی، تو کیا اب یہ کہا جائے گا کہ ان دونوں کا حلال ہونا مذہبِ امام ہے؟ ہرگز نہیں، بلکہ صرف اتنا ہے کہ یہ ابن ہمام کی بحث ہے، اور جو ذکر کیا گیا ہے

نعم فی الوجوہ السابقة تصح النسبة الی المذھب لاحاطة العلم بانه لو وقع فی زمنه لقال به کما قال فی التنویر لمسألة نهی النساء مطلقا عن حضور المساجد علی المذھب وھذا نکتة غفل منها المحقق ش ففسر المذھب مذھب المتأخرین ھذا واما نحن فلم نؤمر بالاعتبار کاولی الابصار بل بالسؤال والعمل بما یقوله الامام غیر باحثین عن دلیل سوی الاحکام فان کان العدول للوجوہ السابقة اشترك فیه الخواص والعوام اذ لا عدول حقیقة بل عمل بقول الامام وان کان لدعوی ضعف الدلیل اختص بمن یعرفه ولذا قال فی البحر قد وقع للمحقق ابن الهمام فی مواضع الرد علی المشایخ فی الافتاء بقولهما بانه لایعدل عن قوله الا لضعف دلیله لکن هو (ای المحقق) اهل للنظر فی الدلیل ومن لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام[1] اھ

اس کا مقصود یہ نہیں کہ ان کا اپنے دعویٰ کو مذہب امام قرار دینا صحیح ہے اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں ان کو اگر امام کی دلیل کمزور معلوم ہو تو امام کے قول سے ان کا عدول جائز ہے، اور اِس کو اُس سے کیا نسبت! ہاں وجوہ سابقہ میں مذہب کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے اس لیے کہ اگر اُن کے زمانے میں یہ صورتِ حال ہوتی تو وہ بھی یہی قول کرتے، جیسا کہ تنویر میں عورتوں کے مسجد میں آنے کی ممانعت کے بارے میں فرمایا ہے، اور یہ نکتہ ہے جس سے محقق شؔ غافل رہے، اور متاخرین کے مذہب سے مذہب کی تفسیر کی، لیکن ہم لوگوں کو محققین کی طرح قیاس کا حکم نہیں دیا گیا ہے، بلکہ صرف پُوچھنے کا اور امام کے قول پر عمل کرنے کا حکم ہے، اور دلیل تلاش کرنے کا مکلف ہمیں نہیں بنایا گیا ہے تو اگر وجوہ سابقہ کی وجہ سے عدول ہو تو عام وخاص کے لیے یکساں طور پر جائز ہے کیونکہ یہ حقیقت عدول نہیں ہے بلکہ امام کے قول پر ہی عمل ہے، اگرچہ ضعیف دلیل کی وجہ سے عدول خواص کے ساتھ مختص ہے اس لیے بحر میں فرمایا کہ محقق ابن ہمام نے کئی مقامات پر اصحاب فتویٰ مشایخ کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اِن حضرات کے صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا درست نہیں، کیونکہ امام کے قول سے صرف دلیل کے ضعف کی وجہ سے عدول کیا جاسکتا ہے لیکن وہ (یعنی محقق) دلیل میں غور وفکر کرسکتے ہیں، اور جو شخص اس مرتبہ پر فائز نہ ہو اس کو امام کے قول پر ہی فتویٰ دینا چاہیے اھ۔ت

السابعة اذا اختلف التصحیح تقدم قول الامام الاقدم فی ردالمحتار قبل ما

ساتواں مقدمہ جب تصحیح میں اختلاف ہوجائے تو قولِ امام کو ترجیح دینی چاہیئے، ردالمحتار میں جہاں

---

[1] بحرالرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۷۰

یدخل فی البیع تبعا اذا اختلف التصحیح اخذ بما هو قول الامام لانه صاحب المذهب[1] اه وقال فی الدر فی وقف البحر وغیره متی کان فی المسألة قولان مصححان جاز القضاء والافتاء باحدهما[2] اه فقال العلامة ش لا تخییر لوکان احدهما قول الامام والاخر قول غیره لانه لما تعارض التصحیحان تساقطا فرجعنا الی الاصل وهو تقدیم قول الامام بل فی شهادات الفتاوی الخیریة المقرر عندنا انه لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل عنه الی قولهما او قول احدهما او غیرهما الا لضرورة کمسألة المزارعة وان صرح المشایخ بان الفتوی علی قولهما لانه صاحب المذهب والامام المقدم[3] اه ومثله فی البحر وفیه یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال[4] اه اه اذا عرفت هذا وضح لك کلام البحر وطاح کل ما رد به علیه وان شئت التفصیل المزید فالق السمع وانت شهید **قول ش** رحمه الله تعالی لا یخفی علیك ما فی هذا الکلام من عدم

یہ بحث ہے کہ کون سی چیز بیع میں تبعًا داخل ہوجاتی ہے اس سے قبل ہے کہ جب تصحیح میں اختلاف ہو تو قول امام کو اختیار کیا جائے گا کہ وہ صاحبِ مذہب ہیں اھ اور دُر میں ہے کہ بحر کی بحث وقف میں ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو اقوال تصحیح شدہ ہوں تو قضا و افتا کسی بھی ایک پر جائز ہے اھ تو علامہ ش نے فرمایا تخییر نہیں اگر ایک امام کا قول ہو اور دوسرا کسی اور کا ہو، اس لیے کہ جب دونوں تصحیحات میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہوگئیں، اور اصل باقی رہ گئی اور وہ قول امام کا مقدم کرنا ہے، بلکہ فتاوٰی خیریہ کے باب الشہادات میں ہے کہ ہمارے نزدیک طے شدہ امر یہ ہے کہ امام ہی کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا اور ان کے قول سے عدول نہ کیا جائے گا نہ تو صاحبین کا قول اختیار کیا جائے گا نہ کسی اور کا، ہاں اگر ضرورت ہو تو عدول کرسکتے ہیں، مثلاً مزارعۃ کا مسئلہ اگرچہ مشایخ نے اس کی تصریح کی ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے، کیونکہ امام صاحب، صاحبِ مذہب اور امام مقدم ہیں اھ اور اسی کی مثل بحر میں ہے، اس میں ہے کہ امام کے قول پر فتوٰی حلال ہے بلکہ واجب ہے خواہ یہ نہ معلوم ہو کہ ان کی دلیل کیا ہے اھ اھ، یہ معلوم ہونے کے بعد وہ تمام بحث ختم ہوگئی جو بحر کی تردید میں

---

[1] ردالمحتار قبیل فصل فیما یدخل فی البیع تبعًا مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۶

[2] الدرالمختار رسم المفتی مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴

[3] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/ ۵۳

[4] بحوالہ ردالمحتار رسم المفتی " " ۱/ ۵۳

الانتظام **اقول** بل هو متسق النظام اخذ بعضه بحجز بعض کما ستری **قول** العلامة الخیر قوله مضاد لقول الامام **اقول**[1] تعرف بالرابعة ان قول الامام فی الفتوی الحقیقیة فیختص باهل النظر لا محمل له غیرہ والاکان تحریما للفتوی العرفیة مع حلها بالاجماع و فی قضاء منحة الخالق عن الفتاوی الظهیریة روی عن ابی حنیفة رضی اللہ تعالی عنه انه قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این قلنا وان لم یکن من اهل الاجتهاد لا یحل له ان یفتی الا بطریق الحکایة اھ وقول البحر فی الفتوی العرفیة لا محمل له سواہ لقوله اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ وقوله وان لم نعلم وقوله یجب علینا الافتاء بقول الامام وقوله اما نحن فلنا الافتاء فاین التضاد ولم یردا موردا واحدا **قوله** هو صریح فی عدم جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد فکیف یستدل به علی وجوبه **اقول**[2] نعم صریح فی عدم جوز الحقیقی ولشوء الحرمة والجواز معا عن شئ واحد فرغنا عنه فی الثالثة **قوله** فنقول ما یصدر من غیر الاهل لیس بافتاء حقیقة **اقول**[3] فیه کان الجواب عن التضاد لو التفتم الیه **قوله** وانما هو حکایة عن المجتهد

کی گئی ہے، اگر مزید تفصیل درکار ہے تو بغور سُنیے، ش کا قول کہ جو بدنظمی اس کلام میں پائی جاتی ہے وہ آپ پر مخفی نہیں میں کہتا ہوں یہ کلام قطعی طور پر منظم ہے۔ علامہ خیر کا قول کہ ان کا قول امام کے قول کی ضد ہے۔ میں کہتا ہوں چوتھی شق سے آپ کو معلوم ہوگا کہ امام کا قول فتوی حقیقی میں ہے تو یہ اہلِ نظر کے ساتھ مختص ہوگا، اس کا محمل اس کے سوا کوئی اور نہیں، ورنہ عرفی فتوی کو حرام قرار دینے کے مترادف ہوگا، حالانکہ فتوی دینا بالاجماع جائز ہے۔ منحۃ الخالق کے باب القضاء میں فتاوی ظہیریہ سے منقول ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتوی دے تاوقتیکہ اس کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کی دلیل کیا ہے، اور اگر وہ اہلِ اجتہاد سے نہ ہو وہ صرف بطریق حکایت فتاوے دے سکتا ہے اھ ______ اور بحر کا قول عرفی فتوی میں اس کا محمل اس کے سوا کچھ اور نہیں، کیونکہ وُہ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں مفتی کو صرف یہ کافی ہے کہ وہ اقوال یاد کرے، اور ان کا قول "اگرچہ ہم نہ جانیں" اور ان کا قول ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر فتوی دیں اور ان کا قول کہ بہرحال ہمارے لیے فتوی دینا جائز ہے، تو تضاد کہاں ہوا اور دونوں کا مورد ایک نہیں ہے، اس کا قول "وہ اس امر میں صریح ہے کہ مجتہد کے علاوہ کسی اور کو فتوی دینا جائز نہیں، تو اس کے وجوب پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے، میں کہتا ہوں ہاں یہ عدم جواز

[1] منحۃ الخالق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

اقول [ف۱] لذا انظرالاولی **قولہ** تجوز حکایۃ قول غیرالامام **اقول** [ف۲] لاحجر فی الحکایۃ ولو قولا خارجا عن المذہب انما الکلام فی التقلید والمجتہد المطلق احق بہ ممن دونہ فلم لاتجیزون الافتاء باقوال الائمۃ الثلثۃ بل ومن سوی الاربعۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم فان اجزتم ففیم التمذہب وتلک المشاجرات بل سقط المبحث رأسا وانہدم النزاع بنفس النزاع کما سیأتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی

قولہ فکیف یجب علینا الافتاء بقول الامام **اقول** [ف۳] لانا قلدناہ لامن سواہ وقد اعترف بہ السید الناقل فی عدۃ مواضع منہا صدر رد المحتار قبیل رسم المفتی انا التزمنا تقلید مذہبہ دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ اھ[1] ای الشیبانی نسبۃ الی ابی یوسف او محمد رضی اللہ تعالٰی عنہم وقال فی شرح العقود الحنفی انما قلد اباحنیفۃ ولذا نسب الیہ دون غیرہ اھ[2]

قولہ وانما نحکی فتواہم لاغیر۔

فتوی حقیقی میں صریح ہے، اور یہ کہ ایک ہی چیز سے حرمت و جواز کا پیدا ہونا، ہم اس سے تیسرے مقدمہ میں فارغ ہو چکے ہیں، ان کا قول "ہم کہتے ہیں جو نااہل سے صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً فتوٰی نہیں ہے"، میں کہتا ہوں اگر آپ توجہ کرتے تو اس میں تضاد کا جواب موجود ہے، اس کا قول "وہ تو صرف مجتہد کے قول کی حکایت ہے" میں کہتا ہوں نہیں، اور پہلے مقدمہ کو دیکھئے، اس کا قول "غیرامام کے قول کی حکایت جائز ہے" میں کہتا ہوں حکایت کی کوئی ممانعت نہیں، خواہ مذہب سے خارج قول ہی کیوں نہ ہو، گفتگو تو تقلید میں ہے، اور مجتہد مطلق اس کا زیادہ حقدار ہے، تو تم ائمہ ثلثہ کے اقوال پر فتوٰی دینے کی اجازت کیوں نہیں دیتے، بلکہ چاروں ائمہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے قول پر فتوٰی دینے کو کیوں جائز نہیں سمجھتے، اور اگر اس کی اجازت ہے تو مخصوص مذہب اختیار کرنے کے کیا معنی ہیں! اور یہ مشاجرات کیا ہیں، اور سارا نزاع ہی ختم ہو جائے گا، اس کا بیان ان شاء اللہ عنقریب آئے گا، تو ان کا قول "تو ہم پر امام کے قول پر فتوٰی دینا کیوں واجب ہے؟" میں کہتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ان کی تقلید کی ہے نہ کسی اور کی، اور سید ناقل نے اس کا متعدد مقامات پر اعتراف کیا ہے اور ردالمحتار میں رسم المفتی سے کچھ قبل ہے کہ ہم نے مذہب امام کی تقلید کی ہے نہ کسی اور کی، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب حنفی ہے نہ کہ یوسفی وغیرہ اھ یعنی شیبانی، یہ نسبت ابو یوسف کی طرف ہے یا محمد کی طرف ہے اور شرح عقود میں ہے کہ حنفی نے ابوحنیفہ کی تقلید کی ہے اس لیے

---

[1] ردالمحتار قبیل رسم المفتی البابی مصر ۱/۵۰

[2] عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

ان کی طرف منسوب ہے نہ کہ غیر کی طرف، ان کا قول "ہم ان کے فتاوٰی نقل کرتے ہیں نہ کہ ان کے غیر کے"۔ ت

اقول (۱) سبحٰن اللہ بل انما نقلد امامنا لاغیر (۲) ثم لیس افتاؤنا عندکم الاحکایۃ قول غیرنا فمن ذا الذی حرم علینا حکایۃ قول امامنا واوجب حکایۃ قول غیرہ من اھل مذھبنا فانکانوا مرجحین بالکسر فلیسوا مرجحین علی الامام بالفتح **قولہ ش** المشایخ اطلعوا علی دلیل الامام وعرفوا من این قال۔

میں کہتا ہوں سبحان اللہ! بلکہ ہم تو صرف اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں، پھر ہمارا فتوٰی تمہارے نزدیک ہمارے غیر کے قول کی حکایت ہے تو ہمیں ہمارے امام کے قول کی حکایت کو کون حرام کرسکتا ہے اور امام کے غیر کے قول کی حکایت کو ہم پر کون واجب کرسکتا ہے تو اگر وہ بالکسر مرجح ہے تو بالفتح امام پر مرجح نہیں ہیں قول ش مشائخ امام کی دلیل پر مطلع ہوئے اور اس کو پہچانا، یہ بات انہیں کہاں سے معلوم ہوتی۔

اقول (۳) من این عرفتم ھذا وبای دلیل اطلعتم علیہ انما المنقول عن الامام المسائل دون الدلائل واجتھد الاصحاب فاستخرجوا لھا دلائل کل حسب مبلغ علمہ و منتھی فھمہ ولم یدرکوا اشاوہ ولا معشارہ ولو بما لم یلحقوا غبارہ فان قلتم فقولوا اطلعوا علی دلیل قول الامام ولا تقولوا علی دلیل الامام ورحم اللہ سیدی ط اذقال فی قضاء حواشی الدر قد یظھر قوۃ لہ (ای لاھل النظر فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ اوبحسب دلیل ویکون لصاحب المذھب دلیل اٰخرلم یطلع علیہ[1] اھ **قولہ** ولا یظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ۔

میں کہتا ہوں تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا اور تم کس دلیل سے اس پر مطلع ہوئے، امام سے تو مسائل منقول ہیں نہ کہ دلائل پھر ان کے اصحاب نے اجتہاد کیا اور حسبِ استطاعت دلائل مہیا کئے مگر وہ امام کے علم کے عشرِ عشیر گرد پا، کو بھی نہ پہنچ سکے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قولِ امام کی دلیل پر وہ مطلع ہوئے، اور یہ نہ کہو کہ وُہ امام کے دلائل پر مطلع ہُوئے۔ سیدی 'ط' نے دُر کے حواشی پر فرمایا "کبھی اس کو قوت ظاہر ہوتی ہے (یعنی اہلِ نظر کے اس قول کو جو امام کے خلاف ہو) اس کے ادراک کے مطابق اور واقعہ اس کے خلاف ہوتا ہے' یا دلیل کے اعتبار سے' اور صاحبِ مذہب کی کوئی اور دلیل ہو جس پر اس کو اطلاع نہ ہُوئی ہو اھ، اس کا قول" اُن کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ان کے قول سے اس لیے عدول کیا کہ وہ ان کی دلیل پر مطلع نہ ہوئے۔ (ت)

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶

اقول اولا [1] افیظن به انه لم یدرك ما ادركوا فاعتمد شیئاً اسقطوه لضعفه فیا للانصاف ای الظنین ابعد **وثانیا** لیس فیه [2] ازراء بهم ان لم یبلغوا مبلغ امامهم [3] وقد ثبت ذلك عن اعظم المجتهدین فی المذهب الامام الثانی فضلا عن غیره فی الخیرات الحسان للامام ابن حجر المکی الشافعی روی الخطیب عن ابی یوسف مارأیت احداً اعلم بتفسیر الحدیث ومواضع النکت التی فیه من الفقه من ابی حنیفة وقال ایضا ما خالفته فی شیء قط فتدبرته الارأیت مذهبه الذی ذهب الیه انجی فی الاٰخرة و کنت ربما ملت الی الحدیث فکان هو ابصر بالحدیث الصحیح منی وقال کان اذا صمم علی قول درت علی مشایخ الکوفة هل اجد فی تقویة قوله حدیثا او اثرا فربما وجدت الحدیثین والثلثة فاتیته بها فمنها ما یقول فیه هذا غیر صحیح او غیر معروف فاقول له وما علمك بذلك مع انه یوافق قولك فیقول انا عالم بعلم اهل الکوفة وکان عند الاعمش [4] فسئل عن مسائل فقال لابی حنیفة ما تقول فیها فاجابه قال من این لك هذا قال من احادیثك التی رویتها عنك وسرد له عدة احادیث بطرقها فقال الاعمش حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ما علمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء

میں کہتا ہوں اول کیا ہم ان کے بارے میں یہ گمان کرلیں کہ جو ان مشایخ نے معلوم کیا کہ وہ امام کو معلوم نہ ہو سکا، اور جس پر امام نے اعتماد کیا اس کو انہوں نے ساقط کردیا کیونکہ وہ ضعیف تھا، تو خدارا انصاف کیجئے یہ کیسا گمان ہے!

دوم اس میں ان کی توہین نہیں کہ وہ اپنے امام کے مقام تک کیوں نہ پہنچے، یہ بات عظیم ترین مجتہد امام ثانی سے ثابت ہے چہ جائیکہ دوسرے حضرات، ابن حجر مکی شافعی نے "الخیرات الحسان" میں کہا خطیب نے ابو یوسف سے روایت کیا کہ میں نے حدیث کی تفسیر اور اس کے فقہی نکات میں ابو حنیفہ سے بڑھ کر کسی کو عالم نہیں پایا۔ اور میں نے ان کی مخالفت جس چیز میں بھی کی تو ان کے مذہب کو اُخروی نجات کا باعث پایا اور بسا اوقات میں نے حدیث کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ حدیث میں ان کو مجھ سے زیادہ بصیرت حاصل تھی، اور جب وہ کسی معاملہ میں سخت ہو جاتے تو میں مشایخ کوفہ کے پاس جاتا کہ ان کی تائید میں کوئی حدیث یا اثر مل جائے تو بسا اوقات دو دو یا تین تین احادیث مل جاتی تھیں، وہ لے کر میں اُن کے پاس آجاتا تھا، بعض کے بارے میں وہ فرماتے کہ یہ غیر صحیح یا غیر معروف ہے، میں کہتا تھا کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ اور یہ احادیث تو آپ کے مذہب کی تقویت کا باعث ہیں تو وہ فرماتے تھے میں تمام اہلِ کوفہ کے علم کا عالم ہوں۔ آپ اعمش کے پاس تھے، اُن سے کچھ مسائل دریافت کئے گئے، انہوں نے ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ آپ ان مسائل کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ان کے

ونحن الصيادلة وانت ايها الرجل اخذت بكلا الطرفين[1] آه

جوابات دیے تو انہوں نے دریافت کیا کہ یہ جوابات آپ نے کہاں سے حاصل کئے۔ آپ نے فرمایا کہ اُن احادیث سے جو میں نے آپ سے روایت کی ہیں، پھر آپ نے کئی احادیث مع اسانید ان کو سنائیں، اعمش نے فرمایا بس کیجئے جو احادیث میں نے آپ کو ایک سو دنوں میں سُنائی ہیں وہ آپ مجھ کو آنِ واحد میں سنانا چاہتے ہیں، مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان احادیث پر عمل کریں گے، اے فقہاء تم طبیب ہو ہم دوا فروش ہیں، اور آپ نے دونوں منصب حاصل کر لیے ہیں۔ ت

اقول وانما قال ما علمت الخ لانه لم يرفى تلك الاحاديث موضعا لتلك الاحكام التى استنبطها منها الامام فقال ما علمت انك تأخذ هذه من هذه وقد قال الامام الاجل سفين الثورى لامامنا رضى الله تعالى عنهما انه ليكشف لك من العلم من شئ كلنا عنه غافلون وقال ايضا ان الذى يخالف ابا حنيفة يحتاج الى ان يكون اعلى منه قدرا واوفر علما وبعيد ما يوجد ذلك[2] وقال له ابن شبرمة عجزت النساء ان يلدن مثلك ما عليك فى العلم كلفة[3] وقال ابو سليمان كان ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه عجبا من العجب وانما يرغب من كلامه من لم يقو عليه[4] وعن على بن عاصم قال لو وزن عقل ابى حنيفة بعقل نصف اهل

میں کہتا ہُوں اعمش نے جو کہا کہ مجھے معلوم نہ تھا الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے ذہن میں یہ بات نہ تھی کہ یہ مسائل بھی اِن احادیث سے مستنبط ہو سکتے ہیں، حضرت امام سفیان ثوری نے فرمایا کہ ابو حنیفہ آپ وہ معلومات بہم پہنچاتے ہیں کہ ہم سب کے سب اُن سے غافل ہیں، نیز فرمایا کہ ابو حنیفہ کی مخالفت وہی کر سکتا ہے جو قدر و منزلت میں اُن سے بلند تر ہو، اور ایسا شخص ملنا مشکل ہے۔

ابن شبرمہ نے فرمایا: اے ابو حنیفہ! عورتیں تم جیسے شخص کو جننے سے عاجز ہو گئیں، آپ کے لیے علم میں کسی قسم کا تکلف نہیں۔

ابو سلیمان نے فرمایا: ابو حنیفہ عجائب روزگار میں سے ایک تھے، اُن کے کلام سے وہی شخص اعراض کرے گا جو اس کو سمجھ نہ سکے۔

علی بن عاصم سے منقول ہے کہ اگر روئے زمین کے

۱؎ الخیرات الحسان	فصل فی سندِ حدیث	مطبع استنبول ترکیہ	ص ۱۶۰
۲؎ 〃 〃	فصل ائمہ نے آپ کی جو تعریفیں کیں	〃 〃 〃	ص ۷۲
۳؎ 〃 〃	فصل ۲۲ و ۲۳	〃 〃 〃	ص ۱۱۱
۴؎ 〃 〃	فصل ۱۳	〃 〃 〃	ص ۷۹

الارض لرجح بهم[۱] وقال الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ ماقامت النساء عن رجل اعقل من ابی حنیفۃ[۲] وقال بکر بن حبیش لوجمع عقلہ و عقل اھل زمنہ لرجح عقلہ علی عقولھم[۳] الکل من الخیرات الحسان وعن محمد بن رافع عن یحیی بن ادم قال ماکان شریک وداود الا اصغر غلمان ابی حنیفۃ ولیتھم کانوا یفقھون مایقول[۴] وعن سھل بن مزاحم وکان من ائمۃ مرو انما خالفہ من خالفہ لانہ لم یفھم[۵] قولہ ھذان عن مناقب الامام الکردری وفی میزان الشریعۃ الکبری لسیدی العارف الامام الشعرانی سمعت سیدی علیا الخواص[۱] رضی اللہ تعالٰی عنہ یقول مدارک الامام ابی حنیفۃ دقیقۃ لایکاد یطلع علیہا الااھل الکشف من اکابر الاولیاء اھ[۶] **قولہ** شحنوا کتبھم بنصب الادلۃ **اقول** درایۃ لاروایۃ[۲] واین الدرایۃ من الروایۃ **قولہ** ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف

آدھے انسانوں کے ساتھ ابوحنیفہ کی عقل کو تولا جائے تو ابوحنیفہ کی عقل وزنی نکلے گی۔

امام شافعی نے فرمایا: عورتوں نے ابوحنیفہ جیسا کوئی اور نہ جنا۔

بکر بن حبیش نے فرمایا: اگر ابوحنیفہ اور ان کے تمام معاصرین کی عقلوں کا موازنہ کیا جائے تو ابوحنیفہ کی عقل وزنی نکلے گی — یہ سب خیرات الحسان سے منقول ہے۔

محمد بن رافع یحیٰی بن آدم سے روایت کرتے ہیں کہ شریک اور ابوداؤد تو ابوحنیفہ کے سامنے طفلِ مکتب تھے، کاش! وہ ابوحنیفہ کی بات کو سمجھ سکتے۔

سہل بن مزاحم سے منقول ہے (یہ مَرو کے امام تھے) کہ جس نے بھی ابوحنیفہ کی مخالفت کی اس کا سبب یہ تھا کہ وہ ابوحنیفہ کی بات کو نہ سمجھ سکا (مناقب کردری)

امام شعرانی نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں کہا کہ میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ ابوحنیفہ

۱؎ الخیرات الحسان	فصل آپ کا وفورِ عقل	استنبول ترکیہ	ص ۱۰۲
۲؎ 〃 〃	فصل آپ کا وفورِ عقل	〃 〃	ص ۱۰۳
۳؎ 〃 〃	فصل وفورِ عقل	〃 〃 〃	
۴؎ مناقب امام اعظم للامام کردری		مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ	۱/ ۹۸
۵؎ مناقب امام اعظم		〃 〃	۱/ ۱۰۸
۶؎ المیزان الکبرٰی	قبیل فصول فی بعض الاجوبۃ عن الامام	البابی مصر	۱/ ۶۳

مثلا اقول لانهم لم يظهر لهم ما ظهر للامام
وهم اهل النظر فلم يسعهم الا اتباع ما عن
لهم و ذلك قول الامام لا يحل لاحد ان
يفتى الخ ولو ظهر لهم ما ظهر له لاتوا اليه
مذعنين قوله فعلينا حكاية ما يقولونه
اقول هذا على من ترك تقليده الى تقليدهم
اما من قلده فعليه حكاية ما قاله والاخذ
به قوله لانهم هم اتباع المذهب اقول
فالمتبوع احق بالاتباع من الاتباع قوله نصبوا انفسهم
لتقريره اقول على الراس والعين وانما
الكلام فى تغييره -

کے علوم انتہائی دقیق ہیں ان کو صرف بلند مرتبہ اہل کشف
اولیا ہی سمجھ سکتے ہیں۔

ان کا قول "انھوں نے اپنی کتب دلائل سے
بھر دی ہیں" میں کہتا ہوں اس سے مراد درایت ہے
نہ کہ روایت، اور درایت اور روایت میں بڑا فرق ہے۔
ان کا قول "پھر وہ کہتے ہیں کہ فتوی ابو یوسف کے
قول پر ہے مثلاً" میں کہتا ہوں اس لیے کہ ان پر وہ
ظاہر نہ ہوا جو امام پر ظاہر ہوا حالانکہ وہ اہل نظر تھے،
تو وہ اسی کی پیروی کریں گے جو ان پر ظاہر ہوا اور
امام کے قول "کسی کو جائز نہیں کہ وہ فتوی دے الخ"
کا مطلب بھی یہی ہے، اور اگر وہ حقائق جو ابو حنیفہ
پر منکشف ہوتے ان پر بھی منکشف ہو جاتے تو وہ بلا شبہ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ ان کا قول "تو ہم پر لازم ہے
کہ ہم ان کے اقوال کی حکایت کریں"۔ میں کہتا ہوں یہ اُس شخص پر ہے جو ابو حنیفہ کی تقلید چھوڑ کر اُن کی تقلید کرے،
لیکن جو ابو حنیفہ کی تقلید کرے اس پر لازم ہے کہ وہ ان کے اقوال ہی کی تقلید کرے اور ان کو نقل کرے۔ ان کا قول
"اس لیے کہ وہ مذہب کے پیروکار ہیں" میں کہتا ہوں کہ متبوع پیروی کیے جانے کے زیادہ لائق ہے نہ کہ تابع۔ ان کا
قول "اُن لوگوں نے خود کو ان کے مذہب کی تقریر کے لیے وقف کر دیا ہے"۔ میں کہتا ہوں یہ اچھی بات ہے سر آنکھوں
پر، گفتگو ابو حنیفہ کے قول کو بدلنے میں ہے۔ (ت)

قوله عن العلامة قاسم كما لو افتوا
فى حياتهم اقول اولا رحمك الله ارأيت
ان كان الامام حيا فى الدنيا وهؤلاء احياء و
افتى وافتوا ايا كنت تقلد وثانيا انما كلام
العلامة فيما فيه الرجوع الى فتوى المشايخ
حيث لا رواية عن الامام او اختلفت الرواية
عنه او وجد شئ من الحوامل الست
المذكورة فى الخامسة فانه عين تقليد

ان کا قول "علامہ قاسم نے فرمایا جیسے کہ وہ اپنی
زندگی میں فتوی دیتے"۔ میں کہتا ہوں اولاً اگر امام صاحب
آج زندہ ہوتے اور یہ مشایخ بھی تو آپ کس کی اقتدار
کرتے؟

دوم علامہ قاسم کا کلام ان معاملات سے متعلق
ہے جن میں امام سے کوئی روایت نہ ہو اور رجوع
مشایخ کے فتوی کی طرف ہو، یا امام کی مختلف روایات
ہوں، یا وہ چھ اسباب جن کا شق نمبر پنجم میں ذکر ہوا

الامام وان اتت[1] عليه ببينة عادلة منكم و
من نفس العلامة قاسم فهو اعلم بمراده قلتم
في شرح عقود[2] كم قال العلامة المحقق الشيخ
قاسم في تصحيحه ان المجتهدين لم يفقدوا
حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا
فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابي حنيفة
والاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختاروا
الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان
الآخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما
فيما لا نص فيه للامام للمعاني التي اشار اليها
القاضي بل اختاروا قول زفر في مقابلة قول
الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم وتصحيحاتهم
باقية فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما
لو افتوا في حياتهم اهـ وكلام الامام القاضي
سيأتي عند سرد النقول بتوفيق الله تعالى
صرح فيه ان العمل بقوله رضي الله تعالى
عنه وان خالفاه الا لتعامل بخلافه او
تغير الحكم بتغير الزمان فتبين ولله الحمد
ان قول العلامة قاسم علينا اتباع ما رجحوه
انما هو فيما لا نص فيه للامام ويلحق به ما
اختلفت فيه الرواية عنه او في احدى الحوامل
الست فاحفظه حفظا جيدا ففيه ارتفاع
الحجب عن آخرها ولله الحمد حمدا كثيرا

ان میں سے کوئی پایا جائے، کہ یہی امام کی تقلید ہے
میں اس پر واضح دلائل پیش کروں گا، خود علامہ قاسم
کے کلام سے کہ وہ آپ کی بہ نسبت اپنے کلام کی مراد کو
زیادہ جاننے والے ہیں۔

شرح عقود میں ہے کہ علامہ قاسم نے فرمایا کہ مجتہدین نے
اقوال مختلفہ میں غور وفکر کیا اور ترجیح وتصحیح کا کام کیا،
ان کی کتابوں میں اقوال ابی حنیفہ کی ترجیح اور اس کے
اختیار کرنے کے ادلہ موجود ہیں، سوائے چند مسائل کے
کہ ان میں انہوں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے
یا کسی ایک کے قول پر فتویٰ دیا ہے اگرچہ دوسرا امام صاحب کے
ساتھ ہو، جیسے اگر کسی مسئلہ میں امام صاحب کی تصریح نہ ہو
تو وہ صاحبین میں سے کسی ایک کے قول کو مختار قرار دیتے ہیں اور
اس کے وہی اسباب ہیں جن کی طرف قاضی نے اشارہ کیا بلکہ
سب کے مقابلہ میں زفر کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، ان کی ترجیحات و
تصحیحات آج تک باقی ہیں، لہٰذا ہم پر راجح کی پیروی لازم ہے اور اسی پر
عمل لازم ہے جیسا کہ وہ اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے اھ قاضی کا کلام اس
مقام پر آئے گا جہاں ہم نقول کا ذکر کریں گے، انہوں نے تصریح کی ہے
کہ عمل ابوحنیفہ کے قول پر ہی کیا جائے گا اگرچہ
صاحبین ان کی مخالفت میں ہوں ہاں اگر اس کے برعکس
تعامل ہو یا حکم زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے بدل
گیا ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ قاسم کا قول
کہ "ہم پر اس چیز کی پیروی لازم ہے جس کی ترجیح
انہوں نے کی ہے" یہ ان معاملات سے متعلق ہے جس میں

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

طلبا مبارکا فیه ابدا وھذہ عبارۃ العلامۃ قاسم التی اوردھا السید ھھنا ملتقطا من اولھا واخرھا لوتأملھا تماما لما کان لیخفی علیه الامر وکثیرا ما تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار وباللہ العصمۃ **وثالثا** علی فرض الغلط لواراد العلامۃ قاسم ما تریدون لکان محجوجا بقول شیخه المحقق حیث اطلق الذی نقلتموہ و قبلتموہ من ردہ مرارا علی المشایخ افتاءھم بقولھما قائلا انه لایعدل عن قوله الا لضعف دلیله۔

امام سے نص موجود نہ ہو، اور اس میں وہ بھی شامل ہے جس میں امام سے روایات مختلف ہوں، یا چھ اسباب مذکورہ میں سے کوئی ایک ہو، اس کو اچھی طرح یاد کرلو۔ یہ علامہ قاسم کی عبارت ہے جس کو سیّد نے یہاں ملتقطا نقل کیا ہے، اگر وہ پُوری عبارت پر غور کرتے تو معاملہ ان پر پوشیدہ نہ رہتا، اور عام طور پر ایسی چیزیں اختصار کی وجہ سے پیدا ہوجاتی ہیں و باللہ العصمۃ۔

سوم بفرض غلط اگر علامہ قاسم کی عبارت کا مطلب وہی ہے جو آپ نے بیان کیا ہے تو ان کے خلاف ان کے شیخ محقق کا یہ قول ہے جو انہوں نے علی الاطلاق رکھا ہے، اور جسے آپ نے نقل کیا ہے اور قبول کیا ہے کہ وہ بارہا مشایخ پہ رد کرچکے ہیں کہ ان کا صاحبین کے قول پر فتوٰی دینا درست نہیں، امام کے قول سے صرف اسی وقت عدول کیا جائے گا جب امام کی دلیل ضعیف ہو۔ ت

قولہ عن العلامۃ ابن الشلبی الا اذا صرح احد من المشایخ بان الفتوی علی قول غیرہ **اقول اولا** سائرھم موافقون لھذا المفتی او مخالفون له او ساکتون فلم یرجحوا شیئا حتی فی التعلیل والجدل ولا بوضعه متنا او الاقتصار او التقدیم اوغیر ذلك من وجوہ الاختیار الثالث لم یقع و الثانی ظاھر المنع وکیف یعدل عن قول الامام المرجح من عامۃ اصحاب الترجیح بفتوی رجل واحد قال فی الدر فی تنجس البئر قالا من وقت العلم فلا یلزمھم شیئ قبله قیل وبه یفتی اھ[1] قال ش قائله

ان کا قول علامہ ابن شلبی فرماتے ہیں، مگر جب کوئی شیخ اس امر کی تصریح کردے کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے۔ میں کہتا ہوں اوّل وہ سب یا تو اس مفتی کے موافق ہیں، یا مخالف اس کے، یا خاموش ہیں۔ تو انہوں نے کسی چیز کو ترجیح نہ دی، یہاں تک کہ تعلیل وجدل میں بھی نہیں، یا اس کو متن بنانے میں یا اقتصار میں یا تقدیم میں وغیرذالک من وجوہ الاختیار، تیسرا واقع نہ ہوا اور دوسرا ظاہر المنع ہے، اور امام کے اس قول سے کیسے عدول کیا جائے گا جس کو عام اہلِ ترجیح نے ترجیح دی، ایک شخص کے فتوٰی سے، دُر میں کنویں کے نجس ہونے کے سلسلہ میں فرمایا "نجاست واقع ہونے کے وقت کا علم ہونے کے بعد، تو ان کو

[1] الدرالمختار فصل فی البئر مجتبائی دہلی ۱/ ۴۰

صاحب الجوهرة[ع] و فی فتاوی العتابی قولهما هو المختار[1] اھ قال ط وانما عبر بقیل لرد العلامة قاسم له لمخالفته عامة الکتب فقد رجح دلیله فی کثیر منها وهو الاحوط نهر[2] اھ بل قال فی الدر لاحد بشبهة العقد عند الامام کوطء محرم نکحها وقالا ان علم الحرمة حد وعلیه الفتوی خلاصة لکن المرجح فی جمیع الشروح قول الامام فکان الفتوی علیه اولی قاله قاسم فی تصحیحه لکن فی القهستانی عن المضمرات علی قولهما الفتوی[3] اھ قال ش استدراك علی قوله فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح وفیه ان مافی عامة الشروح مقدم[4] اھ فههنا جعلت الفتاوی علی قولهما الفتوی ووافقها بعض الشروح المعتمدة ولم یقبل لان عامة الشروح رجحت دلیله بقی الاول وهو مسلم ولاشك ولایوجد الا فی احدی الصور الست وح یکون عدولا الی قوله لاعنه کما علمت

اس سے پہلے کچھ لازم نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اسی پر فتوٰی ہے اھ 'ش' نے کہا کہ اس کے قائل صاحبِ جوہرہ ہیں اور فتاوٰی عتابی میں صاحبین کے قول کو مختار کہا ہے اھ اور 'ط' نے کہا کہ "قیل" کے ساتھ تعبیر کیا تاکہ علامہ قاسم پر رد ہوجائے کیونکہ انھوں نے عام کتب کی مخالفت کی ہے، ان میں سے بہت سی کتب میں ان کی دلیل کو راجح قرار دیا ہے اور یہی احوط ہے اھ بلکہ 'دُر' میں ہے کہ شبہہ عقد کی وجہ سے کوئی حد نہیں امام اعظم کے نزدیک جیسے محرم سے نکاح کیا پھر اس سے وطی کی اور صاحبین نے فرمایا اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو حد لگائی جائے گی، اور اسی پر فتوٰی ہے، خلاصہ، لیکن تمام شروح میں ترجیح امام کے قول کو دی ہے تو اسی پر فتوی اولٰی ہے، قاسم نے اپنی تصحیح میں یہی فرمایا لیکن قہستانی میں مضمرات سے نقل کیا ہے کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے اھ 'ش' نے فرمایا ان کے قول فی جمیع الشروح پر استدراک ہے، کیونکہ مضمرات شروح سے ہے اور اس میں ہے کہ جو عام شروح میں ہے وہ مقدم ہے اھ یہیں سے فتوٰی

ع اقول لم اره فیها لعله فی سراج الوهاج والله تعالٰی اعلم ۱۲ منه (م)

میں نے اس کو اس میں نہیں دیکھا ہوسکتا ہے کہ سراج وہاج میں یہ ہو واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

1 ردالمحتار فصل فی البئر مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۶۱
2 طحطاوی علی الدر المختار بیروت ۱/ ۱۱۹
3 الدر المختار الوطء الذی یوجب الحد مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱۹
4 ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۳/ ۱۶۹

وثانیا بوجه اٰخر ارأیت ان قال الامام
قولا وخالفه احد صاحبیه ولا روایة عن
الاٰخر فافتی احد من المشایخ بقول الصاحب
فان وافقه الباقون فقد مر وان خالفوه فظاهر
وکذا ان خالف بعضهم ووافق بعضهم لما مر
فی السابعة اما ان لم یرد عن الباقین شیٔ وهی
الصورة التی انکرنا وقوعها فهل یجب ح اتباع
تلك الفتوی ام لا علی الثانی این قولکم علینا
اتباع ما صححوه کما لو افتوا فی حیاتهم فان
فتوی الحیاة واجبة العمل علی المستفتی و
انکان المفتی واحدا لم یخالفه غیره ولیس له
التوقف عن قبولها حتی یجتمعوا او یکثروا
وعلی الاول لم یجب العدول عن قول
الامام الی قول صاحبه الا لترجح رأی صاحبه
بانضمام رأی هذا المفتی الیه اذ لیس هذا
الافتاء قضاء یرفع الخلاف بل ولا افتاء مفت
لمن اتاه من مستفت انما حاصله ان الرأی
الفلانی ارجح عندی فاذن ترجح رأی
احد الصاحبین بانضمام رأی الاٰخر اعلی و
اعظم لان کلا منهما اعلم واقدم من جمیع
من جاء بعدهما من المرجحین فکل ما
خالف فیه الامام صاحباه وجب فیه ترك قوله
الی قولهما وهو خلاف الاجماع وثالثا علی
التسلیم معکم ابن الشلبی وانظر وامن معنا
اٰخر الکلام قوله فلیس للقاضی ان یحکم

صاحبین کے قول پر کیا گیا اور بعض معتمد شروح نے اس کی
موافقت کی ہے اور اس کو قبول نہیں کیا گیا کیونکہ عام شروح نے اسکی
دلیل کو راجح قرار دیا ہے ، باقی رہا اوّل ، سو وہ مسلّم
ہے ، بلاشک ، اور وہ نہیں پایا جاتا ہے مگر چھ میں سے
ایک صورت میں ، اور اس صورت میں اُن کے قول کی
طرف عدول ہوگا نہ کہ ان کے قول سے جیسا کہ آپنے جانا۔
دوم ایک دوسرے اعتبار سے میں نے دیکھا
کہ امام نے کوئی قول کیا اور ان کے صاحبین میں سے کسی
نے ان کی مخالفت کی اور دوسرے سے کوئی روایت
موجود نہیں ، پھر کسی نے مشایخ میں سے صاحب کے قول
پر فتوی دیا تو اگر باقی اس کی موافقت کریں تو اس کا
حکم گزرا اور اگر مخالفت کریں تو ظاہر ہے اسی طرح اگر
بعض مخالفت کریں اور بعض موافقت کریں ، جیسا کہ
ہفتم میں گزرا ، اور اگر باقی سے کچھ منقول نہ ہو تو یہ ایک
ایسی صورت ہے جس کا وقوع ہمیں مسلّم نہیں ، ایسی
صورت میں اُس فتوٰی کی پیروی کی جائے گی یا نہیں ؟
دوسری تقدیر پر آپ کے اِس قول کی کیا حیثیت ہے
کہ ہمیں اس کی اتباع ضروری ہے جس کی انہوں نے
تصحیح کی ، جیسا کہ وُہ اپنی زندگی میں فتوٰی دیتے تو ہم پر
لازم تھا ، کیونکہ مستفتی پر ان کی زندگی کے فتوٰی پر عمل
ضروری تھا اور اگر مفتی ایک ہو ، اس کا مخالف کوئی نہ ہو اور
اس کو اس فتوٰی کے قبول کرنے میں کوئی توقف نہ ہو
یہاں تک کہ سب جمع ہو جائیں یا زیادہ ہو جائیں اور پہلی
صورت میں امام کے قول سے عدول واجب نہ ہوگا مگر اس لئے
کہ اس صاحب کی رائے کو مفتی کی رائے کے ساتھ ملا کر راجح

بقول غیر ابی حنیفة فی مسألة لم یرجح فیھا قول غیرہ ورجحوا فیھا دلیل ابی حنیفة علی دلیلہ۔

کیا جائے کیونکہ یہ افتاء قضا نہیں ہے جو خلاف کو ختم کر دے بلکہ نہ کسی مفتی کا فتوٰی اس شخص کے لیے جو مستفتی بن کر آیا ہو، اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ فلاں رائے میرے نزدیک زیادہ راجح ہے، پس صاحبین میں سے کسی ایک کی رائے راجح ہو جائے گی جبکہ اُس کے ساتھ کوئی اعلیٰ رائے اور شامل ہو جائے کیونکہ دونوں حضرات اپنے بعد والوں سے اعلم واقدم ہیں، تو ہر وہ مسئلہ جس میں امام نے اپنے صاحبین سے اختلاف کیا ہو تو اس میں امام صاحب کے قول کو ترک کر کے صاحبین کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے اور وہ خلاف اجماع ہے۔

سوم یہ درست ہے کہ آپ کے ساتھ ابن الشلبی ہیں لیکن آپ کلام کے آخر میں اُن حضرات کو دیکھیں جو ہمارے ساتھ ہیں، اُن کا قول "تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ جس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے علاوہ کسی اور کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اس میں کسی اور کے قول کے مطابق فیصلہ صادر کرنے، اور اسی قول میں جس میں ابوحنیفہ کی دلیل کو دوسروں کے دلائل پر ترجیح دی گئی ہو۔"

اقول [۱] ھذا تعدّ فوق ما مرفان مفادہ ان مالم یرجح فیہ دلیل الامام فللقاضی و مثلہ المفتی العدول عنہ الی قول غیرہ وان لم یذیل ایضا بترجیح فانہ بنی الحکم بعدم العدول علی وجود عدم وجود ترجیح دلیلہ و عدم ترجیح قول غیرہ فما لم یجتمعا حل العدول ولم یقل باطلاقہ الثقات العدول فانہ یشمل ما اذا رجحا اولم یرجح شیئ منھما والعمل فیھما بقول الامام لاشك مر الاول فی السابعة وقال [۲] سیدی ط فی زکاۃ الغنم مسألة صرف الھالك الی العفو من المعلوم انہ عند عدم التصحیح لا یعدل عن قول صاحب المذھب [۱] قولہ فی المنحة

میں کہتا ہُوں یہ اُس سے زائد ہے جو گزرا، کیونکہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ جس میں دلیلِ امام راجح نہ ہو تو اس میں قاضی اور مفتی کو دوسرے امام کے قول کی طرف عدول کرنے کی اجازت ہے اگرچہ اس میں ترجیح نہ دی گئی ہو کیونکہ عدول نہ کرنے کے حکم کا مبنٰی ان کی دلیل کی ترجیح کے وجود یا عدم اور غیر کے قول کی عدمِ ترجیح پر ہے تو جب تک یہ دونوں چیزیں مجتمع نہ ہوں عدول کرنا جائز ہے اور ثقہ علمائے اس کے اطلاق کا قول نہیں کیا کیونکہ یہ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ جب دونوں کو ترجیح دی گئی ہو یا ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دی گئی ہو، اور ان دونوں صورتوں میں عمل امام کے قول پر ضروری ہوگا، یہ ساتویں میں گزرا۔ اور سیدی ط نے زکوٰۃ غنم کے باب میں فرمایا ہلاک ہونے والے

---

[۱] طحطاوی علی الدر المختار زکوٰۃ الغنم بیروت ۱/ ۴۰۲

اصحاب المتون قد یمشون علی غیر مذھب الامام[1] اقول نعم فی احدی الوجوہ الستۃ وھو عین قول الامام اما فی غیرھا فان مشی بعضھم لم یقبل کما سیأتی فی مسألۃ الشفق و مثلہا تفسیر المصر کما یعلم من الغنیۃ شرح المنیۃ وقد فصلناہ فی فتاونا بما لا مزید علیہ اما ان یمشوا قاطبۃ علی خلاف قولہ من دون الحوامل الست فحاشا ومن ادعی فلیبرز مثالا لہ ولو واحدا **قولہ** واذا افتی المشایخ بخلاف قولہ لفقد الدلیل فی حقھم فنحن نتبعھم اذھم اعلم[2]۔

کو عفو کی طرف پھیرنا اس سے یہ معلوم ہے کہ تصحیح کے نہ پائے جانے کی صورت میں صاحبِ مذہب کے قول سے عدول نہ کیا جائے گا اھ، ان کا قول منحہ میں ہے کہ اصحابِ متون کبھی مذہب امام کے غیر پر چلتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ جو ستہ میں سے ایک ہیں، اور یہی قولِ امام ہے، اور اس کے غیر میں اگر ان کے بعض چلے ہیں تو قبول نہ کیا جائے گا، جیسا کہ شفق کے مسئلہ میں آئیگا اور اس کی مثل "مصر" کی تفسیر میں ہے، جیسے کہ غنیہ شرح منیہ سے معلوم ہوتا ہے اور ہم نے اس کی مکمل تفصیل اپنے فتاوٰی میں کر دی ہے اس پر زیادتی کی ضرورت نہیں اور اگر وہ مشایخ اسباب ستہ کے بغیر ہی امام کے قول کے خلاف چلیں تو یہ ممکن ہی نہیں، اور جو کہتا ہے وہ اس کی کوئی ایک مثال پیش کرے۔ ان کا قول" اور جب مشایخ امام ابوحنیفہ کے قول کے خلاف اس لیے فتوٰی دیں کہ ان کے حق میں دلیل نہیں تو ہم ان کی پیروی کریں گے، کیونکہ وہ زیادہ جاننے والے ہیں۔

اقول اولا ھو اعلم منھم ومن اعلم من اعلم منھم فای الفریقین احق بالاتباع **وثانیا** انظر الثانیۃ الدلیل فی حقھم التفصیلی وقد فقدوہ فی حقنا الاجمالی وقد وجدناہ فکیف نتبعھم ونعدل من الدلیل الی فقدہ **قولہ** کیف یقال یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقر انہ فقد الشرط ایضا فی حق المشایخ[3]۔

میں کہتا ہوں، اول ابوحنیفہ اُن سے زیادہ جاننے والے ہیں اور ان میں بڑے سے بڑے عالم سے زیادہ جاننے والے ہیں، تو دونوں فریقوں میں اتباع کا زیادہ کون مستحق ہے؟

دوم نمبر دوم کو ملاحظہ کریں، یہ تفصیلی دلیل ان کے حق میں ہے جو انھوں نے کھودی، اور ہمارے حق میں یہ اجمالی دلیل ہے جو ہم نے پالی، تو ہم ان کی پیروی کس طرح کریں اور دلیل سے عدول کرکے اس کے گم

---

[1] و [2] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[3] ایضاً ۶/ ۲۶۹

کرنے کی طرف آئیں۔ ان کا قول "ہم پر امام کے قول کے مطابق فتوٰی دینا کس طرح واجب ہے، کیونکہ شرط مفقود ہے" اور اُس نے اقرار کیا ہے کہ اس نے مشایخ کے حق میں بھی شرط کو نہیں پایا۔

اقول [ف۱] شبهة کشفناها فی الثالثة

قوله فهل تراهم ارتکبوا منکرا۔[۱]

اقول مبنی علی الذهول عن فرق الموجب فی حقنا و حقهم و ان شئت الجمع مکان الفرق فالجامع ان کل من فارق الدلیل فقد اتی منکرا فدلیلنا قول امامنا و خلافنا له منکر و دلیلهم ما عن لهم فی المسألة فمصیرهم الیه لاینکر **قوله** وقد مشی علیه الشیخ علاؤ الدین۔[۲]

اقول [ف۲] انما مشی فی صدر الکتاب و فی کتاب القضاء معا علی ان الفتوی علی قول الامام مطلقا کما سیأتی وقوله اما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه فماخوذ من التصحیح کما افدتموه فی رد المحتار وقد کان صدر کلام الدر هذا و حاصل ماذکره الشیخ قاسم فی تصحیحه الخ وقد علمت ماهو مراد التصحیح الصحیح والحمد لله علی حسن التنقیح **اتینا** علی ما وعدنا من سرد النقول علی ما قصدنا۔

میں کہتا ہوں یہ شبہہ وہ ہے جس کا جواب ہم نمبر سوم میں دے چکے ہیں، ان کا قول "کیا تو دیکھتا ہے کہ انھوں نے کسی بُری بات کا ارتکاب کیا ہے؟" میں کہتا ہوں یہ بات اس فرق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو ہمارے اور ان کے حق میں موجب سے متعلق ہے، اور اگر آپ بجائے تفریق کے جمع کرنا چاہیں تو امر جامع یہ ہے کہ جو بھی دلیل کو چھوڑیگا وہ ناپسندیدہ چیز کا مرتکب ہوگا، تو ہماری دلیل ہمارے امام کا قول ہے اور ان کے خلاف کہنا بُری بات ہے اور ان کی دلیل وہ ہے جو اس مسئلہ میں ان پر منکشف ہوئی ہے تو ان کا اس دلیل پر عمل بُری بات نہیں، ان کا قول "اسی پر شیخ علاء الدین چلے ہیں۔" میں کہتا ہوں یہ بات انھوں نے کتاب کی ابتداء اور کتاب القضاء دونوں جگہ فرمائی ہے کہ فتوٰی مطلقاً امام کے قول پر ہے جیسا کہ آئے گا، اور ان کا قول "ہم پر تو اسی کی اتباع ہے جس کو انھوں نے راجح قرار دیا ہے"، تو یہ تصحیح سے ماخوذ ہے، جیسا کہ آپ نے رد المحتار میں فرمایا، اور دُر کے کلام کی ابتدا یہی تھی اور یہی اس چیز کا حاصل ہے جس کو شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں ذکر کیا الخ، اور آپ جان چکے ہیں کہ صحیح تصحیح سے مراد کیا ہے، اور اللہ کی تعریف حسن تنقیح پر ہے، یہ وہ نقول ہیں جن کا ہم نے وعدہ کیا ہے۔

---

[۱] منحة الخالق علی حاشیة بحر الرائق سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[۲] ایضاً

اقول وباللہ التوفیق ماھو المقرر
عندنا قد ظھر من مباحثنا وتفصیلہ ان
المسألۃ اما ان یحدث فیھا شئ من الحوامل
الست اولا علی الاول الحکم للحامل و
ھو قول الامام الضروری المعتمد علی الاطلاق
سواء کان قولہ الصوری بل وقول اصحابہ
وترجیحات المرجحین موافقا لہ اولا علما
منا ان لوحدث ھذا فی زمانھم لحکموا بہ
فقول الامام الضروری شئ لانظر معہ الی
روایۃ ولا ترجیح بل ھو القول الضروری
للمرجحین ایضا ولا یتقید ذلک بزمان دون
زمان قال فی شرح العقود فان قلت العرف
یتغیر مرۃ بعد مرۃ فلو حدث عرف اٰخر لم
یقع فی الزمان السابق فھل یسوغ للمفتی
مخالفۃ المنصوص واتباع العرف الحادث؟
قلت نعم فان المتأخرین الذین خالفوا المنصوص
فی المسائل المارۃ لم یخالفوہ الا لحدوث
عرف بعد زمن الامام فللمفتی اتباع عرفہ
الحادث فی الالفاظ العرفیۃ وکذا فی الاحکام
التی بناھا المجتھد علی ماکان فی عرف
زمانہ وتغیر عرفہ الی عرف اٰخر اقتداء
بھم لکن بعد ان یکون المفتی ممن لہ
رأی ونظر صحیح ومعرفۃ بقواعد الشرع
حتی یمیز بین العرف الذی یجوز بناء الاحکام
علیہ وبین غیرہ[1] قال وکتبت فی رد المحتار

اللہ تعالٰی کی توفیق سے جو ہمارے
نزدیک مقرر ہے وہ ہم نے اپنی مباحث میں ذکر کیا اور
اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ میں یا تو چھ اسباب میں سے
کوئی سبب موجود ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں، حکم
سبب کے لیے ہے، اور یہی امام کا قول ہے جو ضروری
ہے اور معتمد ہے علی الاطلاق عام ازیں کہ ان کا قول
صوری، بلکہ ان کے اصحاب کا قول اور مرجحین کی ترجیحات
اس کے موافق ہوں یا نہ ہوں، چونکہ ہم یہ جانتے ہیں
کہ اس قسم کی چیز اگر ان کے زمانے میں پیدا ہوتی تو وہ
یہی حکم لگاتے تو امام کا ضروری قول ایک ایسی چیز
ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی روایت کو دیکھنے اور
ترجیح کی طرف نگاہ کرنے کی کوئی حاجت نہیں بلکہ مرجحین
کے لیے بھی یہی قول ضروری ہے، اور اس میں کسی زمانہ کی
قید نہیں ہے، شرح عقود میں فرمایا اگر کہا جائے کہ عرف
تو بار بار تبدیل ہوتی رہتی ہے تو اب اگر کوئی نئی عرف
وقوع پذیر ہوگئی ہو تو کیا مفتی کے لیے یہ گنجائش ہے کہ نص
کی تو مخالفت کرے اور نئی عرف کے مطابق فیصلہ کرے؟
میں کہوں گا ہاں ایسا ہی ہے کیونکہ جن حضرات نے
نئی عرف کی وجہ سے فتوٰی دیا تو اسی وجہ سے دیا کہ امام
کے زمانہ کے بعد نئی عرف پیدا ہوگئی تھی تو مفتی کو نئے
الفاظ عرفیہ کی پیروی کرنا چاہیے اور اسی طرح اُن احکام
میں جو کسی مجتہد نے اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی کیے تھے
اور اب عرف بدل گئی ہو (ان کی اقتداء میں)، مگر مفتی ایسا ہونا چاہیے
جو صاحبِ نظر ہو جسے قواعدِ شرع کا علم ہو اور یہ سمجھ
سکتا ہو کہ کس عرف پر حکم متفرع کیا جا سکتا ہے اور

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

في باب القسامة فيما لو ادعى على رجل من
غير اهل المحلة وشهد اثنان منهم عليه
لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ نقل السيد
الحموي عن العلامة المقدسي انه قال
توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت
من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر
العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر
على قتل النفس في المحلات الخالية من
غير اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم
عليه حتى قلت ينبغي الفتوى على قولهما
لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام[1]
انتهى وقالوا لو اذا زرع صاحب الارض ارضه
ماهو ادنى مع قدرته على الاعلى وجب
عليه خراج الاعلى قالوا وهذا يعلم ولا
يفتى به كيلا يتجرأ الظلمة على اخذ اموال
الناس قال في العناية ورد بانه كيف يجوز
الكتمان ولو اخذ واكان في موضعه لكونه
واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى
كل ظالم في ارض ليس شأنها ذلك انها قبل
هذا كانت تزرع الزعفران مثلا فياخذ خراج
ذلك وهو ظلم وعدوان انتهى وكذا في
فتح القدير قالوا لا يفتى بهذا لما فيه من

کس پر نہیں، فرمایا میں نے رد المحتار کے باب القسامہ
میں لکھا کہ اگر کسی شخص نے محلہ والوں کے علاوہ کسی اور
پر دعوٰی کیا اور اہل محلہ میں سے دو نے اس پر گواہی دی
تو اُن کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اور صاحبین
نے فرمایا قبول کی جائے گی الخ سید حموی نے علامہ مقدسی
سے نقل کیا انہوں نے فرمایا کہ میں نے اسی صورت

میں جبکہ امام کے قول پر فتوٰی دینے سے ضرر عام ہوتا ہو
توقف کیا، کیونکہ سرکش لوگوں کو اگر پتا چل گیا تو وہ ایسے
محلات میں لوگوں کو بے دریغ قتل کریں گے جن میں اہل محلہ
کے علاوہ اجنبی لوگ نہ رہتے ہوں، کیونکہ ان کو پتا
ہوگا کہ اہلِ محلہ کی شہادت اُن کے خلاف قبول نہ کی جائیگی،
اور میں نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دینا مناسب سمجھا،
خاص طور پر احکام کا تعلق زمانہ کے حالات پر ہوتا ہے
انتہٰی، اور مشایخ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی زمین کا
وہ حصہ کاشت کیا جو ادنٰی درجہ ہے اور اعلٰی کو چھوڑ دیا
تو اعلٰی کا خراج واجب ہوگا مشایخ نے فرمایا کہ یہ چیز
جانی جائے گی مگر اس پر فتوٰی نہ دیا جائے گا، تاکہ
ظالم حکام لوگوں کا مال ہڑپ کرنے کی جسارت نہ کریں،

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۶

تسلط الظلمة علی اموال المسلمین اذ یدعی کل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوہ وعلاجه صعب انتہی فقد ظهر لك ان جمود المفتی او القاضی علی ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل باحوال الناس یلزم منه تضییع حقوق کثیرة وظلم خلق کثیرین[1] اھ

عنایہ میں کہا اس کو رد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ کیسے درست ہے کہ حق کو چھپایا جائے اور اگر وہ اس کو لیں تو وہ اپنی جگہ ہوگا کیونکہ یہ واجب ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر ہم یہ فتوٰی دیں تو ہر ظالم زمین کی بابت یہ دعوٰی کرے گا کہ اس سے قبل اس میں زعفران کاشت ہوتی تھی اور تمہیں اسی اعتبار سے خراج دینا ہوگا، حالانکہ یہ سراسر ظلم ہے انتہی کذا فی فتح القدیر، مشایخ نے فرمایا اس پر فتوٰی نہ دیا جائے کہ اس طرح ظالموں کو اموالِ مسلمین پر تسلط حاصل ہوگا کہ ہر ظالم یہ دعوٰی کرے گا کہ یہ زمین زعفران کی کاشت کے لائق ہے اور اس کا حل مشکل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفتی یا قاضی کا محض منقولات کے ظاہر کو پکڑ کر بیٹھ جانا، اور لوگوں کے عرف، قرائن واضحہ اور لوگوں کے احوال سے صرفِ نظر کر لینا بہت سے حقوق کے زائل ہوجانے کا باعث ہوگا اور خلقِ خدا پر ظلم و تعدی کا دروازہ کُھل جائے گا اھ

اقول ومن ذلك افتاء السید بنقل انقاض مسجد خرب ما حوله واستغنی عنه الی مسجد اٰخر قال فی ردّ المحتار وقد وقعت حادثة سئلت عنها فی امیر اراد ان ینقل بعض احجار مسجد خراب فی سفح قاسیون بدمشق لیبلط بها صحن الجامع الاموی فافتیت بعدم الجواز متابعة للشرنبلالی ثم بلغنی ان بعض المتغلبین اخذ تلك الاحجار لنفسه فندمت علی ما افتیت به[2] اھ ومن ذلك افتاء جد المقدسی بجواز اخذ الحق من خلاف جنسه حذار تضییع

میں کہتا ہوں سید نے اسی لیے یہ فتوٰی دیا کہ جس مسجد کے گرد آبادی کسی وجہ سے ختم ہوگئی ہو تو اس کا ملبہ دوسری مسجد پر لگایا جا سکتا ہے، ردالمحتار میں ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ دمشق کے علاقہ سفح قاسیون کی مسجد ویران ہوگئی تو امیر نے خیال ظاہر کیا کہ اس کے کچھ پتھر جامع اُموی کے صحن میں لگادئے جائیں تو میں نے شرنبلالی کی متابعت میں عدم جواز کا فتوٰی دیا، پھر بعد میں مجھے اطلاع ملی کہ کچھ سرکش لوگوں نے یہ پتھر خود اپنے استعمال کےلئے لے لیے، اس پر مجھے اپنے فتوٰی پر ندامت ہوئی اھ اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ مقدسی کے دادا نے فتوٰی

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین   سہیل اکیڈمی لاہور   ۱/۴۷

[2] ردالمحتار   مطلب فی انقاض المسجد   ۳/۴۰۷

الحقوق قال فی رد المحتار قال القهستانی
وفیه ایماء الی ان له ان یأخذ من خلاف
جنسه عند المجانسة فی المالیة وهذا
اوسع فیجوز الاخذ به وان لم یکن مذهبنا
فان الانسان یعذر فی العمل به عند الضرورة
کما فی الزاهدی اھ قلت وھذا ما قالوا
انه لامستند له لکن رأیت فی شرح نظم
الکنز للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل جد
والدی لامه الجمال الاشقر فی شرحه للقدوری
ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان
فی زمانهم لمطاوعتهم فی الحقوق والفتوی
الیوم علی جواز الاخذ عند القدرة من ای
مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتهم
العقوق اھ[1] ومن ذلک افتائی مراراً بعدم
انفساخ نکاح امرأة مسلم بارتدادها لما
رأیت من تجاسرهن مبادرة الی قطع
العصمة مع عدم امکان استرقاقهن فی بلادنا
ولاضربهن وجبرهن علی الاسلام کما بینته
فی السیر من فتاوینا وکم له من نظیر
وعلی الثانی ان لم تکن فیها روایة عن
الامام فخارج عما نحن فیه ولا شک ان
الرجوع اذ ذاک المجتهدین فی المذهب
وان کانت فاما مختلفة عنه اولا علی الاول

دیا کہ خلاف جنس سے حق وصول کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ
قیمت برابر ہو تاکہ حقوق ضائع ہونے سے بچ جائیں،
ردالمحتار میں قہستانی سے منقول ہے کہ اس میں اس طرف
اشارہ ہے کہ جب مالی مجانست پائی جائے تو مخالف
جنس سے حق وصول کرنا جائز ہے، اس میں گنجائش
زیادہ ہے لہٰذا اس پر عمل جائز ہے اگرچہ یہ ہمارا مذہب
نہیں ہے کیونکہ ضرورت کے وقت انسان اس پر
عمل کرنے میں معذور ہے، جیسا کہ زاہدی میں ہے اھ
میں کہتا ہوں ان کے اس قول کی کوئی سند نہیں ہے،
لیکن میں نے مقدسی کی کتاب الحجر کی شرح نظم الکنز
میں دیکھا انہوں نے فرمایا کہ میرے والد کے دادا نے اپنی والدہ
کیلئے نقل کیا (انکا نام الجمال الاشقر تھا) قدوری کی
شرح میں، فرمایا کہ خلاف جنس حق کا نہ لینا ان کے زمانہ
میں تھا کیونکہ وہ حقوق کی ادائیگی میں بہت فراخدل
تھے، اور آج کل فتویٰ یہ ہے کہ حق جس طرح اور جس
جنس سے وصول ہو سکے وصول کیا جائے، خاص طور
پر ہمارے ممالک میں جہاں لوگ ادائیگی حقوق میں بہت
پس و پیش کرتے ہیں اھ اور اسی قبیل سے میرا یہ فتویٰ
ہے کہ مسلمان عورت کے ارتداد سے اس کا نکاح فسخ
نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عورتیں بڑی جرأت مند ہو گئی
ہیں، اور عصمت کے قطع کرنے میں جلدی کرتی ہیں، اور
ہمارے بلاد میں ان کو باندیاں بنانا بھی ممکن نہیں اور
نہ ان کو مارپیٹ کر مسلمان کرنے کا امکان ہے، جیسا

---

[1] رد المحتار مطلب فی اخذ الدائن من مال مدیونہ ۳/۲۱۹

الرجوع الیهم وکیف ما کان لایکون خروجا عن قوله رضی الله تعالی عنه ولا اعنی بالاختلاف مجئ النوادر علی خلاف الظاهر فان ما خرج عن ظاهر الروایة مرجوع عنه[1] کما نص علیه البحر والخیر والشامی وغیرهم ومارجع عنه لم یبق قولا له فتثبت وعلی الثانی اما وافقه صاحباه او احدهما او خالفاه علی الاول العمل بقوله قطعا ولا یجوز لمجتهد فی المذهب ان یخالفهم الا فی صور الثنیا اعنی الحوامل الست فانه لیس خلافهم بل فی خلافه خلافهم وکذلك علی الثانی کما نصوا علیه ایضا وعلی الثالث اما ان یتفقا علی شئ واحد او خالفا وتخالفا علی الثانی العمل بقوله مطلقا وعلی الاول اما ان یتفق المرجحون علی ترجیح قولهما او قوله اولا بان یختلفوا فیه اولا یأتی ترجیح شئ منهما الاول لاکان ولایکون قط ابدا الا فی احدی الحوامل الست وحینئذ نتبعهم لانه قول امامنا بل ائمتنا الثلثة رضی الله تعالی عنهم صورۃ لهما وضرورۃ له وان جهد احد غایة جهده ان یستخرج فرعا من غیر الست اجمع فیه المرجحون عن آخرهم علی ترك قوله و اختیار قولهما فلن یجد نه ابدا ولله الحمد

کہ میں نے اپنے فتاوٰی کے باب السیر میں بیان کیا، اور اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔

اور دوسری تقدیر پر، اگر اس میں امام سے کوئی روایت نہیں تو یہ چیز مانحن فیہ سے خارج ہے اور بلاشبہ ایسی صورت میں مجتہدین للمذہب کی طرف رجوع کرنا ہوگا اگر امام سے کوئی روایت ہو تو مختلف ہوگی یا نہیں، پہلی صورت میں ان کی طرف رجوع ہوگا، اور جو صورت بھی ہوگی بہرحال ابوحنیفہ کے قول سے خروج نہ ہوگا، اور میری مراد اختلاف سے نوادر کا ظاہر روایت کے خلاف ہونا نہیں ہے کیونکہ جو چیزیں ظاہر روایت سے خارج ہیں اُن سے رجوع کیا جا چکا ہے، جیسا کہ اس پر تنصیص کی گئی ہے بحر، خیر، شامی وغیرہم میں، اور جس چیز سے امام صاحب رجوع کر چکے ہوں وہ ان کا قول ہی نہ رہا اسے بخوبی یاد رکھیں

اور دوسری تقدیر پر، یا تو ان کے صاحبین نے ان کی موافقت کی ہوگی یا کسی ایک نے موافقت کی ہوگی یا دونوں نے ان کی مخالفت کی ہوگی، پہلی صورت میں امام صاحب کے قول پر قطعاً عمل کرنا ہوگا اور مجتہد فی المذہب کو روا نہیں کہ سوائے استثنائی صورت کے اُن کی مخالفت کرے (یعنی چھ اسباب کی صورت میں) کیونکہ اس میں ان کی مخالفت نہیں بلکہ ان کی مخالفت ان کے اصحاب کی مخالفت کرنے کی صورت میں ہوگی اور اسی طرح دوسری صورت میں، جیسا کہ انہوں نے صراحت کی ہے، اور تیسری

---

[1] بحوالہ رد المحتار قبیل رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۰

والثانی ظاهران العمل بقوله اجماعا لاینبغی
ان ینتطح فیه عنزان فالمسائل الی هنا لااخلاف
فیها وفیها جمیعا العمل بقول الامام مهما وجد۔
بقی الثالث وهو ثامن ثمانیة من هذه الشقوق
فهو الذی اتی فیه الخلاف فقیل هنا ایضا
لاتخییر حتی المجتهد بل یتبع قول الامام
وان ادی اجتهاده الی ترجیح قولهما وقیل
بل یتخیر مطلقا ولو غیر مجتهد والذی
اتفقت کلماتهم علی تصحیحه التفصیل بان
المقلد یتبع قول الامام واهل النظر قوة
الدلیل فقد التأمت الکلمات الصحیحة المعتمدة
جمیعا علی ان المقلد لیس له الا تقلید الامام
وان افتی بخلافه مفت او مفتون۔ فان افتاهم
جمیعا بخلافه فی غیر صور الثنیا ما کان وما
یکون۔ والحمد للہ رب العلمین وصلاته الدائمة
علی عالم ما کان وما یکون وعلی اٰله وصحبه
وابنه وحزبه افضل ما سأل السائلون۔
هذا ما تلخص لنا من کلماتهم وهو المنهل
الصافی الذی ورده البحر فاستمع نصوص
العلماء کشف اللہ تعالی بهم العماء۔ وجلا بهم
عنا کل بلاء وعناء۔

خمسة واربعون نصا علی المدعی

فی محیط الامام السرخسی

ثم الفتاوی الهندیة لابد من معرفة فصلین
احدهما انه اذا اتفق اصحابنا فی شیئ ابو حنیفة
وابو یوسف ومحمد رضی اللہ تعالی عنهم
لاینبغی للقاضی ان یخالفهم برأیه والثانی

صورت میں یا تو وہ دونوں ایک چیز پر متفق ہوں گے یا
دونوں مخالف ہوں گے، دوسری صورت میں امام کے
قول پر مطلقاً عمل ہوگا، اور پہلی صورت میں اگر
ترجیح دینے والے صاحبین کے قول پر متفق ہوں، یا
امام صاحب کے قول پر متفق ہوں یا نہ ہوں، اور
نہ اس میں اختلاف کریں یا ان دونوں میں سے کسی
کی ترجیح نہ آئے، پہلا نہیں تھا اور نہ ہوگا کبھی بھی
مگر چھ موجبات میں۔ اور اس وقت ہم ان کی پیروی
کریں گے، کیونکہ وہ ہمارے امام کا قول ہے بلکہ ہمارے
ائمہ ثلثہ کا ہے، صاحبین کا قول صوری ہے اور امام کا
ضروری ہے، اور اگر کوئی شخص اپنی پوری کوشش کرلے
کہ چھ کے علاوہ کوئی اور فرع نکالے جس میں ترجیح دینے
والوں نے ابوحنیفہ کے قول کے ترک اور صاحبین کے
قول کے اختیار کا فیصلہ دیا ہو تو ایسا ہرگز نہ پائیں گے
وللہ الحمد۔ اور دوسرا ظاہر ہے کہ اجماعی طور پر امام
کے قول پر ہی عمل ہو۔ اس میں کسی کو مجالِ اختلاف
نہیں، یہاں تک مسائل میں کسی کا اختلاف نہیں،
اور ان تمام صورتوں میں عمل امام کے قول پر ہوگا۔ باقی
رہا تیسرا جو ان شقوں میں آٹھواں ہے، اسی میں اختلاف
واقع ہوا ہے۔ ایک قول تو یہ ہے کہ یہاں بھی مجتہد کو
اختیار نہیں ہے اس کو قولِ امام کی پیروی لازم ہے
خواہ اس کا اپنا اجتہاد صاحبین کے قول کی ترجیح کا مقتضی
ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ خواہ مجتہد نہ بھی ہو تب بھی اس
کو مطلقاً اختیار رہے اور مشایخ کا جس پر اتفاق
نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ مقلد تو امام کے قول کی پیروی

اذا اختلفوا فیما بینهم قال عبد الله بن المبارک رحمه الله تعالٰی یؤخذ بقول ابی حنیفة رضی الله تعالٰی عنه لانه کان من التابعین وزاحمهم فی الفتوٰی[1] اھ زاد العلامة قاسم فی تصحیحه ثم الشامی فی رد المحتار فقوله اسد واقوی مالم یکن اختلاف عصر و زمان[2] اھ

کرے اور صاحبِ نظر قوتِ دلیل کو دیکھے' لہٰذا اس پر اتفاق ہوگیا کہ مقلد کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ امام کے قول کی پیروی کرے خواہ مفتی بلکہ کئی مفتی بھی اس کے خلاف فتوٰی دے دیں، کیونکہ اُن سب کا فتوٰی استثنار کی مذکورہ صورتوں میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے والحمد للہ رب العالمین، عالم ماکان ومایکون پر اللہ تعالٰی کی دائمی رحمت ہو اور ان کی آل، اصحاب، اولاد اور پیروکاروں پر، افضل اس سے جو سوال کرنے والے سوال کریں، ہمارے مشائخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا' یہ وہ گھاٹ ہے جس پر سمندر وارد ہوا اب علماء کی نصوص سُنو جن کے ذریعے اللہ تعالٰی نے اندھیرے کھولے اور ہر بلا اور بوجھ کو دُور کیا۔

مدعی پر پینتالیس ۴۵ دلیلیں

محیط امام سرخسی اور فتاوی ہندیہ میں ہے دو چیزوں کو سمجھ لینا ضروری ہے ایک تو یہ کہ مسئلہ پر اگر ابوحنیفہ، ابویوسف اور امام محمد کا اتفاق ہوجائے تو قاضی کو اس کے خلاف اپنی رائے استعمال کرنے کی اجازت نہیں، اور دُوسری چیز یہ کہ اگر ان اصحاب میں اختلاف ہو تو عبد اللہ بن المبارک نے فرمایا ابوحنیفہ کا قول اختیار کیا جائیگا کیونکہ وہ تابعی تھے، اور وُہ ان سے فتوٰی میں مزاحمت کررہے ہیں اھ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں اضافہ کیا پھر شامی نے ردالمحتار میں، اور وہ یہ ہے کہ ان کا قول اس وقت تک زیادہ درست اور اقوی ہوگا جب تک اس میں زمانہ کا اختلاف نہ آگیا ہو اھ۔

اقول وقول السرخسی برأیه یدل ان النهی للمجتهد ولا ینبغی ای لا یفعل بدلیل قوله لابد فلا یقال للمستحب لابد من معرفته اذ مالا یحتاج الی فعله لا یحتاج الی معرفته انما العلم للعمل **و**[1]**فی** فتاوی الامام الاجل فقیه النفس قاضی خاں المفتی فی زماننا من اصحابنا اذا استفتی فی مسألة وسئل عن واقعة ان کانت المسألة مرویة عن اصحابنا فی الروایات الظاهرة بلا خلاف بینهم فانه یمیل الیهم

میں کہتا ہوں سرخسی کا یہ فرمانا کہ "اپنی رائے سے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت مجتہد کے لیے ہے اور لاینبغی کا مطلب یہ ہے کہ نہ کرے کیونکہ پہلے انہوں نے لابد فرمایا ہے کیونکہ کسی مستحب کے لیے لابد من معرفتہ کا لفظ استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کا کرنا ضروری نہیں اس کی معرفت بھی ضروری نہیں، علم تو عمل ہی کے لیے ہوتا ہے۔ اور فتاوی قاضیخان میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے کسی مفتی سے اگر کسی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے

[1] فتاوی ہندیہ، الباب الثالث فی ترتیب الدلائل للعمل بها نورانی کتب خانہ پشاور ٣/ ٣١٢

[2] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ١/ ٥٢

ويفتى بقولهم ولا يخالفهم برأيه وان كان مجتهدا متقنا لان الظاهر ان يكون الحق مع اصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم ولا ينظر الى قول من خالفهم ولا يقبل حجته لانهم عرفوا الادلة وميزوا بين ماصح وثبت وبين ضده فان كانت المسألة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابي حنيفة رحمه الله تعالى احد صاحبيه يؤخذ بقولهما لوفور الشرائط واستجماع ادلة الصواب فيهما وان خالف ابا حنيفة رحمه الله تعالى صاحباه في ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان كالقضاء بظاهر العدالة يأخذ بقول صاحبيه لتغير احوال الناس وفي المزارعة والمعاملة ونحوهما يختار قولهما لاجتماع المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك قال بعضهم يتخير المجتهد ويعمل بما افضى اليه رأيه وقال عبد الله بن المبارك يأخذ بقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى[1] اه

تو اگر یہ مسئلہ ہمارے اصحاب کی روایات ظاہرہ میں بلا خلاف مروی ہو تو مفتی ان حضرات کی رائے سے اختلاف نہ کرے، خواہ وہ کتنا ہی پختہ عالم اور مجتہد کیوں نہ ہو، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حق ہمارے اصحاب کے ساتھ ہی ہوگا، اور مفتی کا اجتہاد ان حضرات کے اجتہاد کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا ہے، اور جن لوگوں نے ان حضرات سے اختلاف کیا ہے اس کی طرف توجہ نہ دی جائیگی کیونکہ ان حضرات نے دلائل میں غور کیا اور صحیح و غلط میں امتیاز کیا، اور اگر مسئلہ میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہو تو اگر ابو حنیفہ کے ساتھ ان کا کوئی صاحب ہو تو ان دونوں کے قول کو اختیار کیا جائے گا کیونکہ شرائط پوری ہیں اور ادلہ موجود ہیں اور اگر ابو حنیفہ کے صاحبین ابو حنیفہ کی مخالفت میں ہوں اور اگر اختلاف کی بنیاد زمانہ ہو تو مثلاً گواہ کی ظاہری عدالت پر فیصلہ کرنا تو اس صورت میں صاحبین کے قول پر فیصلہ ہوگا کیونکہ مزارعت اور معاملہ میں لوگوں کے حالات زمانہ کے تقاضوں کے پیشِ نظر بدل چکے ہیں، ایسی صورت میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہوگا کیونکہ متاخرین کا اس پر اجماع ہے، اور اس کے علاوہ دوسرے مقامات پر بعض نے کہا مجتہد کو اختیار ہے کہ اسکی رائے میں جو صحیح ہو وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔

اقول ولوجه ربنا الحمد اتے

میں کہتا ہوں الحمد للہ انھوں نے وہ تمام امور

---

[1] فتاویٰ قاضی خان فصل فی رسم المفتی نولکشور لکھنؤ ۱/۲

بکل ما قصدناہ فاستثنی التعامل وما تغیر فیہ الحکم لتغیر الاحوال فقد جمع الوجوہ الستۃ التی ذکرناھا۔ ونص ان اھل النظر لیس خلاف الامام اذا وافقہ احد صاحبیہ فکیف اذا وافقاہ ثم ما ذکر من القولین فیما عداھا لاخلف بینھما فی المقلد فالاول بتقیید التخییر بالمجتہد افادان لاخیار لغیرہ والثانی حیث منع المجتہد عن التخییر فھو للمقلد امنع فاتفق القولان علی ان المقلد لایتخیر بل یتبع الامام وھو المرام وفی الفتاوی السراجیۃ و النھر الفائق ثم الھندیۃ و الحموی و کثیر من الکتب واللفظ للسراجیۃ الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفۃ ثم ابی یوسف ثم محمد ثم زفر والحسن ولفظ النھر ثم الحسن۔

ذکر کردئے جن کا ہم نے قصد کیا تھا، ایک تو تعامل کا استثناء کیا اور دوسرے اُن امور کا جو تغیراتِ زمانہ کے باعث بدل چکے ہیں، اس طرح انہوں نے اِن چھ امور کو جمع کیا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ اہلِ نظر کے لیے امام اور ان کے صاحبین کے متفقہ اقوال سے خلاف کی گنجائش نہیں بلکہ اس وقت بھی اختلاف نہ کرنا چاہیے جب اُن کے کسی ایک صاحب نے اُن سے موافقت کی ہو، پھر جو دو قول اِن صورتوں کے علاوہ ذکر کئے ہیں ان میں مقلد کے لیے کوئی اختلاف نہیں، پہلے میں تخییر صرف مجتہد کے لیے ہے اس سے معلوم ہوا کہ غیر کو اختیار نہیں اور دوسرے جہاں انھوں نے مجتہد کو تخییر سے روکا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس میں مقلد کے لیے ممانعت کچھ زیادہ ہی ہوگی تو دونوں اقوال میں اتفاق ہوگیا کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے اس کے لیے صرف تقلید کی راہ متعین ہے اور یہی مقصود ہے۔ فتاوی سراجیہ، نہر الفائق، ہندیہ، حموی اور بہت سی کتابوں میں ہے مگر یہ الفاظ سراجیہ سے نقل کئے جاتے ہیں، فتوی علی الاطلاق ابوحنیفہ کے قول پر ہے، پھر ابو یوسف، محمد، زفر اور حسن کے قول پر علی الترتیب ہے اور نہر میں ہے "پھر حسن کے قول پر"۔

اقول وھو حسن فان مکانۃ زفر مما لاینکر لکن قال ش الواو ھی المشھورۃ

میں کہتا ہوں یہ اچھا ہے کہ امام زفر کی جلالت شان کا کوئی منکر نہیں لیکن 'ش' کا کہنا ہے کہ

؎ ھکذا نقل عنھا فی شرح العقود وغیرہ والحسن بالواو وھو مفاد الدر لکن فی نسختی السراجیۃ ثم الحسن واللہ تعالی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ (م)

اسی طرح سراجیہ سے شرح عقود وغیرہ میں نقل ہے اور حسن واو کے ساتھ در کی عبارت کا مفاد ہے لیکن میرے نسخہ سراجیہ میں ثم الحسن ہی ہے واللہ تعالی اعلم (ت)

۲؎ بحوالہ در المختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی ۲/۷۲

فی الکتب اھ[1] ومعنی الترتیب ای اذا لم یجد قول الامام ثم رأیت الشامی[11] صرح بہ فی شرح عقودہ حیث قال اذا لم یوجد للامام نص یقدم قول ابی یوسف ثم محمد الخ قال والظاہر ان ھذا فی حق غیر المجتہد اما المفتی المجتہد فیتخیر بما یترجح عندہ دلیلہ[2]۔

اقول ای اذا لم یجد قول الامام لا یتقید بالترتیب فیتبع قول الثانی وان ادی رأیہ الی قول الثالث کما کان لا یتخیر اتفاقا اذا کان مع الامام صاحباہ او احدھما والذی استظہرہ ظاہر ثم قالا اعنی السراجیۃ والنہر وقیل اذا کان ابو حنیفۃ فی جانب وصاحباہ فی جانب فالمفتی بالخیار والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا[3] اھ[12] **وفی** التنویر[13] والدر (یأخذ) القاضی کالمفتی (بقول ابی حنیفۃ علی الاطلاق) وھو الاصح منیۃ[14] وسراجیۃ وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاول اضبط نہر[15] (ولا یخیر الا اذا کان مجتہدا)[4] اھ **وفی** صدرہ[16] ط ماذکرہ

"واو" کی روایت کتب میں مشہور ہے اھ' اور ترتیب کے معنی یہ ہیں کہ جب "امام کا قول نہ ملے"۔ پھر شامی نے اپنی شرح عقود میں فرمایا "جب امام کا قول نہ پایا جائے تو ابو یوسف کے قول کو محمد کے قول پر مقدم کیا جائے گا الخ فرمایا بظاہر یہ غیر مجتہد کے حق میں ہے مگر وہ مفتی جو مجتہد بھی ہو تو اس کو یہ اختیار ہے کہ جو دلیل اس کے نزدیک راجح ہو اس پر فتوٰی دے اھ۔

میں کہتا ہوں کہ جب امام کا قول نہ ملے تو مفتی مجتہد مذکورہ ترتیب کا پابند نہیں، یعنی اگر اس کی رائے میں تیسرے امام کی رائے راجح بھی ہو تب بھی وہ دوسرے امام کے قول پر فتوٰی دے سکتا ہے، جیسے کہ بالاتفاق وہ اس صورت میں پابند ہے جبکہ امام کے ساتھ صاحبین ہوں یا ایک صاحب ہوں، اور جو رائے انہوں نے ظاہر کی ہے وہی ظاہر ہے۔ پھر سراجیہ اور نہر نے کہا کہ جب ابو حنیفہ ایک طرف ہوں اور ان کے صاحبین دوسری طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہے، اور پہلا اصح ہے بشرطیکہ مفتی مجتہد نہ ہو اھ اور تنویر اور دُر میں ہے کہ قاضی مفتی کی طرح (علی الاطلاق ابو حنیفہ کا قول اختیار کرے) اور یہی زیادہ صحیح ہے، منیہ و سراجیہ حاوی میں دلیل کی قوت کو معتبر مانا ہے، اور پہلا

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء — مصطفی البابی مصر ۴/۳۳۶
[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین — سہیل لاہور ۱/۲۷
[3] بحوالہ ردالمحتار بحث رسم المفتی — مصطفی البابی مصر ۱/۵۲
[4] الدر المختار کتاب القضاء — مجتبائی دہلی

المصنف صححه فی ادب المقال اھ و فی البحر کما مر فقد صححوا ان الافتاء بقول الامام[1] اھ و قال ش قوله وھو الاصح مقابله ما یأتی عن الحاوی وما فی جامع الفصولین من انه لو معه احد صاحبیه اخذ بقوله وان خالفاه قیل کذلك وقیل یخیر الا فیما کان الاختلاف بحسب تغیر الزمان کالحکم بظاھر العدالة وفیما اجمع المتأخرون علیه کالمزارعة والمعاملة فیختار قولھما[2] اھ و فی صدر الدر الاصح کما فی السراجیة وغیرھا انه یفتی بقول الامام علی الاطلاق وصحح فی الحاوی القدسی قوة المدرك[3] اھ قال ط قوله والاصح مقابله قوله بعد وصحح فی الحاوی[4] اھ وقال ش بعد نقل عبارة السراجیة مقابل الاصح غیر مذکور فی کلام الشارح فافھم[5] اھ یرید به التعریض علی ط۔

قول زیادہ منضبط ہے اور جب مجتہد نہ ہو تو اختیار نہیں ہے اھ اور "ط" کے شروع میں وہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے اس کو ادب المقال میں صحیح قرار دیا ہے اھ اور بحر میں ہے کہ علماء نے تصحیح کی ہے کہ فتوٰی امام کے قول پر ہوگا اھ اور "ش" نے کہا کہ وہی اصح ہے، اس کے مقابل حاوی اور جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے کہ اگر امام کے ساتھ ان کا کوئی ایک صاحب ہو تو امام کے قول پر فتوٰی دیا جائیگا، اگر دونوں ان کے مخالف ہوں تو ایک قول کے مطابق یہی عمل ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ مفتی کو اختیار ہوگا، صرف اُن معاملات میں ایسا نہ ہوگا جن میں زمانہ کے تغیرات کے باعث تغیر آیا ہو، مثلاً یہ کہ گواہ کی ظاہری عدالت پر فیصلہ دینا، یا وہ معاملات جن پر متاخرین نے اجماع کیا ہو جیسے مزارعۃ اور معاملہ۔ اس صورت میں صاحبین کا قول مختار رہوگا اھ اور "در" کے شروع میں ہے کہ جیسا کہ سراجیہ وغیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ علی الاطلاق امام کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا اور حاوی قدسی نے قوت دلیل کو ترجیح دی ہے اھ "ط" نے فرمایا کہ ان کا قول "الاصح" بعد میں آنے والے قول صحح فی الحاوی کے مقابل ہے اھ اور "ش" نے سراجیہ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اصح کا مقابل شارح کے کلام میں موجود نہیں فافہم اھ یہ "ط" پر تعریض ہے۔

---

[1] بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹
[2] رد المحتار کتاب القضاء مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۳۶
[3] الدر المختار رسم المفتی مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴
[4] طحطاوی علی الدر المختار رسم المفتی بیروت ۱/ ۴۹
[5] رد المحتار علی الدر المختار مصطفی البابی مصر ۱/ ۵۲

اقول ههنا امور لابد من التنبه لها فاولا[ف۱] اقحم الدر ذکر التصحیحین قبل قول المصنف ولا یخیر الخ فاوھم الاطلاق فی الحکم الاول حتی[ف۲] قال ط قوله صحح فی الحاوی مقابل للاطلاق الذی فی المصنف[1] اھ مع ان صریح نص المصنف تقییده بما اذا لم یکن مجتهدا وثانیا ماصححه فی الحاوی عین ما صححه فی السراجیة والمنیة وادب المقال وغیرها وانما الفرق فی التعبیر فهم قالوا الاصح ان المقلد لایتخیر بل یتبع قول الامام وھو قال الاصح ان المجتهد یتخیر[ف۳] لان قوة الدلیل انما یعرفها ھو فیستحیل انیکون مقابل الاصح ماصححه فی الحاوی بل مقابله التخییر مطلقا اذا خالفاه معا کما ھو مفاد اطلاق القیل المذکور فی السراجیة والتقیید بقول الامام مطلقا وان خالفاه والمفتی مجتهد کما ھو مفاد اطلاق ماصدر به فیها فلا وجه[ف۴] لترجیح الاول علیه بانه اضبط وقد قال ح[۱۹] ط[۲۰] ش[۲۱] فی التوفیق بین مافی السراجیة والحاوی ان من کان له قوة ادراک قوة المدرک یفتی بالقول الاقوی المدرک والا فالترتیب[2] اھ قال ش یدل

میں کہتا ہوں یہاں چند امور پر متنبہ کرنا ضروری ہے، اول دُر نے مصنف کے قول ولایخیر سے پہلے دونوں تصحیحوں کا ذکر کیا ہے الخ اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ وہ علی الاطلاق حکم لگا رہے ہیں، یہاں تک کہ ط نے فرمایا کہ ان کا قول صحح فی الحاوی مصنف کے اطلاق کے مقابل ہے اھ حالانکہ مصنف نے اس کو مجتہد نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

دوم جو تصحیح حاوی میں ہے بعینہٖ وہ سراجیہ، منیہ اور ادب المقال وغیرہا میں ہے اور فرق محض تعبیر کا ہے ان سب نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر امام کے قول کی پیروی لازم ہے، اور انہوں نے فرمایا اصح یہ ہے کہ مجتہد کو اختیار ہے کیونکہ وہ دلیل کی قوۃ کو جانتا ہے، تو یہ محال ہے کہ جس چیز کو حاوی میں صحیح کہا ہے وہ اصح کے مقابل ہو، بلکہ اس کا مقابل تخییر ہے مطلقاً جبکہ صاحبین امام کی مخالفت کریں، جیسا کہ وہ اس قیل کا مفاد ہے جو سراجیہ میں ہے، اور امام کے قول کی پیروی کو لازم قرار دینا مطلقاً خواہ صاحبین ان کی مخالفت کریں، اور مفتی مجتہد ہو، جیسا کہ مفاد ہے ان کے اطلاق کا جو اس کی ابتداء میں، تو پہلی کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ زیادہ منضبط ہے، اور ح، ط، ش نے سراجیہ اور حاوی میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جس کو دلیل کی قوۃ پہچاننے کی طاقت ہو تو وہ قوتِ دلیل کے اعتبار سے فتویٰ دے گا

[1] طحطاوی علی الدرالمختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶
[2] طحطاوی علی الدرالمختار رسم المفتی بیروت ۱/۴۹

عليه قول السراجية والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا[1] اھ۔

اقول فرق[ف1] التعبير لايكون خلافا حتى يوفق وبالجملة فتوهم المقابلة بينهما عجب واعجب منه ان[ف2] العلامة ش تنبه له في صدر الكتاب ثم وقع فيه في كتاب القضاء فسبحٰن من لاينسى وثالثا[ف3] كذلك لا يقابله ما في جامع الفصولين فانه عين ما في الخانية وانما نقله عنها برمز خ و فيه تقييد التخيير بالمجتهد فالكل وردوا موردا واحدا وانما نشؤ التوهم لاقتصار وقع في النقل عنه فان نصه لو مع ح رضی الله تعالٰی عنه احد صاحبيه يأخذ بقولهما ولو خالف ح صاحباه فلو كان اختلافهم بحسب الزمان يأخذ بقول صاحبيه وفي المزارعة والمعاملة يختار قولهما لاجماع المتأخرين وفيما عدا ذلك قيل يخير المجتهد وقيل يأخذ بقول ح رضی الله تعالٰی عنه اھ[2] فانكشفت الشبهة ورابعا اهم من الكل دفع ما اوهمه عبارة الدر من ان تصحيح الحاوي اعتبار قوة المدرك مطلق لاقتصاره من نصه على فصل واحد وليس كذلك

ورنہ ترتیب کو مدِ نظر رکھے گا اھ (ت) ش نے فرمایا اس پر سراجیہ کا قول دلالت کرتا ہے اور اول اصح ہے جبکہ مفتی مجتہد نہ ہو اھ

میں کہتا ہوں تعبیر کا فرق خلاف نہیں ہوتا تاکہ توفیق کی جائے، خلاصہ یہ کہ ان کے درمیان مقابلہ کا وہم تعجب خیز امر ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ علامہ ش اس پر کتاب کے شروع میں تو متنبہ ہوگئے ہیں، پھر کتاب القضاء میں اسی میں مبتلا ہوگئے ہیں اس کی تسبیح جو بھولتا نہیں۔

سوم اسی طرح اس کے مقابل وہ بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے کیونکہ وہ بعینہٖ وہ ہے جو خانیہ میں اس کو "خ" کے رمز کے ساتھ ذکر کیا ہے اس میں اختیار کو اس امر سے مقید رکھا ہے کہ مفتی مجتہد ہو، تو سب ہی نے ایک موقف اختیار کیا، اور وہم اس اختصار سے پیدا ہوا جو نقل میں ہے، ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہو تو ان دونوں کے قول پر فتوٰی دے گا، اور اگر امام صاحب سے ان کے صاحبین مخالفت کریں تو اگر یہ اختلاف، اختلافِ زمانہ کے باعث ہو تو صاحبین کا قول اختیار کیا جائیگا اور مزارعۃ اور معاملہ میں صاحبین کا قول اختیار کیا جائے گا، کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع ہے، اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں ایک قول ہے

[1] ردالمحتار رسم المفتی البابی مصر ۱/۵۲
[2] جامع الفصولین الفصل الاول فی القضاء ۱/۱۵

ففی[۲۳] الحاوی القدسی متی کان قول ابی یوسف
ومحمد موافق قوله لایتعدی عنه الا
فیما مست الیه الضرورة وعلم انه لوکان
ابو حنیفة رأی ما رأوا لافتی به وکذا اذا
کان احدهما معه فان خالفاه فی الظاهر[ع] قال
بعض المشایخ یأخذ بظاهر قوله وقال
بعضهم المفتی مخیر بینهما ان شاء افتی
بظاهر قوله وان شاء افتی بظاهر قولهما و
الاصح ان العبرة بقوة الدلیل[۱] اھ فهذا کما
تری عین ما فی الخانیة لایخالفها فی شیئ
فقد الزم اتباع قول الامام اذا وافقه
صاحباه وکذا اذا وافقه احدهما وانما جعل
الاصح العبرة بقوة الدلیل اذا خالفاه
معا لا مطلقا کما اوهمه الدر ومعلوم ان
معرفة قوة الدلیل وضعفه خاص باهل
النظر فوافق تقدیم الخانیة تخییر المجتهد
لانه انما یقدم الاظهر لا لاشهر[ف ۱] وقد علمت
ان لاخلف فاحفظ هذا کیلا تزل فی فهم
مراده حیث ینقلون عنه القطعة الاخیرة
فقط ان العبرة بقوة الدلیل فتظن عمومه
للصور[ف ۲ ل] وانما هو فی ما اذا خالفاه معا وبامثا

کہ مجتہد کو اختیار ہوگا اور ایک قول ہے کہ ابوحنیفہ کے قول
کو اختیار کیا جائے گا اھ اس طرح شبہ دُور ہوا۔
چہارم سب سے اہم اس وہم کو رفع کرنا ہے جو دُر کی عبارت سے
پیدا ہوتا ہے کہ حاوی نے قوۃ مدرک کے اعتبار کو علی الاطلاق
صحیح قرار دیا ہے کیونکہ دُر نے حاوی کی اتنی ہی بات ذکر کی ہے حالانکہ ایسا
نہیں ہے، حاوی القدسی میں ہے کہ جب صاحبین کا
قول امام صاحب کے قول کے مطابق ہو تو بلا ضرورت
اُس سے عُدول کرنا جائز نہیں، یا وہ اس نوعیت کا
معاملہ ہو جس میں یہ خیال پیدا ہوتا ہو کہ اگر امام صاحب
وہ چیز دیکھ لیتے جو اِن حضرات نے دیکھی ہے تو وہی فیصلہ
کرتے جو اِن حضرات نے کیا ہے، یہی حکم اُس وقت
بھی ہے جب صاحبین میں سے کوئی ایک اُن کے ساتھ
ہو اور اگر وہ ظاہر روایت میں امام صاحب کے مخالف
ہوں تو بعض مشایخ نے فرمایا ابوحنیفہ کے قول کے ظاہر کو
لیا جائے گا اور بعض نے فرمایا مفتی کو دونوں میں اختیار
ہے اگر چاہے تو امام ابوحنیفہ کے ظاہر قول پر فتوٰی دے
اور اگر چاہے تو صاحبین کے قول کے ظاہر پر فتوٰی دے
اور اصح یہ ہے کہ اعتبار دلیل کی قوت کا ہے اھ یہ بعینہٖ
وہ چیز ہے جو خانیہ میں ہے، کیونکہ اس میں یہی کیا گیا ہے
کہ جب امام صاحب اور صاحبین کسی معاملہ پر متفق ہوں
یا ایک صاحب امام صاحب سے متفق ہوں تو امام صاحب
کے قول ہی کی اتباع لازم ہے اور قوۃ دلیل کے مطابق فیصلہ کو اصح

ع المراد بالظاهر فی المواضع الاربعة
ظاهر الروایة ۱۲ منه (م)

چار جگہ میں ظاہر سے مراد ظاہر الروایۃ ہے ۱۲ منہ
(ت)

---

۱ شرح رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

ماوقع ههنا فی نقل ش کلام جامع الفصولین ونقل الد رکلام الحاوی وما وقع فیهما من الاقتصار المخل یتعین انه ینبغی مراجعۃ المنقول عنه اذا وجد فربما ظهر شیئ لا یظهر مما نقل وان کانت النقلۃ ثقات معتمدین فاحفظ وقد قال فی شرح العقود[1] بعد نقله مافی الحاوی الحاصل انه اذا اتفق ابوحنیفۃ وصاحباہ علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورۃ وکذا اذا وافقه احدھما واما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاہ فیه فان انفرد کل منهما بجواب ایضا بان لم یتفقا علی شیئ واحد فالظاهر ترجیح قوله ایضا۔

اسی وقت قرار دیا ہے جب صاحبین امام صاحب کے خلاف ہوں، مطلقاً نہیں ہے، جیسا کہ دُر سے وہم پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ دلیل کی قوت وضعف کا علم تو اہلِ نظر ہی کو ہوسکتا ہے، گویا یہ قول خانیہ کے مجتہد کو اختیار دینے کے مطابق ہے کیونکہ وُہ اظہر و اشہر کو مقدم کرتے ہیں، اور آپ جانتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس کو اچھی طرح یاد کرلیجئے کہ لوگ عام طور پر ان کی عبارت کا آخری ٹکڑا نقل کردیتے ہیں، یعنی یہ کہ اعتبار قوتِ دلیل کا ہے، اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ حکم عام ہے، حالانکہ یہ حکم صرف اس صورت کے ساتھ مختص ہے جب صاحبین امام صاحب کے مخالف ہوں اس کی مثال یہاں یہ ہے کہ "ش" نے جامع الفصولین کا کلام نقل کیا اور دُر نے حاوی کا کلام نقل کیا، اور ان دونوں کتب میں جو اختصار ہے وُہ سمجھنے میں مخل ہے، اس میں لازم ہے کہ منقول عنہ کی طرف مراجعت کی جائے، اس صورت میں بعض ایسی چیزیں ظاہر ہوجاتی ہیں جو پہلے نہ تھیں خواہ نقل کرنے والے کتنے ہی ثقہ اور معتمد کیوں نہ ہوں، اس کو یاد کرلیجئے، حاوی کی عبارت نقل کرنے کے بعد شارح نے شرح عقود میں فرمایا" اور حاصل یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ پر ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین متفق ہوجائیں تو بلاضرورت قولِ امام سے عدول روا نہیں، اور یہی حال ہے جب کوئی ایک صاحب ابوحنیفہ کے ہمنوا ہوں، اور جب صاحبین ابوحنیفہ کے مخالف ہوں یا ہر ایک کا جواب الگ الگ ہو تو بھی ظاہر یہی ہے کہ ترجیح قولِ امام کو ہوگی۔

اقول وھذہ نفیسۃ افادھا وکم له من فوائد اجادھا والامر کما قال لقول الخانیۃ یاخذ بقول صاحبیه وقولهما یختار قولهما وقول السراجیۃ وغیرھا و صاحباہ فی جانب قال واما اذا خالفاہ واتفقا

میں کہتا ہُوں یہ نکتہ اُن کے نفیس نکات میں سے ایک ہے، اور جیسا کہ اُنہوں نے فرمایا ہے حق یہی ہے، خانیہ نے کہا ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کیا جائے اور سراجیہ وغیرہا کا قول کہ ان کے صاحبین دوسری طرف ہوں، اور فرمایا کہ جب صاحبین ابوحنیفہ

---

[1] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

على جواب واحد حتى صار هو فى جانب
وهما فى جانب فقيل يترجح قوله ايضا
وهذا قول الامام عبدالله بن المبارك و
قيل يتخير المفتى وقول السراجية والاول
اصح اذا لم يكن المفتى مجتهدا يفيد
اختيار القول الثانى ان كان المفتى مجتهدا
ومعنى تخييره انه ينظر فى الدليل فيفتى
بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الامام
وهذا الذى صححه فى الحاوى ايضا بقوله
والاصح ان العبرة لقوة الدليل لان
اعتبار قوة الدليل شأن المفتى المجتهد
فصار فيما اذا خالفه صاحباه ثلاثة اقوال
الاول اتباع قول الامام بلا تخيير الثانى
التخيير مطلقا الثالث وهو الاصح التفصيل
بين المجتهد وغيره وبه جزم قاضى خان
كما يأتى والظاهر ان هذا توفيق بين
القولين بحمل القول باتباع قول الامام
على المفتى الذى هو غير مجتهد وحمل
القول بالتخيير على المفتى المجتهد[1] اه ثم
قال وقد علم من هذا انه لاخلاف فى
الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما
ولذا قال الامام قاضى خان وان كانت
المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا الى اخر

کے مخالف ہوں اور خود دونوں میں اتفاق ہو یعنی ابوحنیفہ
ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف ہوں تو
ایک قول تو یہ ہے کہ امام صاحب کا قول راجح ہوگا
یہ عبداللہ بن مبارک کا قول ہے۔ ایک قول یہ ہے
کہ مفتی کو اختیار ہے اور یہ سراجیہ کا قول ہے کہ اول اصح
ہے جبکہ مفتی مجتہد نہ ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
وہ دوسرے قول کو مختار کرتے ہیں اگر مفتی مجتہد ہو اور
ان کی تخییر کے معنی یہ ہیں کہ دلیل میں غور کیا جائے گا اور
جو ظاہر ہو اس کے مطابق فتویٰ دے اور اس پر
لازم نہیں کہ قولِ امام پر فتویٰ دے حاوی میں بھی اسی
کی تصحیح کی ہے اور فرمایا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اعتبار
قوۃ دلیل کا ہے، کیونکہ قوۃ دلیل کا اعتبار تو وہی مجتہد
کرسکتا ہے جو مفتی ہو، تو وہ صورت جس میں امام صاحب
سے ان کے صاحبین مخالفت کریں تین اقوال ہیں،
ایک تو یہ کہ امام کے قول کی پیروی ہوگی بلا تخییر۔ دوسرے
مطلقاً تخییر، اور تیسرے یہ کہ مجتہد اور غیر مجتہد میں تفصیل ہے
اور یہی اصح ہے، اور جیسا کہ آئے گا قاضیخان نے اسی
پر جزم کیا ہے، اور بہ ظاہر یہ دونوں قولوں میں تطبیق کی
ایک شکل ہے کہ امام کے قول کی پیروی وہ مفتی کرے گا
جو مجتہد نہ ہو اور تخییر کی صورت اس مفتی کے لیے ہے
جو مجتہد ہو اھ پھر فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب
کے ساتھ جب کوئی صاحب موافقت کرے تو امام
کے قول کی متابعت کرنے میں کوئی مخالفت نہیں، اور

---

[1] شرح العقود رسالة من رسائل ابن عابدين سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

ما قدمنا عنها فقد اعترف رحمه الله
تعالى بالصواب في جميع تلك الابواب
غير انه استدرك على هذا الفصل الاخير
بقوله لكن قدمنا ان ما نقل عن الامام
من قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي
محمول على ما لم يخرج عن المذهب
بالكلية كما ظهر لنا من التقرير السابق
ومقتضاه جواز اتباع الدليل وان
خالف ما وافقه عليه احد صاحبيه
ولهذا قال في البحر عن التاتارخانية
اذا كان الامام في جانب وهما في جانب
خير المفتي وان كان احدهما مع الامام
اخذ بقولهما الا اذا اصطلح المشايخ على
القول الآخر فيتبعهم كما اختار الفقيه
ابو الليث قول زفر في مسائل[1] انتهى[25] وقال
في رسالته المسماة رفع الغشاء في وقت
العصر والعشاء لا يرجح قول صاحبيه او
احدهما على قوله الا لموجب وهو اما
ضعف دليل الامام واما للضرورة والتعامل
كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة
واما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر
والزمان وانه لو شاهد ما وقع في عصرهما
لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة[2] و

اسی لیے امام قاضی خان نے فرمایا اگر مسئلہ ہمارے
اصحاب کے درمیان مختلف فیہ ہو الی اخر ما قدمنا عنہا'
انھوں نے ان تمام ابواب میں صواب کا اعتراف کیا
البتہ انھوں نے اس آخری فصل میں بطور استدراک
فرمایا لیکن ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ امام کا قول "جب
حدیث ثابت ہو جائے تو وہ میرا مذہب ہے" اس پر
محمول ہے کہ جب مذہب سے بالکلیہ خارج نہ ہو،
جیساکہ ہمارے لیے سابقہ تقریر سے ظاہر ہوا ہے،
اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دلیل کی پیروی کا جواز ہے'
اگرچہ امام صاحب اور ان کے کسی صاحب کے مشترکہ
موقف کے مخالف دلیل پائی جائے، اور اسی لیے بحر نے
تتارخانیہ سے فرمایا کہ جب امام صاحب ایک طرف ہوں
اور صاحبین دوسری طرف' تو مفتی کو اختیار ہے اور
اگر صاحبین میں سے کوئی امام کے ساتھ ہو تو ان
دونوں کے قول کو لیا جائے۔ ہاں اگر مشایخ نے طے کر لیا
ہو کہ دوسرے قول کو لیں گے تو ان کی اتباع کرنی چاہیئے
جیسے فقیہ ابو اللیث نے کئی مسائل میں زفر کے قول کو
اختیار کیا ہے انتہی، اور انہوں نے اپنے رسالہ
"رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" میں فرمایا
ابو حنیفہ کے قول پر ان کے صاحبین کے قول کو یا کسی
ایک کے قول کو ترجیح نہیں دی جائے گی تاوقتیکہ اس کا
کوئی موجب نہ ہو، اور وہ یا تو امام کی دلیل کا ضعف
ہو سکتا ہے یا تعامل اور ضرورۃ جیسے صاحبین کا قول مزارعۃ

---

[1] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

[2] رسالہ رفع الغشاء عن وقت العصر والعشاء رسائل ابن نجیم ادارۃ القرآن کراچی ص ۱۸

يوافق ذلك ما قاله[29] العلامة المحقق الشيخ قاسم في تصحيحه فذكر ما قدمنا من كلامه في توضيح مرامه وفيه ان الاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختار والفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الاخر مع الامام[1] اه وهو محل استشهاده۔

اور معاملہ میں، اور یا اس لیے کہ صاحبین کا اختلاف امام صاحب سے عصری اختلافات کے باعث، اور خود اگر حضرت امام صاحب ان کے زمانہ کو دیکھتے تو یہی فیصلہ دیتے، مثلاً ظاہر عدالت کو دیکھتے ہوئے فیصلہ نہ کرنا، اس کی تائید علامہ قاسم کی تصحیح سے ہوتی ہے، پھر انھوں نے علامہ کا وہی کلام ذکر کیا جو ہم نے ان کے مقصود کی توضیح میں ذکر کیا تھا، اور اس میں یہی ہے کہ امام کے قول کو لیا جائے گا، البتہ چند ایک مسائل میں مشایخ نے صاحبین یا کسی ایک صاحب کے قول پر فتویٰ اختیار کیا ہے اگرچہ دوسرے صاحب امام صاحب کے ساتھ ہی کیوں نہ ہوں، اھ اور یہی محل استشہاد ہے۔

اقول قد علمت[1] ان كلام العلامة قاسم فيما يخالف فيه قولهما الصوري جميع فضلا عما اذا خالف احدهم وكذا[2] كلام التاترخانية فانه انما استثنى ما اجمع فيه المرجحون على خلاف الامام ومن معه من صاحبيه ولا يوجد قط الا في احد الوجوه الستة[3] وح لا يتقيد بوفاق احد من الائمة الثلثة رضى الله تعالى عنهم الا ترى الى ذكر اختيار قول زفر اما حديثا اذا صح الحديث وضعف الدليل فشمل ما لا يخالف الثلثة رضى الله تعالى عنهم الا ترى ان الامام الطحاوى خالفهم جميعا فى عدة مسائل منها تحريم الضب والمحقق حيث اطلق فى تحريم حليلة الاب والابن رضاعا فكيف يخص الكلام بما اذا وافقه احدهما دون الاخر۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ علامہ قاسم کا قول اُس صورت میں ہے جبکہ امام کا قول دوسروں کے صوری اقوال کے مخالف ہو، ان میں سے کسی ایک کی مخالفت معتبر نہیں۔ تاتارخانیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے صرف اس صورت کا استثناء کیا ہے جس میں امام سے تمام ترجیح کرنے والوں نے اختلاف کیا ہو اور ان کے صاحبین سے بھی، اور یہ چیز صرف چھ صورتوں میں سے ایک ہے، اور اس صورت میں یہ اس قید سے مقید نہ ہوگا کہ تینوں میں سے کسی ایک کا اتفاق ہو، مثلاً زفر کے قول کو اختیار کرنا، اور یہ قول کہ "جب حدیث صحیح ثابت ہو تو وُہ میرا مذہب ہے یا ضعف دلیل" تو یہ دونوں اس صورت کو شامل ہیں جو تینوں کے مخالف ہو، مثلاً یہ کہ امام طحاوی نے بہت سے مسائل میں ان تمام ائمہ کی مخالفت کی ہے، ان میں سے ایک گوہ (جانور) کی حرمت ہے، اور محقق نے باپ کی موطوءۃ اور رضاعی بیٹے کی موطوءۃ

---

[1] بحوالہ رسالہ عقود رسم المفتی ابن عابدین من مجموعہ رسائل سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

کی حرمت کا اطلاق کیا ہے تو کلام اس صورت کے ساتھ کیسے مختص ہوگا جبکہ امام صاحب کے ساتھ کوئی ایک صاحب موافقت کرے۔

فان قلت اذا وافقاه فلا خلاف عندنا ان المجتهد فی مذهبهم لایسعه مخالفتهم فلاجل هذا الاجماع یخص الحدیثان بما اذا خالفه احدهما **قلت** کذا لا خلاف فیه عندنا اذا کان معه احد صاحبیه رضی الله تعالٰی عنهم کما اعترفتم به تصریحا **فالاوجه** عندی ان معنی نهی المجتهد عنه نهی المقلد ان یتبعه فیه نهیا وفاقیا بخلاف ما اذا خالفاه فان فیه قیلا ان التخییر عام کما سبق فلان یتبع مرجحا رجح قولهما اولی ورمز بما یلمح الیه قول المحقق حیث اطلق فی مسألة الجهر بالتامین لوکان الی فی هذا شیئ لوفقت بان روایة الخفض یراد بها عدم القرع العنیف وروایة الجهر بمعنی قولها فی زیر الصوت وذیله[1] الخ فلم یمتنع عن ابداء ماعن له وعلم انه لا یتبع علیه فقال لوکان الی شیئ والله تعالٰی اعلم ومجیئ النهی علی هذا الاسلوب غیر مستنکر ان یتوجه الی احد والمقصود به غیره قال تعالٰی فلا یصدنك عنها من لا یؤمن بها[2] وقال عزوجل ولا یستخفنك الذین

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب صاحبین ابوحنیفہ کی موافقت میں ہوں تو ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجتہد فی المذہب کو اُن کی مخالفت جائز نہیں اس اجماع کے باعث مذکورہ دونوں اقوال کا مفہوم یہ نکلے گا کہ جب کوئی ایک صاحب ابوحنیفہ کے مخالف ہو۔ میں کہتا ہوں اسی طرح ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں کہ جب امام صاحب کے ساتھ کوئی ایک صاحب ہوں، جیسا کہ تم نے صریحاً اس کا اعتراف کیا ہے، تو میرے نزدیک اس کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجتہد کو روکنے کا مطلب یہ ہے کہ مقلد کو یہ نہی وفاقی صورت میں ہے، یہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں صاحبین امام صاحب کی مخالفت کریں کیونکہ اس میں یہ اعتراض ہے کہ تخییر عام ہے جیسا کہ گزرا، تو کسی مُرجّح کی پیروی کرنا جیسے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہو اولٰی ہے، اور اسی طرف محقق کے قول میں تلمیح پائی جاتی ہے انھوں نے آمین بالجہر کے مسئلہ میں اطلاق رکھا ہے، اور فرمایا ہے کہ اگر میرے بس میں کچھ ہوتا تو میں تطبیق کی یہ صورت نکالتا کہ خفض کی روایت سے یہ مراد ہے کہ بہت زوردار آواز نہ نکالی جائے اور جہر کی روایت کا یہ مطلب ہے کہ آواز خفی یا اس سے کم ہو الخ چنانچہ جو ان پر ظاہر ہوا

---

[1] فتح القدیر بحث آمین بالجہر او بالخفاء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۵۷

[2] القرآن ۲۰/۱۶

لایوقنون[1] ای لاتقبل صدرہ ولا تنفعل باستخفافهم
واللہ تعالٰی اعلم ھذا[25] وفی کتاب التجنیس
والمزید للامام الاجل صاحب الهدایة ثم
ط من اوقات الصلٰوة الواجب عندی ان
یفتی بقول ابی حنیفة علی کل حال[2] اھ و
فی ط منها قد تعقب نوح افندی[28] ما ذکر
فی الدر من ان الفتوی علی قولهما (ای فی
الشفق) بانہ لایجوز الاعتماد علیہ لانہ
لایرجح قولهما علی قولہ الا لموجب من
ضعف دلیل او ضرورة او تعامل او اختلاف
زمان اھ[3] ومر رد المحقق حیث اطلق
علی المشایخ فتواهم بقولهما فی مواضع
من کتابہ وانہ قال لایعدل عن قولہ الا
لضعف دلیلہ[4] اھ وقد نقلہ[30] ش واقرہ
کالبحر[31]۔

وہ انہوں نے بیان کر دیا، مگر ان کو معلوم تھا کہ ان کی یہ بات کوئی نہیں مانے گا، اس لیے فرمایا اگر میرے بس میں ہوتا، واللہ تعالٰی اعلم۔ اور اس انداز میں نہی کا آنا معیوب نہیں کہ کسی کی طرف متوجہ ہو، اور مقصود کوئی اور ہو، فرمانِ الٰہی ہے "تجھ کو اُس سے باز نہ رکھے جو اُن پر ایمان نہیں لاتے"، نیز آپ کے ساتھ مذاق نہ کریں وُہ جو یقین نہیں رکھتے، یعنی آپ ان کے اعراض کرنے کو قبول نہ کریں اور آپ ان کے استخفاف سے شرمندہ نہ ہوں، واللہ تعالٰی اعلم۔

اور صاحبِ ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید میں اور "ط" کے اوقات الصلٰوۃ میں ہے کہ میرے نزدیک ہر حال میں واجب ہے کہ فتوٰی قولِ ابی حنیفہ رحمہ اللہ پر دیا جائے۔ اور "ط" میں ہے نوح آفندی نے اس کا تعاقب کیا ہے جو "در" میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے (یعنی شفق کے مسئلہ میں) انھوں نے فرمایا ہے کہ اس پر اعتماد جائز نہیں کیونکہ صاحبین کے قول کو امام صاحب کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی، ہاں اگر دلیل کمزور ہو یا ضرورة ہو یا تعامل ہو یا زمانہ کا اختلاف ہو اھ اور محقق نے جو رد کیا ہے وُہ گزر چکا ہے کہ مشایخ نے بعض مقامات پر صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہے نیز فرمایا کہ امام صاحب کے قول سے اُسی وقت عُدول کیا جائے گا جب ان کی دلیل ضعیف ہو اور "ش" نے اس کو ذکر کرکے برقرار رکھا، جیسے بحر نے۔

اقول ولم یستثن ما سواہ لما علمت

میں کہتا ہوں جیسا تو نے جانا اس کے علاوہ

---

[1] القرآن ۳۰/۶۰
[2] طحطاوی علی الدر اختلاف فی وقت المغرب بیروت ۱/۱۷۵
[3] ایضاً ۱/۱۷۵
[4] عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

ان ذلك عين العمل بقول الامام لا عدول
عنه فمن استثناها كالخانية والتصحيح
وجامع الفصولين والبحر والخير ورفع
الغشاء ونوح وغيرهم نظر الى الصورة و
من ترك نظر الى المعنى فان استثنى ضعف
الدليل كالمحقق فنظره الى المجتهد وان
لم يستثن شيأ كالامام صاحب الهداية
والامام الاقدم عبد الله بن المبارك فقوله
ماش على ارساله فى حق المقلد فظهر
ولله الحمد ان الكل انما يرمون عن قوس
واحدة ويرومون جميعا ان المقلد ليس
له الا اتباع الامام فى قوله الصورى ان
لم يخالفه قوله الضرورى والا ففى الضرورى
وفى شرح[٣٢] العقود رأيت فى بعض[٣٣] كتب
المتأخرين نقلا عن ايضاح[٣٤] الاستدلال على
ابطال الاستبدال لقاضى القضاة شمس الدين
الحريرى احد شرح الهداية ان صدر[٣٥] الدين
سليمن قال ان هذه الفتاوى هى اختيارات
المشايخ[٣٦] فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا
كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول[١] اھ
وتقدم قول الخيرية[٣٧] ثم ش[٣٨] المقرر عندنا
انه لا يفتى ولا يعمل الا بقول الامام الاعظم
الا لضرورة وان صرح المشايخ ان الفتوى

کسی اور چیز کا انہوں نے استثناء نہیں کیا، اور یہ
تو امام کے قول پر ہی عمل کی ایک صورت ہے نہ کہ اس
سے خروج، تو جن حضرات نے اس کا استثناء کیا
جیسے خانیہ اور تصحیح، جامع الفصولین، بحر، خیر، رفع
الغشاء اور نوح وغیرہم نے صورت کو دیکھا اور جس نے
چھوڑا اس نے معنی کو دیکھا، تو اگر ضعف دلیل کا
استثناء کیا جائیگا جیسے محقق نے کیا ہے تو یہ مجتہد کے
اعتبار سے ہے، اور اگر کسی چیز کا استثناء نہ کیا جیسے
امام صاحب ہدایہ اور امام عبد اللہ بن مبارک،
تو ان کا کلام اپنے اطلاق پر رہ سکتا ہے مقلد کے حق میں اس سے
یہ امر بحمد اللہ واضح ہو گیا کہ مقلد کے لیے صرف ایک
ہی راہ ہے کہ وہ امام صاحب کے قول صوری کی
پیروی کرے جبکہ وہ ان کے قولِ ضروری کے مخالف
نہ ہو، ورنہ قول ضروری کی پیروی کرے۔ شرح عقود
میں ہے کہ میں نے متاخرین میں سے کسی کی کتاب میں
دیکھا ہے انہوں نے ایضاح الاستدلال علی ابطال
الاستبدال سے نقل کیا ہے یہ کتاب قاضی القضاۃ
شمس الدین حریری کی ہے جو شرّاحِ ہدایہ میں سے
ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صدر الدین سلیمان نے کہا کہ
یہ فتوی مشایخ کے اختیارات سے ہے اس لیے
کتبِ مذہب سے اُن کا ٹکراؤ نہیں، فرمایا ہمارے
مشایخ بھی یہی کہتے تھے اور یہی میرا قول ہے، اور
خیریہ کا قول گزرا، پھر "ش" نے فرمایا کہ ہمارے

---

[١] عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ١/٣٦

عن قولهما اھ[1] وایضاً قول[39] البحر ثم ش یجب
الافتاء بقول الامام وان لم یعلم من این
قال اھ[2] وفی رد[41] المحتار قد قال فی البحر[42]
لایعدل عن قول الامام الی قولهما او قول احدھما
الا لضرورة من ضعف دلیل او تعامل بخلافه
کالمزارعة وان صرح المشایخ بان الفتوی
علی قولهما اھ[3] وھکذا اقرہ[43] فی منحة الخالق
وفیه[44] من النکاح قبیل الولی فی مسألة
دعوی النکاح منه او منها ببینة الزور و
قضاء القاضی بها عند قول الدر تحل له
خلافا لهما وفی الشرنبلالیة عن المواھب
وبقولهما یفتی ما نصه قال الکمال قول الامام
اوجه قلت وحیث کان الاوجه فلا یعدل عنه
لما تقرر انه لایعدل عن قول الامام الا لضرورة
او ضعف دلیل کما اوضحناہ فی رسم المفتی و
شرحها اھ[4] وفیه[45] من ھبة المشاع حیث
علمت انه ظاھر الروایة ونص علیه محمد
ورووہ عن ابی حنیفة ظهر انه الذی
علیه العمل وان صرح بان المفتی به خلافه اھ[5]

نزدیک ثابت شدہ یہ ہے کہ نہ تو فتوٰی دیا جائے گا
اور نہ عمل کیا جائے گا سوائے امام اعظم کے قول
کے، ہاں اگر ضرورت ہو، خواہ مشایخ نے اس امر
کی تصریح کی ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے اھ
اسی طرح بحر، ش کا قول کہ امام کے قول پر فتوٰی دینا
واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کی دلیل کیا ہے۔
اور رد المحتار نے کہا بحر سے امام کے قول سے ان دونوں
کے قول یا ایک کے قول کی طرف عدول درست نہیں مگر ضرورت
کی بناء پر ضرورت ضعف دلیل یا تعامل کی مثل ہے جیسے مزارعت اگرچہ مشایخ
نے صاحبین کے قول پر فتوٰی کی تصریح کی ہو اھ، اور
منحۃ الخالق میں اسی کو برقرار رکھا۔ اور رد المحتار
ولی کے بیان میں جہاں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مرد
یا عورت دعوٰی نکاح کرے اور جھوٹے گواہ پیش
کرے اور قاضی ان گواہوں پر فیصلہ کردے، یہاں
دُر نے کہا کہ وہ عورت اس مرد کے لیے حلال
ہو جائے گی اس میں صاحبین کا اختلاف ہے اور شرنبلالیہ میں مواہب سے ہے
کہ صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا جائیگا وہ فرماتے
ہیں کمال نے فرمایا امام کا قول زائد معقول ہے،
میں کہتا ہوں جب قولِ امام اوجہ ہے تو اس سے

---

۱ بحوالہ رد المحتار بحث رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/ ۵۳
۲ ایضاً ۱/ ۵۳
۳ ایضاً ۱/ ۵۳
۴ بحوالہ رد المحتار قبیل باب الولی مصطفی البابی مصر ۲/ ۳۱۹
۵ رد المحتار بحث ہبۃ المشاع " ۴/ ۵۷۰

هذه نصوص العلماء رحمهم الله تعالى و
رحنا بهم وهي كما ترى كلها موافقة لما في
البحر ولم يتعقبه فيما علمت الا عالمان
متأخران كل منهما عاب وأب وانكر وأقر وفارق
ورافق وخالف ووافق وهما العلامة خير
الرملي والسيد الشامي رحمهما الله تعالى
ولا عبرة بقولٍ مضطرب وقد علمت ان
لانزاع في سبع صور انما ورد خلاف ضعيف
في الثامن وهي ما اذا خالفه صاحباه متوافقين
على قول واحد ولم يتفق المرجحون على ترجيح
شئ منهما فعند ذاك جاء قيل ضعيف مجهول
القائل بل مشكوك الثبوت ان المقلد يتبع
ما شاء منهما والصحيح المشهور المعتمد المنصور
انه لايتبع الا قول الامام و القولان كما
ترى مطلقان مرسلان لا نظر في شئ منهما
لترجيح او عدمه لكن المحقق الشامي اختار
لنفسه مسلكا جديدا لا اعلم له فيه سندا
سديدا وهو ان المقلد لا له التخيير ولا
عليه التقييد بتقليد الامام بل عليه
ان يتبع المرجحين قال في صدر ردالمحتار
قول السراجية الاول اصح اذا لم يكن مجتهدا
صريح في ان المجتهد يعني من كان
اهلاً للنظر في الدليل يتبع من الاقوال
ما كان اقوى دليلا و الا اتبع الترتيب
السابق وعن هذا تراهم قد يرجحون قول

عُدول نہ کرنا چاہیئے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے
کہ امام کے قول سے ضرورت کے وقت یا ضعفِ دلیل
کے وقت ہی عدول کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ہم نے
اس کی وضاحت رسم المفتی اور اس کی شرح میں
کی ہے اھ اور اسی کی ہبۃ المشاع میں ہے جیسا
کہ آپ نے جانا ہے کہ یہ ظاہر الروایۃ ہے اور اس پر
محمد نے نص کیا ہے، اور مشایخ نے اس کو ابو حنیفہ سے
روایت کیا، اس سے ظاہر ہوا کہ عمل اسی پر ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح کی گئی ہو کہ مُفتی بہ اس کے
خلاف ہے اھ یہ علماء کے نصوص ہیں، اور جیسا کہ
آپ نے ملاحظہ کیا یہ بحر کی تصریح کے مطابق ہیں اس
سے اختلاف کسی نے نہیں کیا، صرف دو متأخر علماء نے
اختلاف کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے موافقت بھی کی ہے
وہ علامہ خیر رملی اور سید شامی ہیں لیکن مضطرب قول کا اعتبار نہیں ہوتا ہے
اور آپ کو معلوم ہے کہ سات صورتوں میں تو کوئی اختلاف نہیں
ہے صرف آٹھویں صورت میں معمولی اختلاف ہے اور
وُہ یہ ہے کہ جب صاحبین امام صاحب کے برخلاف
کسی ایک چیز پر اتفاق کر لیں اور ترجیح دینے والے
کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو اس سلسلہ میں ایک قول
ضعیف ہے جس کا قائل بھی مجہول ہے بلکہ مشکوک
الثبوت ہے کہ مقلد جس کی پیروی چاہے کر سکتا ہے،
اور صحیح مشہور، معتمد اور منصور یہ ہے کہ امام صاحب
کے قول ہی کی پیروی کرے گا، اور دونوں قول جیسا
کہ آپ دیکھتے ہیں مطلق و مرسل ہیں، ان میں ترجیح و
عدم ترجیح کا کوئی اعتبار نہیں مگر محقق شامی نے اپنے

بعض اصحابه علی قوله کما رجحوا قول زفر
وحده فی سبع عشرة مسألة فنتبع مارجحوه
لانهم اهل النظر فی الدلیل[1] اھ وقال فی
قضائه لایجوز له مخالفة الترتیب المذکور
الا اذا کان له ملکة یقتدر بها علی الاطلاع
علی قوة المدرک وبهذا رجع القول الاول
الی ما فی الحاوی من ان العبرة فی المفتی المجتهد
لقوة المدرک نعم فیه زیادة تفصیل
سکت عنه الحاوی فقد اتفق القولان علی
ان الاصح هو ان المجتهد فی المذهب
من المشایخ الذین هم اصحاب الترجیح
لایلزمه الاخذ بقول الامام علی الاطلاق
بل علیه النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح
عنده دلیله ونحن نتبع مارجحوه واعتمدوه
کما لو افتوا فی حیاتهم کما حققه الشارح
فی اول الکتاب نقلا عن العلامة قاسم و
یاتی قریبا عن الملتقط انه ان لم
یکن مجتهدا فعلیه تقلیدهم واتباع
رأیهم فاذا قضی بخلافه لاینفذ حکمه و
فی فتاوی ابن الشلبی لایعدل عن قول
الامام الا اذا صرح احد من المشایخ
بان الفتوی علی قول غیره وبهذا سقط ما
بحثه فی البحر من ان علینا الافتاء

ایک نیا مسلک اختیار کیا ہے، مگر مجھے اس کی کوئی مضبوط
سند معلوم نہیں کہ مقلد کو نہ تخییر ہے اور نہ اس پر امام
کی تقلید لازم ہے بلکہ اس پر لازم ہے کہ ترجیح دینے
والے حضرات کی ترجیح کی پیروی کرے، ردالمحتار کے
شروع میں فرمایا کہ سراجیہ کا پہلا قول اصح ہے جبکہ
وہ مجتہد نہ ہو، یہ اس سلسلہ میں صریح ہے کہ مجتہد
یعنی وہ جو اہلِ نظر ہو وہ ان اقوال میں سے جو دلیل کے
اعتبار سے اقوی ہوگا اس کی پیروی کرے ورنہ سابقہ
ترتیب کے مطابق عمل پیرا ہو، اور یہی وجہ ہے کہ
بعض متأخرین امام صاحب کے بعض اصحاب کے اقوال
کو ترجیح دیتے ہیں، جیسے سترہ مقامات پر امام صاحب
کے قول پر امام زفر کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، لہذا
ہم ان کی پیروی کریں گے کہ وہ اہلِ نظر ہیں اھ اور اسی
کتاب کے "باب القضاء" میں فرمایا کہ مقلد کے لیے
مذکور ترتیب کے خلاف کرنا جائز نہیں، ہاں اگر اس میں
ایسی استعداد ہے کہ وہ دلیل کی قوت پر مطلع ہو سکتا ہے
تو ایسا کر سکتا ہے، اس طرح پہلا قول حاوی کے قول
کے مطابق ہو گیا کہ مجتہد مفتی کے لیے اعتبار دلیل کی قوۃ کا
ہے، البتہ اس میں قدرے تفصیل زائد ہے جو حاوی
میں نہیں ہے، اب دونوں قول اس پر متفق ہیں کہ
اصح یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان مشایخ میں سے
جو اصحاب ترجیح ہیں، ان پر مطلقاً امام کے قول کی
پیروی لازم نہیں، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ دلیل

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۲

بقول الامام وان افتی المشایخ بخلافه اھ[1] میں غور کرے اور جو اس کے نزدیک راجح ہو اس کو ترجیح دے، اور ہم ان کے ترجیح دیئے ہوئے اور معتمد کی پیروی کریں گے، بالکل اسی طرح جس طرح اگر وہ اپنی زندگی میں فتوٰی دیتے تو ہم پر لازم تھا کہ ہم اس پر عمل کریں، یہی تحقیق شارح نے کتاب کی ابتدا میں کی ہے اور علامہ قاسم کا حوالہ دیا ہے، ملتقط سے ہم اس کو عنقریب نقل کریں گے، اس میں یہ ہے کہ اگر مفتی مجتہد نہیں ہے تو اس پر اِن حضرات کی تقلید اور ان کی رائے کا اتباع لازم ہے، اگر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا تو اس کا حکم نافذ نہ ہوگا، اور فتاوی ابن شلبی میں ہے کہ قولِ امام سے عدول نہ کیا جائے گا ہاں صرف ایک صورت ہے کہ مشایخ میں سے اگر کسی نے یہ تصریح کی ہو کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے۔ اور اس تحقیق سے بحر کی یہ بحث ختم ہوئی کہ اگر مشایخ یہ کہیں کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے تب بھی ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر ہی فتوٰی دیں اھ

اقول [ف1] **اولا** ھذا کما تری قول مستحدث [ف2] **وثانیا** مراد احد اما باتباع الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم وقد سمعت صرائح النصوص علی خلافہ نعم نتبع القول الضروری حیث کان وجد مع ترجیح اولا بل ولو وجد الترجیح بخلافہ کما علمت فلیس الاتباع فیہ للترجیح بل لقول الامام [ف3] **وثالثا** فیہ ذھول عن محل النزاع کما علمت تحریرہ بل فوق ذلک لان [ف4] ما خالف فیہ صاحباہ ینقسم الاٰن الی ستۃ اقسام اما یتفق المرجحون علی ترجیح قولہ او قولھما اویکون ارجح الترجیحین لکثرۃ المرجحین اوقوۃ لفظ الترجیح لہ اولھما اویتساویان فیہ اوفی عدمہ ولا یتاھل لخلاف السید

میں کہتا ہوں اولًا تو یہ نیا قول ہے اور ثانیًا یہ ہے کہ یہ قول جس میں ترجیح کی پیروی کا حکم ہے ہمارے ائمہ ثلثہ کے اجماع کے مخالف ہے، اور حالانکہ ہم اس کے خلاف نصوص پیش کر چکے ہیں، ہاں ہم ضروری قول کی پیروی کریں گے، خواہ اس کو ترجیح حاصل ہو یا نہ ہو بلکہ اس کے خلاف کی ترجیح بھی موجود ہو تب بھی، تو یہاں پیروی ترجیح کی نہیں بلکہ قولِ امام کی ہے، اور ثالثًا یہ کہ اس میں محلِ نزاع کو ہی بھلا دیا گیا ہے جیسا کہ ہم وضاحت سے بتا چکے ہیں، کیونکہ وہ قول جس میں امام صاحب کے صاحبین ان کی مخالفت کریں، اس کی چھ صورتیں ہیں، یا تو ترجیح دینے والے امام کے قول کی ترجیح پر متفق ہوں گے یا صاحبین کے قول کی ترجیح پر، یا دونوں ترجیحوں میں سے زیادہ ترجیح مرجحین کی کثرت کے باعث ہوگی یا لفظ ترجیح کی قوت کی وجہ سے ہوگی، امام صاحب کے لئے

---

[1] ردالمحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۶

الا الرابع ان يكون ارجح الترجيحين
لهما فاذن هو عاشر عشرة وقد تعدے
الى ما هو اعم من المقسم ايضا وهو اتباع
الترجيح سواء خالفه صاحباه او احدهما
اولا احد ورابعا ان كان لهذا القول
المحدث اثر في الزبر كان قول التقييد
بتقليد الامام مرجحا عليه وواجب
الاتباع بوجوه ف۱ الاول انه قول صاحب
الامام الاعظم بحر العلم امام الفقهاء و
المحدثين والاولياء سيدنا عبد الله بن
المبارك رضى الله تعالى عنه ونفعنا ببركاته
ف۲ العظيمة في الدين والدنيا والاخرة فقد
قال في الحاوي القدسي ونقلتموه انتم في
شرح العقود متى لم يوجد في المسألة
عن ابي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول
ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر
قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر
الى اخر من كان من كبار الاصحاب [1]
ف۳ اه الثاني عليه الجمهور والعمل بما عليه
الاكثر كما صرحتم به في رد المحتار والعقود
الدرية واكثرنا النصوص عليه في
فتاونا وفي فصل القضاء في رسم الافتاء
ف۴ الثالث هو الذي تواردت عليه التصحيحات

یا صاحبین کے لیے، یا دونوں اس میں برابر ہوں گے
یا اس کے عدم میں برابر ہوں گے۔ اور سید کا خلاف
صرف چوتھی صورت میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے
کہ دونوں ترجیحوں میں سے زاید راجح صاحبین کے لیے
ہو، اس طرح یہ دسویں ہے اور یہ مقسم سے بھی
اعم ہے اور وہ ترجیح کی اتباع ہے، عام ازیں امام
صاحب کے صاحبین مخالف ہوں یا ان میں
سے ایک یا کوئی بھی نہیں۔ رابعاً اگر اس نئے
قول کا کتابوں میں کوئی نام و نشان ہو تو بھی امام
کی تقلید کا قول اس پر راجح ہوگا اور بوجوہ واجب
الاتباع ہوگا،

(۱) یہ قول صاحب الامام الاعظم علم کے دریا،
فقہاء و محدثین و اولیاء کے امام سیدنا حضرت عبداللہ
بن مبارک نے 'اللہ ہم کو ان کی عظیم برکتوں سے دین و
دنیا و آخرت میں نفع بخشے' فرمایا (حاوی القدسی
میں) اور تم نے خود شرح العقود میں فرمایا کہ جب
کسی مسئلہ میں ابو حنیفہ کا قول موجود نہ ہو تو ابو یوسف
کے ظاہر قول کو لیا جائے گا پھر محمد کے ظاہر قول کو
لیا جائیگا پھر زفر و حسن وغیرہم کے ظاہر قول کو
لیا جائیگا، پہلے بڑے کا قول، پھر اس کے بعد
والے کا، علی الترتیب۔

(۲) یہی جمہور کا قول ہے اور اسی پر اکثر کا
عمل ہے، جیسے کہ خود آپ نے رد المحتار اور العقود الدریہ

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

واتفقت علیه الترجیحات فان وجب اتباعہما وجب القول بوجوب تقلید الامام وان خالفاہ مطلقا وان لم یجب سقط البحث رأسا فانما کان النزاع فی وجوب اتباع الترجیحات فظہر ان نفس النزاع یہدم النزاع وای شیٔ اعجب منہ **وخامسا** السید المحقق من الذین زعموا ان العامی لامذہب لہ وان لہ ان یقلد من شاء فیما شاء وقد قال فی قضاء المنحۃ فی نفس ھذا المبحث نعم ما ذکرہ المؤلف یظہر بناء علی القول بان من التزم مذہب الامام لا یحل لہ تقلید غیرہ فی غیر ما عمل بہ وقد علمت ما قدمناہ عن التحریر انہ خلاف المختار[1] اھ۔

میں تصریح کی ہے، اور ہم نے اپنے فتاوی میں اس پر بکثرت نقول ذکر کی ہیں اور رسم الافتاء کی فصل القضاء میں بھی۔

(۴) یہی ہے جس پر تصریحات وارد ہیں، اور ترجیحات کے فیصلے موجود ہیں، اگر ان کی پیروی واجب ہے تو امام کی تقلید بھی واجب ہے، اگرچہ صاحبین امام صاحب کی مخالفت کریں، اور اگر واجب نہیں ہے تو بحث سرے سے ساقط ہے، کیونکہ جھگڑا تو ترجیحات کی پیروی میں تھا، تو اس سے ظاہر ہوا کہ نفس نزاع، نزاع ہی کو جڑ سے ختم کرتا ہے، اور اس سے زاید تعجب خیز امر کیا ہو سکتا ہے!

خامسا، سید محقق اُن حضرات میں سے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ عام شخص کا مذہب نہیں ہوتا ہے اور یہ کہ عام آدمی جس کی چاہے پیروی کرے، اور منحہ کی "قضاء" میں اسی بحث میں فرمایا کہ جو مؤلف نے ذکر کیا ہے وہ ظاہر ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مذہب امام کا التزام کرے اس کو غیر کی تقلید حلال نہیں، اس کے غیر میں جس پر اس نے عمل کیا ہو، اور پہلے ہم نے تحریر سے نقل کیا ہے کہ یہ مذہب مختار کے خلاف ہے اھ۔

اقول وھذا وان کان قیلا باطلا مغسولا قد صرح ببطلانہ کبار الائمۃ الناصحین، وصنف فی ابطالہ زبر فی الاولین والاخرین، وقد حدثت منہ فتنۃ عظیمۃ فی الدین، من جہۃ الوہابیۃ الغیر المقلدین، واللہ لا یصلح عمل المفسدین،

میں کہتا ہوں اگرچہ یہ باطل قول ہے، ائمہ کبار نے اس کے باطل ہونے کی تصریح کی ہے، اور اس پر اگلے پچھلوں نے تصنیفات لکھی ہیں، اور وہابیہ غیر مقلدین کی طرف سے اس پر فتنۂ عظیم برپا ہوا، اللہ مفسدین کے عمل کی اصلاح نہیں فرماتا، ہمارے علماء نے جواب دیا وہ دوسروں کو کسی مذہب کے اختیار کرنے سے روکتے ہیں

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

ولعمری هؤلاء المبيحون من العلماء غفرالله
تعالى لنا بهم ان سبرتهم واختبرتهم لوجدت
قلوبهم[1] ابية عما يقولون، وصنيعهم شاهد
انهم لا يحبونه ولا يريدون، ولا يجتنبونه
بل يجتنبون، ويقولون في مسائل هذه تعلم
وتكتم كيلا يتجاسر الجهال على هدم المذهب
ثم طول اعمارهم يتمذهبون لامامهم
ولا يخرجون عن المذهب في افعالهم
واقوالهم ويصرفون العمر في الانتصار
له والذب عنه وهذا فتح القدير لصاحب
التحرير ماصنف الاجدلا وكذلك في مذهبنا
والمذاهب الثلثة الباقية دفاتر ضخام في
هذا المرام فلولا التمذهب لامام بعينه
لازما وكان يسوغ ان يتبع من شاء ماشاء
لكان هذا كله اضاعة عمر في فضول واشتغالا
بما لا يعني وقد اجمع عليه علماء المذاهب
الاربعة واهلها هم الائمة بل المناظرة
في الفروع وذب كل ذاهب عما ذهب اليه

جبکہ خود اپنے امام کے مذہب سے اقوال و افعال میں
سرِ مُو انحراف نہیں کرتے ہیں اور اپنی زندگیاں اس کی
طرف سے مدافعت اور اس کی نصرت و تائید میں خرچ
کردیتے ہیں اور فتح القدیر جو صاحب تحریر کی ہے ان
سے محض مجادلہ کیا ہے اور اسی طرح ہمارے مذہب
میں اور باقی مذاہب ثلثہ میں اس نزاع پر بڑی بڑی
ضخیم کتب موجود ہیں، اب اگر امام معین کی تقلید جائز
نہ ہوتی، اور ہر شخص کے لیے یہ روا ہوتا کہ وہ جس کی
چاہے پیروی کرے تو یہ سب تصنیف و تالیف کا کاروبار
فضول ہوتا اور عمر کا ضیاع ہوتا، حالانکہ مذاہب اربعہ
کے علماء کا اس پر اجماع و اتفاق ہے، حالانکہ یہ ائمہ
ہیں، ان حضرات نے اپنے اپنے مذاہب کے فروع پر
مناظرے کیے ہیں اور یہ عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم سے
اب تک جاری و ساری ہے اس پر کسی نے کوئی نکیر بھی
نہیں کی ہے تو گویا یہ لایعنی چیزوں پر اجماع عملی ہوا
اور فضول پر مشغولیت کے استحسان سے زائد بری
بات اور کیا ہوسکتی ہے، لیکن توسیدہ سے دریافت کر
کہ جب کسی مذہب کی تقلید جائز نہیں اور کسی مذہب سے

---

[1] اقول والوجه فيه ان للشئ حكما في نفسه
مع قطع النظر عن الخارج وحكما بالنظر
الى مايعرضه عن خارج فالاول هو
البحث والثاني عليه العمل عن المفاسد
وان لم يكن انبعاثها عن نفس ذات الشئ كمالا
يخفى اهـ ١٢ منه غفرله (م)

میں کہتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ شئ کے دو حکم ہوتے
ہیں، ایک فی نفسہٖ شئ کا حکم قطع نظر خارج کے دوسرا
خارجی امور کے اعتبار سے پہلے سے بحث ہوتی ہے'
دوسرے پر عمل مفاسد سے ہے اگرچہ مفاسد کا
محرک نفس شئ نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں اھ۔
(ت)

جارية من لدن الصحابة رضي الله تعالى عنهم بدون نكير فاذن يكون الاجماع العملي على الاهتمام بما لا يعني واستحسان الاشتغال بالفضول واي شناعة اشنع منه لكن سُئل السيد اذا لم يجب التقيد بالمذهب وجاز الخروج عنه بالكلية فمن ذا الذي اوجب اتباع مرجحين في مذهب معين رجحوا احد قولين فيه هذا اذا اتفقوا فكيف وقد اختلفوا وفي احد الجانبين الامام الاعظم المجتهد المطلق الذي لم يلحقوا غباره ولم يبلغ مجموعهم عشر فضله ولا معشاره هل هذا الا جمع بين الضب والنون اذ حاصله ان الامام واصحابه واصحاب الترجيح في مذهبه اذا اجمعوا كلهم اجمعون على قول لم يجب على المقلدين الاخذ به بل يأخذون به او بما تهوى انفسهم من قيلات خارجة عن المذهب لكن اذا قال الامام قولا وخالفه صاحباه ورجح مرجحون كلا من القولين وكان الترجيح في جانب الصاحبين اكثر ذاهبا واكد لفظا فيجب تقليد هؤلاء ويمتنع تقليد الامام ومن معه بل ان اجمع الامام وصاحباه على شيء ورجح ناس من هؤلاء المتأخرين قيلا مخالفا لاجماعهم، وجب ترك تقليد الائمة الى تقليد هؤلاء واتباعهم . هذا هو الباطل المبين ، لا دليل عليه اصلا

بالکلیہ خروج جائز ہے تو پھر وہ کون ہے جس نے مرجحین کی اتباع مذہب معین میں واجب کی ہو، جس میں مرجحین نے دو قولوں میں سے ایک کو راجح کیا ہو، یہ تب ہے جب انہوں نے اتفاق کیا ہو، تو جب اختلاف کیا ہو تو کیسا ہو۔ اور دوسری طرف امام اعظم ہوں، جو مجتہد مطلق ہوں، یہ بعد والے امام صاحب کے عشر عشیر کو نہیں پہنچ سکتے ہیں، یہ تو مچھلی اور گوہ کو جمع کرنے کے مترادف ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب، ان کے اصحاب اور ان کے مذہب کے اصحابِ ترجیح جب سب کے سب ایک قول پر جمع ہو جائیں تو بھی مقلدین پر اس قول کو اختیار کرنا واجب نہیں، بلکہ چاہیں تو اس قول کو لیں اور چاہیں تو جو مرضی میں آئے اس کو اختیار کریں، لیکن جب کوئی قول امام کا ہو اور صاحبین اس کے مخالف ہوں اور ترجیح دینے والوں نے ہر دو کی ترجیح کی ہو اور صاحبین کی ترجیح افراد کے اعتبار سے بھی زاید ہو اور لفظوں میں بھی زاید موکد ہو، تو ان کی تقلید واجب ہے اور امام صاحب اور انکے ہمنوا کی تقلید منع ہے، بلکہ اگر امام صاحب اور ان کے صاحبین کسی چیز پر اجماع کریں اور ان متاخرین میں سے کچھ حضرات ان کے اجماع کے مخالف کسی قول کی ترجیح کر دیں، تو ائمہ کی تقلید چھوڑ کر ان لوگوں اور ان کے متبعین کی تقلید اختیار کی جائے، یہ واضح باطل ہے شریعت میں اس پر کوئی دلیل نہیں والحمد للہ رب العالمین۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ بحر کا قول اگرچہ ائمہ کے مختار قول پر مبنی ہے،

من الشرح المتين، والحمد لله رب العلمين، وبه ظهر ان قول البحر وان كان مبنيا على ذلك الحق المنصور المعتمد المختار، المأخوذ به قولا عند الائمة الكبار. وفعلا عندهم وعند هؤلاء المنازعين الاخيار، لكن ما زعم السيد لايبتني عليه ولا على ما زعم انه المختار، بل يخالفهما جميعا بالاعلان والجهار، والحجة لله العزيز الغفار، والصلوة والسلام على سيد الابرار، وآله الاطهار، وصحبه الكبار، وعلينا معهم في دار القرار، آمين

لیکن سیّد نے جو زعم کیا ہے نہ تو وہ اس پر مبنی ہے اور نہ اس پر جس کو انہوں نے اپنے زعم میں مختار سمجھا ہے بلکہ کھُلم کھُلا اِن دونوں کے خلاف ہے۔ دلائل اللہ غالب غفار کے لیے ہیں اور صلوٰۃ وسلام ابرار کے سیّد پر نازل ہو اور ان کی پاک آل اور عظیم صحابہ پر اور ان کے طفیل ہم پر ہمیشہ ہمیشہ، آمین۔

قوله قول السراجية صريح ان المجتهد يتبع ما كان اقوى والا اتبع الترتيب فنتبع ما رجحوه۔[1]

ان کا قول ہے کہ سراجیہ کا قول اس میں صریح ہے کہ مجتہد کو اقوی کی اتباع کرنی چاہیے ورنہ ترتیب کی پیروی کرے تو ہم اس چیز کی پیروی کرینگے جس کو انھوں نے راجح قرار دیا ہے۔

اقول رحمك الله قولك فنتبع ما رجحوه ان كان داخلا في ما ذكرت من مفاد السراجية فتوجيه القول بضده ورده فان السراجية توجب على غير المجتهد اتباع الترتيب لا الترجيح وان كان زيادة من عندكم فمخالف للمنصوص وتفريع للشئ على ما هو تفريع له فانك ان كنت اهل النظر فعليك بالنظر المصيب، والا فعليك بالترتيب، فمن اين هذا الثالث الغريب، **قوله** لايجوز له مخالفة الترتيب الا اذا كان له ملكة فعليه ترجيح ما رجح

میں کہتا ہوں، اللہ آپ پر رحم کرے آپ کا قول کہ ہم اس کی اتباع کریں گے جس کو انہوں نے راجح قرار دیا ہے، اگر یہ آپ کے بیان کردہ مفاد سراجیہ میں داخل ہے تو آپ اس کی ضد کا قول کر رہے ہیں کیونکہ بقول سراجیہ کے غیر مجتہد پر ترتیب کی پیروی لازم ہے نہ کہ ترجیح کی، اور اگر یہ آپ کی طرف سے زیادتی ہے تو یہ منصوص کے خلاف ہے، اور یہ ایک چیز کی تفریع اس کی ضد پر ہے، اگر آپ اہلِ نظر سے ہیں تو صحیح نظر کریں ورنہ ترتیب کی اتباع کریں اور یہ تیسرا نیا قول نہ کریں۔ ان کا قول "ترتیب کی مخالفت اس کو جائز نہیں، ہاں اگر اس میں ملکہ ہے تو جو چیز اس کے

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۲

عندہ ونحن نتبع مارجحوہ۔[1]

اقول[ف1] رحمك الله هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ماذكرت الى قولك ونحن اما هذا فرد عليه وخروج عنه فان من لاملكة له لايجوز له عندهم مخالفة الترتيب وانتم اوجبتموه عليه ادارة له مع الترجيح **قوله** كما حققه الشارح عن العلامة قاسم[2]

اقول[ف2] علمت ان لاموافقة فيه لما لديه ولا فيه ميل اليه **قوله** ويأتي عن الملتقط[3]

اقول اولا[ف3] حاصل ما فيه ان القاضي المجتهد يقضي برأي نفسه والمقلد برأي المجتهدين وليس له ان يخالفهم واين فيه ان الذين يفتونه انكانوا من مجتهدي مذهب امامه فاختلفوا في الافتاء بقوله وجب عليه ان يأخذ بقول الذين خالفوا امامه وامامهم انكانوا اكثر اولفظهم اكد وانما النزاع في هذا **وثانيا**[ف4] المنع من ان نخالفهم بارائنا اذ لارأي لنا ونحن لانخالفهم بارائنا بل برأي امامهم وامامنا وقد قال في الملتقط[ف5] في تلك العبارة في القاضي المجتهد

نزدیک راجح ہے اس کو ترجیح دے اور ہم ان کی ترجیح کی پیروی کریں گے۔

میں کہتا ہوں، اللہ آپ پر رحم کرے، بات یہی ہے، ان کے کلام کا حاصل وہی ہے جو آپ نے اپنے قول "ونحن" تک ذکر کیا، مگر یہ تو ان کی تردید ہے کیونکہ جس میں ملکہ نہ ہو اس کے لیے ان کے نزدیک ترتیب کی مخالفت جائز نہیں اور آپ نے اس کو اس پر واجب کیا مع ترجیح کے۔ اس کا قول" جیسا کہ اس کی تحقیق شارح نے علامہ قاسم سے کی۔ میں کہتا ہوں اس میں ان کی کوئی موافقت نہیں اور نہ اس میں اس طرف میلان ہے، اس کا قول" اور ملتقط سے آئیگا" میں کہتا ہوں اوّلاً اس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد قاضی خود اپنی رائے سے فیصلہ کرے گا، اور مقلد مجتہدین کی رائے سے فیصلہ کرے گا، ان کی مخالفت نہیں کر سکتا ہے۔ اس میں کہاں ہے کہ جو لوگ اس کو فتوٰی دیں اگر اس کے مذہب کے امام کے مجتہدین سے ہوں اور امام کے قول پر فتوٰی دینے میں اختلاف کریں تو اس پر لازم ہے کہ ان لوگوں کا قول اختیار کرے جو اس کے امام کے مخالف ہوں یا ان کے امام کے مخالف ہوں گر وہ زائد ہوں اور ان کے لفظوں میں زاید تاکید ہو، اور نزاع تو اسی میں ہے۔

---

[1] ردالمحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۳۶

[2] ایضاً ۴/ ۳۳۷

[3] ایضاً ۴/ ۳۳۷

قضی بما راہ صوابا لا بغیرہ الا ان یکون غیرہ اقوی فی الفقه و وجوه الاجتهاد فیجوز ترک رأیه برأیه اھ[1] فاذا جاز للمجتهد ان یترک رأیه برأی من هو اقوی منه مع انه مأمور باتباع رأیه ولیس له تقلید غیره فان ترکنا آراء هؤلاء المفتین لرأی امامنا و امامهم الاعظم الذی هو اقوی من مجموعهم فی الفقه و وجوه الاجتهاد بل فضله علیهم کفضلهم علینا او هو اعظم الاولی بالجواز واجدر **قوله** سقط ما بحثه فی البحر[2]۔

ثانیاً، منع کرنا ہے اس امر سے کہ ہم ان کی مخالفت اپنی آراء سے کریں کہ ہماری کوئی رائے نہیں اور ہم ان کی مخالفت اپنی رائے سے نہیں کررہے ہیں، بلکہ ان کے اور اپنے امام کی رائے سے ایسا کر رہے ہیں، اور ملتقط میں اُس عبارت میں فرمایا کہ مجتہد قاضی وہ فیصلہ کرے گا جس کو خود صواب سمجھے دوسرے کے فیصلہ پر نہ کرے گا، ہاں اگر دوسرا اس سے فقہ اور وجوہ اجتہاد میں برتر ہو تو وہ اپنی رائے چھوڑ کر اس کی رائے اختیار کرسکتا ہے اھ تو جب مجتہد، جس کو اپنی رائے پر فیصلہ کرنے کا حکم ہے، اپنی رائے چھوڑ کر اپنے سے زاید عالم کی رائے کی پیروی کرسکتا ہے تو ہم اگر ان مفتی حضرات کی رائے چھوڑ کر اپنے اور ان کے امام اعظم کے قول کو مان لیں جو ان سب مفتیوں سے زیادہ فقیہ اور وجوہ اجتہاد کے زیادہ جاننے والے ہیں تو کیا مضائقہ ہے! ان کا قول جو بحر میں ہے وہ ساقط ہُوا۔

اقول[ف1] سبحٰن اللہ ھو الحکم الماثور، ومعتمد الجمهور، والمصحح المنصور، فکیف یصح تسمیته بحث البحر هذا

واقول[ف2] یظهر لی فی توجیه کلامه رحمه الله تعالٰی ان مراده اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیره رضی الله تعالٰی عنه ذکره ردا لما فهم من اطلاق قول البحر وان افتی المشایخ بخلافه فانه بظاهره یشمل ما اذا اجمع المشایخ علی ترجیح قول غیره والدلیل علی هذه العنایة فی

میں کہتا ہوں، بحر کا حکم جمہور کا معتمد اور تصحیح کردہ ہے، اسکو بحر کی بحث نہیں کہنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں ان کے کلام کی توجیہ جو مجھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جب ترجیح دینے والے امام صاحب کے قول کے علاوہ کسی اور کی ترجیح پر متفق ہو گئے ہوں، یہ اس چیز کا رَد ہے جو بحر کے اطلاق سے سمجھا جا رہا تھا، اور اگرچہ مشایخ نے اس کے برعکس فتوٰی دیا ہو، کیونکہ یہ بظاہر ایسی صورت کو بھی شامل ہے جبکہ مشایخ امام کے علاوہ کسی اور کی ترجیح پر متفق ہوئے ہوں، اور اس عنایہ پر دلیل "ش" کا کلام ہے کہ انہوں نے

---

[1] الدر المختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی ۲/۷۲

[2] رد المحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفی البابی مصر ۴/۳۳۷

كلام ش انه انما تمسك باتباع المرجحين وانهم اعلم وانهم سبروا الدلائل فحكموا بترجيحه ولم يلم في شيء من الكلام الى صورة اختلاف الترجيح فضلا عن ارجحية احد الترجيحين ولو كان مراده ذلك لم يقتصر على اتباع المرجحين فانه حاصل في ح كلا الجانبين بل ذكر اتباع ارجح الترجيحين ويؤيده ايضا ما قدمنا في السابعة من قوله رحمه الله تعالٰى لما تعارض التصحيحان تساقطا فرجعنا الى الاصل وهو تقديم قول الامام[1] اھ وهذا وان كان ظاهرا فيما استوى الترجيحان لكن ما ذكره مترقيا عليه عن الخيرية والبحريين ان الحكم اعم ويؤيده ايضا ما جعل اخر الكلام محصل جميع كلام الدر في المرام اذ قال قوله فليحفظ اي جميع ما ذكرناه وحاصله ان الحكم ان اتفق عليه اصحابنا يفتى به قطعا والا فاما[1] ان يصحح المشايخ احد القولين فيه[2] او كلا منهما[3] او لا ولا ففي الثالث يعتبر الترتيب بان يفتى بقول ابي حنيفة ثم ابي يوسف الخ او قوة الدليل ومر التوفيق وفي الاول ان كان التصحيح بافعل التفضيل

مرجحین کی پیروی سے استدلال کیا ہے اور وہ زیادہ جاننے والے ہیں، اس لیے وہ دلائل کی بنا پر ترجیح دے سکتے ہیں اور انہوں نے اپنے کلام میں ترجیح کے اختلاف کی کسی صورت کا ذکر نہیں کیا ہے چہ جائیکہ دو ترجیحوں میں سے کسی ایک کی ارجحیت کا، اور اگر ان کا مقصود یہی ہوتا تو وہ مرجحین کی پیروی پر ہی اکتفاء نہ کرتے کیونکہ وہ اس صورت میں دونوں طرف حاصل ہے بلکہ وہ دو ترجیحوں میں سے جو زیادہ راجح ہوتی اس کا ذکر کرتے، اور اس کی تائید ہماری اس عبارت سے ہوتی ہے جو ہم نے ساتویں میں ذکر کی ہے یعنی ان کا قول کہ جب دو تصحیحوں میں تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو گئیں اور ہم نے اصل کی طرف رجوع اور وہ امام کے قول کا مقدم کرنا ہے اھ یہ اگرچہ اُس صورت میں ظاہر ہے جبکہ دونوں برابر کی ہوں، لیکن جو خیریہ اور بحر سے بطور ترقی ذکر کیا ہے وہ اس امر کو متعین کرتا ہے کہ حکم اعم ہے اور اس کی تائید کرتا ہے کہ جو چیز انھوں نے آخر میں ذکر کی ہے وہ دُر کے کلام کا نچوڑ اور خلاصہ ہے، انہوں نے کہا فلیحفظ، یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے' اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم پر ہمارے اصحاب متفق ہوں تو اس پر قطعاً فتوٰی دیا جائے گا' ورنہ اس کی کئی صورتیں ہیں، یا تو مشایخ دو قولوں میں سے کسی ایک کی تصحیح کریں گے یا دونوں کی، یا نہیں کریں گے

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفٰی البابی مصر ١/٥٣
[2] ایضاً ١/٥٥

خیر المفتی و الا فلا بل یفتی بالمصحح فقط وھذا ما نقلہ عن الرسالۃ وفی الثانی اما ان یکون احدھما[1] بافعل التفضیل اولا ففی الاول قیل یفتی بالاصح وھو المنقول عن الخیریۃ وقیل بالصحیح وھو المنقول عن شرح المنیۃ وفی الثانی یخیر المفتی وھو المنقول عن وقف البحر والرسالۃ افادہ ح[2] اھ فما ذکرہ فی الثالث عین مرادنا وکذا ما ذکرہ فی الاول اما استثناء ما اذا کان التصحیح بافعل **فاقول** یخالف نفسہ[1] ولا یخالفنا فان الترجیح اذا لم یوجد الا فی جانب واحد کما جعلہ محمل الرسالۃ ومع ذلک خیر المفتی لم یکن علیہ اتباع ما رجحوہ والتاویل بان افعل افادان الروایۃ المخالفۃ صحیحۃ ایضا کما قالاہ ھما وط **فاقول** اولا ھذا[2] مسلم اذا قوبل الاصح بالصحیح اما اذا ذکروا قولین وقالوا فی احدھما وحدہ انہ الاصح ولم یلموا ببیان قوۃ ما فی الاٰخر اصلا فلا یفہم منہ الا ان الاول

تو تیسری صورت میں ترتیب کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی یہ کہ ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا پھر ابو یوسف کے قول پر الخ یا قوۃ دلیل کا اعتبار ہوگا اور ان میں تطبیق گزر چکی ہے پہلی صورت میں اگر تصحیح افعل تفضیل سے ہے تو مفتی کو اختیار ہے ورنہ نہیں بلکہ لازم ہے کہ قول مصحح پر فتویٰ دے، یہ انہوں نے رسالہ سے نقل کیا اور دوسری صورت میں یا تو ان میں سے کوئی ایک افعل تفضیل سے ہوگا یا نہ ہوگا تو پہلی صورت میں کہا گیا ہے کہ مفتی اصح کے مطابق فتویٰ دے گا، اور خیریہ سے یہی منقول ہے اور ایک قول ہے کہ صحیح سے فتویٰ دے گا اور یہ شرح منیہ سے منقول ہے اور دوسری صورت ہیں مفتی کو اختیار ہے اور یہی بحر کے وقف سے منقول ہے اور رسالہ میں بھی یہی ہے، ح نے اس کا افادہ کیا اھ تو جو تیسری میں ذکر کیا وہ ہماری مراد ہے، اسی طرح جو اول میں مذکور ہے، افعل سے تصحیح کا استثناء۔ تو میں کہتا ہوں یہ خود ان کے مخالف ہے اور ہمارے مخالف نہیں کیونکہ ترجیح جب صرف ایک ہی طرف ہو، جیسا کہ اس کو انہوں نے رسالہ کا محل بنایا ہے اور اس کے باوجود مفتی کو اختیار ہے اس پر جو مشایخ نے کہا ہے اس کی ترجیح لازم

---

[1] اقول[3] یشمل اذا کان کلاھما بہ ولا یاتی فیہ الخلاف المذکور فکان ینبغی ان یقول احدھما وحدہ لیشتمل قولہ اولا ما اذا کان بافعل ۱۲ منہ غفر لہ (م)

[2] رد المحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۵

میں کہتا ہوں یہ اس کو شامل ہے جبکہ دونوں تصحیحیں افعل کے ساتھ ہوں اور اس میں اختلاف مذکور بھی نہیں آتا تو مناسب تھا یوں کہتے احدھما وحدہ تاکہ اس کا قول اولا ما اذا کان بافعل کو شامل ہوتا اھ (ت)

هو الراجح المنصور ولا ينقدح فی ذهن احد
انهم يريدون به تصحيح كلا القولين و
ان للاول مزية ما على الآخر فافعل ههنا
من باب أهل الجنة خير مستقرا واحسن
مقيلا ولو سبرت كلماتهم لوجدتهم يقولون
هذا احوط وهذا ارفق مع ان الآخر لا رفق
فيه ولا احتياط وهذا بديهی عند من خدم
كلامهم ولذا قال فی الخيرية من الطلاق
انت على علم بانه بعد التنصيص على اصحيته
لا يعدل عنه الی غيره[1] اھ بل قال فی صلحها
فی مسألة قالوا فيها لقائل ان يقول تجوز و
هو الاصح ولقائل ان يقول لا ما نصه حيث
ثبت الاصح لا يعدل عنه[2] اھ وهذا افاد
متنه العقود وان مال فی شرحه الی ما هنا
فانه قال: ؎

وحيثما وجدت قولين وقد
صحح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوی عليه الاشبه
والاظهر المختار ذا والاوجه[3]

فقد حكم بقصر الاعتماد على ما قيل فيه افعل
ولم يصحح خلافه ولما قال فی الدر فيمن

نہیں، اور یہ تاویل کہ افعل سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالف
روایت بھی صحیح ہے جیسا کہ اُن دونوں نے کہا اور ط نے
کہا تو میں کہتا ہوں اوّلاً یہ اُس صورت میں مسلّم ہے جبکہ
اصح کا مقابلہ صحیح سے ہو لیکن جب دونوں ذکر کیے گئے
ہوں اور صرف ایک کی بابت کہا گیا ہو کہ وہی اصح ہے اور
دوسرے کی قوت کے بارے میں کچھ نہ کہا گیا ہو تو اس کا
مطلب یہی ہوگا کہ پہلا ہی راجح ہے اور کسی کے ذہن
میں یہ بات نہ آئے گی کہ اس سے ان کی مراد دونوں
قولوں کی تصحیح ہے اور یہ کہ پہلے کو دوسرے پر ایک قسم کی
فضیلت حاصل ہے تو افعل یہاں اہل الجنۃ خیر
مستقرا واحسن مقیلا (اہل جنّت کا مستقر بہتر
اور گفتگو اچھی ہے) کے باب سے ہے، اور اگر
آپ فقہاء کے ارشادات سنیں تو وہ فرماتے ہیں یہ احوط
ہے، اور یہ نرم بات ہے جبکہ دوسرے میں نہ نرمی ہے
اور نہ ہی احتیاط ہے، جو فقہاء کے کلام کے خدمت گزار
ہیں ان کے لیے یہ بدیہی ہے اور اسی خیریہ کی کتاب الطلاق میں فرمایا
کہ آپ کو علم ہے کہ اس کی اصحیت کی تنصیص کے بعد اس سے
کسی دوسرے کی طرف عدول نہ کیا جائیگا اھ بلکہ اس کی
کتاب الصلح میں ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کسی مسئلہ میں قائل کو
روا ہے کہ وہ کہے جائز ہے اور وہی اصح ہے اور دوسرے کو
روا ہے کہ وہ کہے جائز نہیں کیونکہ جب اصح ثابت ہو جائے

---

[1] فتاوٰی خیریۃ — کتاب الطلاق — بیروت ۱/۳۹
[2] فتاوٰی خیریۃ — کتاب الصلح — بیروت ۲/۱۰۴
[3] عقود رسالہ من رسائل ابن عابدین — سہیل اکیڈمی لاہور — ص ۳۷

نسی التسلیم عن یسارہ اتی بہ مالہ یستدبر
القبلة[1] فی الاصح وکان فی القنیة انہ الصحیح
قال ش عبر الشارح بالاصح بدل الصحیح
والخطب فیہ سھل[2] اھ وکیف یکون سھلا
وھما عندکم علی طرفی نقیض فان الصحیح
کان یفید ان خلافہ فاسد وافاد الاصح
عندکم انہ صحیح فقد جعل الفاسد صحیحا
وثانیا قد قلتم علینا اتباع ما رجحوہ و
لیس بیان قوة للشیئ فی نفسہ ترجیحا لہ اذ
لابد للترجیح من مرجح و مرجح علیہ
فالمعنی قطعا ما فضلوہ علی غیرہ فلا شک
انھم اذا قالوا لاحد قولین انہ الاصح و
سکتوا عن الاٰخر فقد فضلوہ و رجحوہ علی
الاٰخر فوجب اتباعہ عندکم و سقط التخییر
فالوجہ عندی حمل کلام الرسالة علی
ما اذیلت احدھما بافعل والاخری بغیرہ
فیکون ثالث ما فی المسألة عن الخیریة و
الغنیة من اختیار الاصح او الصحیح
وھو التخییر وھذا اولی من حملہ علی ما لا
یقبل لاسیما والرسالة مجھولة لاتدری
ھی ولا مؤلفھا والنقل عن المجھول لایعتمد
[3] وان کان الناقل من المعتمدین کما

؎۳ اقول وثم تفصیل یعرفہ الماھر باسالیب الکلام والمطلع علی مراتب الرجال فافھم اھ منہ (م)

تو اس سے غیر کی طرف عدول جائز نہیں ہے اور یہ
ان کی عقود کے متن کا مفاد ہے اگرچہ وہ اس کی
شرح میں اس طرف مائل ہوئے ہیں جو یہاں ہے"
وُہ فرماتے ہیں اگر تم دو قول پاؤ اور حالانکہ ایک کی
تصحیح کی گئی ہو تو وہی معتمد ہے اسی پر فتوی اشبہ،
اظہر، مختار، اوجہ ہے" چنانچہ انھوں نے صرف اسی پر اعتماد
کیا جس میں افعل کہا گیا ہو، اور اس کے خلاف کی
تصحیح نہیں کی، اور دُر میں کہا کہ جو شخص الٹی طرف
سلام پھیرنا بھول گیا ہے تو جب تک اُس نے قبلہ کو
پیٹھ نہ کی ہو پھیر لے، اصح یہی ہے، اور قنیہ میں تھا
یہ صحیح ہے، "ش" نے کہا کہ شارح نے اصح سے
تعبیر کیا نہ کہ صحیح، اور معاملہ میں ان سے سہل ہے اھ
اور سہل کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک وہ
دونوں متناقض ہیں، کیونکہ صحیح کا مفہوم تو یہ تھا کہ اس کا
خلاف فاسد ہے اور اصح کا مطلب تمہارے نزدیک
یہ ہے کہ یہ صحیح ہے، تو گویا فاسد کو صحیح کر دیا گیا۔
اور ثانیاً تم نے کہا ہے کہ ہمیں ان کے ترجیح
دیے ہوئے کی پیروی لازم ہے اور کسی چیز کی فی نفسہ
قوت کا بیان اس کی ترجیح نہیں ہے کیونکہ ترجیح کے لیے
کسی مرجح کا اور مرجح علیہ کا ہونا ضروری ہے، تو
معنی قطعاً یہ ہیں کہ انہوں نے اس کو اس کے غیر
پر فضیلت دی ہے، تو اس میں شک نہیں کہ

یہاں کی تفصیل کو اسلوب کلام کا ماہر اور رجال کے مراتب کو جاننے والا ہی جانتا ہے فافہم اھ منہ (ت)

؎۱ الدر المختار، صفة الصلوٰة، مجتبائی دہلی ۱/۷۸
؎۲ رد المحتار، صفة الصلوٰة، البابی مصر ۱/۳۸۸

افصح به ش فی مواضع من کتبه وبیناھا
فی فصل القضاء وبالجملة فالثنیا تخالف ما قرره
اما انها لا تخالفنا فلان مفادھا اذ ذاک التخییر
وھو حاصل ما فی شق الثانی لانه لما وقع فی
شقه الاول الخلاف من دون ترجیح آل الی
التخییر والتخییر مقید بقیود قد ذکرھا من
قبل و ذکرھا ھنا بقوله ولا تنس ما قدمناه
من قیود التخییر[1] اھ من اعظمھا ان لا یکون
احدھما قول الامام فاذا کان فلا تخییر کما اسلفنا
آنفا نقله وقد قال فی شرح عقوده اذا
کان احدھما قول الامام الاعظم والاٰخر
قول بعض اصحابه عند عدم الترجیح لاحدھما
یقدم قول الامام فکذا بعده[2] اھ ای بعد ترجیح
القولین جمیعا فرجع حاصل القول الی ان
قول الامام ھو المتبع الا ان یتفق المرجحون
علی تصحیح خلافه۔

جب وہ کسی قول کے لیے الاصح کہیں اور دوسرے سے خاموش رہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اس کو فضیلت اور ترجیح دی ہے دوسرے پر تو تمہارے نزدیک اس کی پیروی واجب ہے اور تخییر ساقط ہے تو میرے نزدیک رسالہ کے کلام کو اس پر محمول کیا جانا چاہیئے کہ اگر ایک قول کے بعد افعل ہو اور دوسرے میں کچھ اور ہو تو یہ تیسری چیز ہوگی جو مسئلہ میں خیریہ اور غنیہ میں اصح یا صحیح کا اختیار ہے اور یہی تخییر ہے اور یہ اس سے بہتر ہے کہ اس کو نامقبول چیز پر محمول کیا جائے، پھر رسالہ ایک مجہول کتاب ہے، نہ اس کا پتا اور نہ اس کے مصنف کا پتا ہے، اور مجہول کی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاتا ہے خواہ ناقل کتنا ہی قابلِ اعتماد ہو، ش نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کو ذکر کیا ہے اور ہم نے اس کو فصلِ قضاء میں ذکر کیا ہے، خلاصہ یہ کہ استثناء ان کی تقریر کے خلاف ہے لیکن ہمارے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اس وقت ان کا مفاد تخییر ہے اور یہ دوسری کی دونوں شقوں میں موجود ہے کیونکہ جب اس کی شق اول خلاف واقع ہوئی بلا ترجیح کے تو تخییر واپس آگئی اور تخییر ایسی قیود سے مقید ہے جس کو انھوں نے پہلے ذکر کیا اور یہاں اس کو یاد کرایا اور فرمایا "جو قیود تخییر ہم نے ذکر کی ہیں وہ نہ بھولو اھ" ایک یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک قولِ امام نہ ہو اگر ایسا ہو تو تخییر نہ ہوگی جیسا ہم نے ابھی ذکر کیا، انہوں نے شرح عقود میں فرمایا کہ جب ایک قول امام اعظم کا ہو اور دوسرا ان کے بعض اصحاب کا اور ان میں سے کسی ایک کی ترجیح نہ ہو تو قولِ امام ہی کو مقدم کیا جائے گا، اسی طرح اس کے بعد والا ہے اھ یعنی دونوں قولوں کی ترجیح کے بعد، تو حاصلِ قول یہ نکلا کہ قولِ امام ہی لائقِ اتباع ہے، ہاں اگر ترجیح دینے والے اس کے خلاف کی تصحیح پر متفق ہو جائیں۔

---

[1] ردالمحتار اذا تعارض التصحیح البابی مصر ۱/۵۵
[2] شرح عقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰

فان قلت[1] الیس قد ذکر عشر مرجحات اُخر ونفی التخییر مع کل منها، آکدیۃ[1] التصحیح کونہ[2] فی المتون والاٰخر فی الشروح او[3] فی الشروح والاٰخر فی الفتاوی او علّلوہ[4] دون الاٰخر او کونہ استحسانا[5] او ظاھر[6] الروایۃ او انفع[7] للوقف او قول[8] الاکثر او اوفق[9] باھل الزمان او اوجہ[10] زاد ھذین فی شرح عقودہ۔

قلت بلی ولا ننکرھا افقال ان الترجح بھا آکد من الترجح بانہ قول الامام انما ذکر رحمہ اللہ تعالٰی ان التصحیح اذا اختلف وکان لاحدھما مرجح من ھذہ ترجح ولا تخییر ولم یذکر ما اذا کان لکل منھما مرجح منھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ انہوں نے دس ترجیحات ذکر کی ہیں اور ہر ترجیح کے ساتھ تخییر کی نفی کی ہے، وہ دس یہ ہیں:

(۱) تصحیح کی آکدیۃ۔

(۲) ایک کا متن میں اور دوسرے کا شروح میں ہونا۔

(۳) ایک کا شروح میں ہونا اور دوسرے کا فتاوٰی میں ہونا۔ (۴) ایک میں تعلیل کی گئی اور دوسرے میں نہ کی گئی

(۵) استحسان ہونا۔

(۶) ظاہر الروایۃ ہونا۔

(۷) وقف کے لیے زائد نفع بخش ہونا۔

(۸) اکثر کا قول ہونا۔

(۹، ۱۰) اہلِ زمانہ کے حق میں زیادہ مناسب ہونا یا معقول ہونا، یہ دو وجوہ انہوں نے اپنی شرح عقود میں زیادہ کی ہیں۔

میں کہتا ہوں کیوں نہیں، اور ہم بھی اُن کا انکار نہیں کرتے ہیں، کیا اُنہوں نے یہ کہا ہے کہ ان سے ترجیح کا پایا جانا اس امر سے زیادہ قوی ہے کہ یہ قولِ امام ہے؟ انہوں نے ذکر کیا کہ جب تصحیح مختلف ہو جائے اور کسی کو ان وجوہ میں سے کسی وجہ سے ترجیح حاصل ہو اور تخییر بھی نہ ہو، انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ جب ان میں سے ہر ایک کے لیے مرجح موجود ہو تو کیا ہوگا!

اقول[2] وقد بقی من المرجحات کونہ احوط او ارفق او علیہ العمل وھذا یقتضی الکلام علی تفاضل ھذہ المرجحات فیما بینھا وکانہ لم یلم بہ لصعوبۃ استقصائہ فلیس فی کلامہ مضادۃ لما ذکرنا وانا **اقول**[3] الترجح بکونہ مذھب الامام ارجح من الکل لتصریحات القاھرۃ الظاھرۃ الباھرۃ المتواترۃ ان الفتوی بقول الامام مطلقا وقد صرح الامام الاجل

میں کہتا ہوں مرجحات میں سے یہ باقی رہ گیا ہے کہ یہ احوط ہو یا ارفق ہو یا اس پر عمل ہو، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان مرجحات میں آپس میں درجہ بندی پائی جاتی ہے مگر اُنہوں نے اس کا ذکر غالباً اس لئے نہیں کیا کہ اس کا استقصاء دشوار ہے، تو ان کے کلام میں تضاد نہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، میں کہتا ہوں ان الفاظ کے ساتھ ترجیح دینا کہ یہ قول مذہب امام ہے تمام ترجیحات سے افضل ظاہر باہر متواتر ہے، اور یہ

صاحب الهداية بوجوبه على كل حال وان بغيت التفصيل وجدت الترجيح به ارجح من جل ما ذكرمما يوجد معارضاله ۔

تصریح موجود ہے کہ فتویٰ مطلقاً امام کے قول پر ہوگا اور صاحبِ ہدایہ نے ہر حال میں اس کے وجوب کا قول کیا ہے، اور اگر آپ تفصیل کے متلاشی ہیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ترجیح کا یہ طریقہ اس کے مخالف تمام طریقوں سے ارجح ہے ۔

فاقول القول لايكون الا ظاهر الرواية ومحال ان تمشى المتون قاطبة على خلاف قوله وانما وضعت لنقل مذهبه وكذا لن تجد ابدا ان المتون سكتت عن قوله و الشروح اجمعت على خلافه ولم يلهج به الا الفتاوى والانفعية للوقف من المصالح الجليلة المهمة وهي احدى الحوامل الست وكذا الاوفقية لاهل الزمان وكونه عليه العمل وكذا الارفق اذا كان فى محل دفع الحرج والاحوط اذا كان فى خلافه مفسدة والاستحسان اذا كان لنحو ضرورة او تعامل اما اذا كان لدليل فمختص باهل النظر وكذا كونه اوجه واوضح دليلا كما اعترف به فى شرح عقوده وقد اعلمناك ان المقلد لا يترك قول امامه لقول غيره ان غيره اقوى دليلا فى نظرى فاين النظر من النظر وانما يتبعه فى ذلك تاركا تقليد امامه من يسلم ان احدا من مقلديه ومجتهدي مذهبه ابصر بالدليل الصحيح منه وكربما يكون قياس يعارضه استحسان يعارضه استحسان اخر اقوى منه فكيف بترك القياس القوى بالاستحسان الضعيف وهذا هو المرجو فى كل قياس قال

میں کہتا ہوں، قول تو ظاہر روایت پر ہی ہوگا، اور یہ محال ہے کہ تمام کے تمام متون امام صاحب کے قول کے برخلاف چلیں، متون تو وضع ہی اس لیے کئے گئے ہیں کہ امام صاحب کے مذہب کو نقل کریں، اور یہ بھی ہرگز نہیں پاؤ گے کہ تمام متون امام صاحب کے قول سے خاموش رہیں، اور تمام شروح میں اس کے خلاف ہی ہو اور اس کا ذکر صرف فتاویٰ میں پایا جائے، اور وقف کے لیے کسی چیز کا انفع ہونا عظیم جلیل مصلحتوں میں سے ایک ہے اور چھ موجبات میں سے ایک ہے، اسی طرح کسی چیز کا اہلِ زمانہ کے مزاج کے موافق ہونا، اور اس پر عمل کا ہونا، اور اسی طرح زیادہ آسان ہونا جبکہ تنگی کا دفع کرنا مقصود ہو، اور احوط کا ہونا جبکہ اس کے خلاف میں فساد ہو، اور استحسان جبکہ ضرورت یا تعامل کی وجہ سے ہو، اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے ہو تو یہ چیز صاحبانِ نظر کے ساتھ مختص ہے، اسی طرح دلیل کا اوجہ یا اوضح ہونا، جیسا کہ انھوں نے اپنی شرح عقود میں اس کا اعتراف کیا ہے، اور آپ کو بتایا جا چکا ہے کہ مقلد کسی دوسرے کی خاطر اپنے امام کے قول کو ترک نہیں کرے گا خواہ نظری اعتبار سے وہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو ایسا صرف وہی شخص کرسکتا ہے جو امام صاحب کے مقلدین ومجتہدین میں سے کسی کو بہ نسبت امام صاحب کے دلیل صحیح کا زاید

به الامام وقیل لغیره لا لمثل ضرورة وتعامل
انه استحسان ولنحو هذا ربما قدموا القیاس
علی الاستحسان وقد نقل فی مسألة فی الشرکة
الفاسدة ش عن ط عن الحموی عن المفتاح
ان قول محمد هو المختار للفتوی وعن غایة
البیان ان قول ابی یوسف استحسان فقال ش
وعلیه فهو من المسائل التی ترجح فیها القیاس
علی الاستحسان اهـ فافاد ان ما[1] علیه الفتوی
مقدم علی الاستحسان وکذا ضرورة علی ما
علل فالتعلیل من امارات الترجیح والفتوی
اعظم ترجیح صریح وکذا لاشک فی تقدیمها
علی الاوجه والارفق والاحوط کما نصوا علیه
فلم یبق من المرجحات المذکورة الا اکدیة
التصحیح واکثریة القائلین ولذا اقتصرنا
علی ذکرهما فیما مضی[2] وای اکثریة اکثر مما فی
مسألتی وقت العصر والعشاء حتی ادعوا علی خلاف
قوله التعامل بل عمل عامة الصحابة فی
العشاء ولم یمنع ذلک لاسیما فی العصر عن التعویل
علی قول الامام ونقلتم عن البحر واقررتم
انه لا یعدل عن قول الامام الا لضرورة وان
صرح المشایخ ان الفتوی علی قولهما

جاننے والا اور سمجھنے والا گردانتا ہو، اور بسا اوقات ہوتا ہے
کہ قیاس کے معارض استحسان ہوتا ہے اور استحسان
کے معارض اس سے زاید دقیق استحسان ہوتا ہے، تو
یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک مضبوط قیاس کو کمزور استحسان
کے مقابل ترک کردیا جائے، اور یہی چیز امام صاحب کے
تمام قیاسات کی بابت کہی جاسکتی ہے اور امام صاحب کے
علاوہ دوسروں کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت و
تعامل کے مثل کے لیے استحسان نہیں ہے، اور اسی کے
مثل کے لیے انہوں نے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا ہے
اور شرکۃ فاسدہ میں "ش" نے "ط" سے نقل کیا ہے
انہوں نے حموی سے انہوں نے مفتاح سے کہ محمد کا قول
ہی فتوٰی کے لیے مختار ہے اور غایۃ البیان سے منقول
ہے کہ ابویوسف کا قول استحسان ہے، تو "ش" نے
کہا اور اس پر تو وہ ان مسائل میں سے ہے جن میں قیاس
کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے اھ تو انہوں نے یہ
بتایا ہے کہ جس پر فتوٰی ہو وہ استحسان پر مقدم ہے
اور اسی طرح ضرورت اس چیز پر مقدم ہے جس کی تعلیل
کی گئی ہو، تو تعلیل علامات ترجیح سے ہے اور فتوی
بڑی ترجیح صریح ہے اور اسی طرح اس میں شک نہیں کہ
اس کی تقدیم اوجہ پر کی جائے اور ارفق اور احوط پر
کی جائے، جیسا کہ مشایخ نے تصریح کی ہے، تو مذکورہ

---

[1] قاله الامام الکرخی فی مختصره وعنه نقل فی غایة البیان ۱۲ منه غفر له۔ (م)

یہ امام کرخی نے اپنی مختصر میں کہا اسے غایۃ البیان نے نقل کیا۔ (ت)

[2] ردالمحتار شرکت فاسدہ البابی مصر ۳/ ۳۸۳

كما هنا[1] اھ و ناهيك به جوابا عن اكدية لفظ التصحيح و ايضا قدمنا نصوص ش فی ذلك فی سرد النقول عن كتاب النكاح وكتاب الهبة و ايضا اكثر فی رد المحتار من معارضة الفتوى بالمتون و تقديم ما فيها على ما عليه الفتوى وما هو الا لان المتون وضعت لنقل مذهب صاحب المذهب رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

مرجحات میں سے صرف تصحیح کی آکدیت اور قائلین کی اکثریت رہ گئی ہے، اور اس لیے ہم نے سابق میں اُن دونوں چیزوں کو ذکر کیا ہے، عصر اور عشأ کے اوقات کے معاملات میں جو اکثریت ہے اس سے بڑی اور کون سی اکثریت ہوگی، یہاں تک کہ علمأ نے دعوٰی کیا ہے کہ امام صاحب کے قول کے برخلاف تعامل ہے بلکہ عشأ میں عام صحابہ کا عمل موجود ہے اس کے باوجود امام صاحب کے قول پر ہی اعتماد ہے خاص طور پر عصر میں، اور آپ نے بحر میں اقرار کیا ہے کہ قول امام سے عدول صرف ضرورت کے وقت ہی ہوسکتا ہے، خواہ مشایخ نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہوگا جیسا کہ یہاں ہے اھ اور اکدیت لفظ تصحیح کا جواب کافی ہے اور ہم "ش" سے کتاب النکاح اور کتاب الھبہ سے نقول پیش کر آئے ہیں نیز رد المحتار میں انہوں نے فتوٰی کا متون سے کئی جگہ مقابلہ کیا ہے اور متون کو فتاوٰی پر مقدم کیا ہے، اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ متون تو نقل مذہب ہی کے لیے ہیں۔

فمنها الاسناد فی البئر الی یوم او ثلثة فی حق الوضوء والغسل والاقتصار فی حق غيرهما افتی به الصباغی وصححه فی المحیط و التبیین واقره فی البحر والمنح واعتمده فی التنویر والدر فقلتم مخالف لاطلاق المتون قاطبة (الی قولکم) فلا یعول علیه وان اقره فی البحر والمنح[2] **ومنها** وقف صدقة علی رجل بعینه عاد بعد موته لورثة الواقف قال فی الاجناس ثم فتح القدیر به یفتی فقلتم انه خلاف المعتمد لمخالفته لما نص علیه محققو المشایخ ولما فی المتون من انه بعد

ان متون میں سے ایک اسناد ہے کنویں میں ایک دن یا تین دن وضوء اور غسل میں اور ان دونوں کے غیر میں اقتصار، اس پر صباغی نے فتوٰی دیا اور اس کی تصحیح محیط اور تبیین میں کی اور اس کو بحر اور منح میں برقرار رکھا اور اس پر تنویر اور دُر نے اعتماد کیا تو تم نے کہا کہ یہ اطلاق متون کے خلاف ہے (الی قولکم) تو اس پر اعتماد نہ کیا جائے گا اگرچہ بحر و منح نے برقرار رکھا اور انہی میں سے یہ ہے کہ کوئی صدقہ کسی معین شخص پر وقف کردینا، کہ یہ اس شخص کی موت کے بعد واقف کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گا۔ الاجناس میں فرمایا، پھر فتح القدیر میں، اسی پر فتوٰی دیا جائیگا

---

[1] بحر الرائق باب مفسد فصل یجوز تقلید من شاء من المجتہدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۷۰

[2] رد المحتار فصل فی البئر مصطفی البابی مصر ۱/۱۶۰

موت الموقوف علیه یعود للفقراء [١] **ومنها** ما اختار الامامان الجلیلان الطحاوی و الکرخی من الغاء طلاق السکران وفی التفرید ثم التتارخانیة ثم الدر الفتوی علیه فقلتم مثل ح قد علمت مخالفته لسائر المتون [٢] **ومنها** قال محمد اذا لم یکن عصبة فولایة النکاح للحاکم دون الام قال فی المضمرات علیه الفتوی فقلتم کالبحر والنهر غریب لمخالفته المتون الموضوعة لبیان الفتوی [٣] **ومنها** قال محمد لاتعتبر الکفاءة دیانة وفی الفتح عن المحیط علیه الفتوی وصححه فی المبسوط فقلتم کالبحر تصحیح الهدایة معارض له فالافتاء بما فی المتون اولی [٤] **ومنها** قال لها اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی اوالوسطی اوالاخیرة طلقت ثلثا عنده وواحدة بائنة عندهما واختاره الطحاوی قال فی الدر و اقره الشیخ علی المقدسی وفی الحاوی القدسی وبه ناخذ فقد افادان قولهما هوالمفتی به کذابخط الشرف الغزی فقلتم قول الامام مشی علیه المتون واخردلیله فی الهدایة

تو تم نے کہا کہ یہ معتمد کے خلاف ہے کیونکہ یہ محققین مشایخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور اس لیے کہ متون میں ہے کہ یہ صدقہ موقوف علیہ کی موت کے بعد فقراء کو مل جائیگا اور انہی میں سے یہ ہے کہ طحاوی اور کرخی نے نشہ والے کی طلاق کو معتبر نہیں مانا ہے۔ تفرید اور تتارخانیہ اور دُر میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے، تم نے 'ح' کی مثل کہا، اور آپ جانتے ہیں کہ یہ باقی متون کے مخالف ہے، اور انہی میں سے یہ ہے کہ محمد نے فرمایا جب کوئی عصبہ نہ ہو تو ولایۃ نکاح حاکم کو ہے نہ کہ ماں کو۔ مضمرات نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے تو تم نے بحر و نہر کی طرح کہا کہ یہ غریب ہے کیونکہ یہ اُن متون موضوعہ کے مخالف ہے، جو فتویٰ کے لیے مقرر ہیں، اور انہی میں سے یہ ہے کہ محمد نے فرمایا دین میں کفاءت کا اعتبار نہیں، اور فتح میں محیط سے ہے، کہ اسی پر فتویٰ ہے اور اس کو مبسوط میں صحیح کہا ہے تو تم نے مثل بحر فرمایا کہ ہدایہ کی تصحیح اس کے معارض ہے تو متون کے مطابق فتویٰ دینا اولیٰ ہے، اور انہی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا اختاری، اختاری، اختاری، تو اس نے کہا میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا، تو امام صاحب کے نزدیک اس کو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور صاحبین کے

١ رد المحتار	کتاب الوقف	مصطفی البابی مصر	٣/٤٠١
٢ رد المحتار	کتاب الطلاق	"	٢/٤٦٠
٣ رد المحتار	باب الولی	"	٢/٣٣٩
٤ رد المحتار	باب الکفاءة	"	٢/٣٤٧

فکان ھو المعتمد۔ نزدیک ایک بائنہ ہوگی اور طحاوی نے اسی کو اختیار کیا، دُر میں فرمایا کہ شیخ علی المقدسی نے اس کو برقرار رکھا اور حاوی القدسی میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں، لہٰذا انھوں نے فرمایا کہ اُن کا قول ہی مفتی بہ ہے، اسی طرح شرف الغزّی کا لکھا ہوا موجود ہے تو تم نے کہا کہ قولِ امام پر ہی متون چلے ہیں، اور اس کی دلیل ہدایہ میں بعد میں ذکر کی تو وہی معتمد ہے۔

ومنھا طلب القسمۃ من لاینتفع بھا لقلۃ حصتہ قال شیخ الاسلام خواھرزادہ یجاب قال فی الخانیۃ وعلیہ الفتوی فقال فی الدر لکن المتون علی الاول فعلیہ المعول واقررتموہ انتم وط معقولکم مرارا منھا فی ھبۃ ردالمحتار کن علی ذکر مما قالوا لا یعدل عن تصحیح قاضی خان فانہ فقیہ النفس[1] اھ فقد ظھر وللہ الحمد ان الترجیح بکون القول قول الامام لایوازیہ شیئ واذا اختلف الترجیح وکان احدھما قول الامام فعلیہ التعویل وکذا اذا لم یکن ترجیح فکیف اذا اتفقوا علی ترجیحہ فلم یبق الا ما اتفقوا فیہ علی ترجیح غیرہ فاذا حمل کلامہ علی ما وصفنا فلا شک فی صحتہ اذن بالنظر الی حاصل الحکم فانا نوافقہ علی انا نخذح بما اتفقوا علی ترجیحہ انما یبقی الخلاف بیننا فی الطریق فھو اختارہ بناء علی اتباع المرجحین ونحن نقول لایکون ھذا الا فی محل احدی الحوامل فیکون ھذا ھو قول الامام الضروری وان خالف قولہ الصوری بل عندنا ایضا مساغ ھھنا لتقلید المشایخ فی بعض الصور علی ما یاتی بیانھا ثم لاشک انہ لایتقدح بکونہ قول

اور انہی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تقسیم کا مطالبہ کیا مگر اس کا حصہ اتنا کم ہے کہ اس کے لیے بیکار رہے، تو شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا اس کی بات مانی جائے گی، خانیہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، دُر میں فرمایا کہ مگر متون اول پر ہیں تو اسی پر اعتماد ہوگا، اور تم نے اور "ط" نے اقرار کیا، اور تم نے بارہا ردالمحتار کے ھبہ میں فرمایا، جو انھوں نے فرمایا وہ یاد کیجئے، انہوں نے فرمایا قاضی خان کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائیگا کہ وہ فقیہ النفس ہیں، تو بحمد اللہ یہ ظاہر ہوگیا کہ ان الفاظ سے ترجیح دینا کہ یہ قول امام ہے ایسی چیز ہے کہ جس کے مقابل کوئی چیز نہیں، اور جب ترجیح مختلف ہو اور ان میں سے ایک قولِ امام ہو تو اسی پر اعتماد ہوگا، اور اسی طرح اگر ترجیح نہ ہو تو اس کی ترجیح پر وُہ کیسے متفق ہوں گے، تو صرف یہی صورت رہ گئی کہ تمام لوگ امام کے علاوہ دُوسروں کے قول کی ترجیح پر متفق ہوں، تو جب ان کا کلام اس پر محمول کیا جائے جو ہم نے بیان کیا تو اس کی صحت پر کوئی شک نہیں، حاصل حکم کو دیکھتے ہُوئے، تو ہم ان کی موافقت اس پر کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں ہم اس قول ہی کو لیں گے جس کی ترجیح پر متفق ہوں، اب ہمارا اور ان کا اختلاف صرف طریقہ میں ہے، انہوں نے

---

[1] ردالمحتار باب تفویض الطلاق مصطفی البابی مصر ۲/۵۱۲

احد الصاحبين بل يدور مع الحوامل حيث دارت وان كان قول زفر مثلا على خلاف الائمة الثلثة كما ذكر وما ذكر من سيرهم الدليل و سائر كلامه نشأ من الطريق الذى سلكه وح يبقى الخلاف بينه وبين البحر لفظيا فان البحر ايضا لايابى عند ئذ العدول عن قول الامام الصورى الى قوله الضرورى كيف وقد فعل مثله نفسه والوفاق اولى من الشقاق ولعل مراد ابن الشلبى ان يصرح احد من المشايخ بالفتوى على قول غير الامام مع عدم مخالفة الباقين له صراحة ولا دلالة كاقتصارهم على قول الامام او تقديمه او تأخير دليله او الجواب عن دلائل غيره الى غير ذلك مما يعلم انهم يرجحون قول الامام كما اشار ابن الشلبى الى التصحيح دلالة وح لابد ان يظهر منهم مخايل وفاقهم لذلك المفتى فيدخل فى صورة الثنيا هذا فى جانب الشامى واما جانب البحر فرأيتنى كتبت فيما علقت على رد المحتار فى كتاب القضاء مانصه .

اس کو مرجحین کی اتباع کی بنیاد پر اختیار کیا ہے، اور ہم کہتے ہیں یہ صرف چھ موجبات کے مقام میں ہوگا اور امام کا یہی قول ضروری قرار پائے گا خواہ یہ ان کے صوری قول کے مخالف ہی ہو، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے یہاں اس امر کی گنجائش موجود ہے کہ بعض مشایخ کی بعض صورتوں میں تقلید اختیار کر لی جائے، پھر اس میں شک نہیں کہ اس صورت میں یہ قید نہیں کہ وہ صاحبین میں سے کسی ایک کا قول ہو، بلکہ جو موجبات ہیں انہی کے ساتھ ہمیں چلنا ہوگا خواہ وہ زفر کا قول ہو اور ائمہ ثلثہ کے خلاف ہو جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور جو ذکر ان کے دلیل چلانے کا ہوا اور ان کا باقی کلام ان کے اپنے اختیار کردہ طریق کے مطابق ہے، اس صورت میں ان کا اور بحر کا اختلاف صرف لفظی رہ جائیگا، کیونکہ بحر بھی ایسی صورت میں امام صاحب کے صوری قول سے عدول کر کے ضروری قول کے اختیار کرنے کو نہیں کہتے ہیں، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ انہوں نے خود ایسا ہی کیا ہے، اور اتفاق اختلاف سے بہتر ہے، اور غالباً ابن شلبی کی مراد یہ ہے کہ مشایخ میں سے کوئی اس امر کی وضاحت کر دے کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے اور باقی حضرات بھی اس کی مخالفت نہ کریں، نہ صراحۃً اور نہ دلالۃً۔ مثلاً یہ کہ وہ قولِ امام پر اکتفاء کریں یا اس کو مقدم کریں یا اس کی دلیل کو مؤخر کریں، یا دوسروں کے دلائل کے جواب دیں، یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ یہ امام کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں، جیسے ابن شلبی نے تصحیح کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ ان کی طرف سے ایسا اشارہ ملے کہ وہ اس مفتی کے ساتھ متفق ہیں، تو یہ استثناء کی صورت میں داخل ہوجائیگا، یہ شامی کی طرف ہے اور بحر کی طرف تو میں نے رد المحتار کی کتاب القضاء میں تعلیق لکھی ہے،

اقول محل كلام البحر حيث وجد

میں کہتا ہوں کہ بحر کے کلام کا محل یہ ہے کہ ان کے ائمہ

الترجیح من ائمتہ فی جانب الامام ایضا کما فی
مسألتی العصر والعشاء وان وجد اکد الفاظہ
وھو الفتوی من المشایخ فی جانب الصاحبین
ولیس یرید ان المشایخ وان اجمعوا علی ترجیح قولھما
لایعبؤبہ ویجب علینا الافتاء بقول الامام فان ھذا
لایقول بہ احد ممن لہ مساس بالفقہ فکیف بھذا
العلامۃ البحر ولن ترابدا اجماع الائمۃ علی ترجیح قول غیرہ الا
لتبدل مصلحۃ باختلاف الزمان وح لایجوز
لنا مخالفۃ المشایخ (لانھا اذن مخالفۃ الامام
عینا کما علمت) واما اذا اختلف الترجیح
فرجحان قول الامام لانہ قول الامام ارجح
من رجحان قول غیرہ لارجحیۃ لفظ الافتاء
بہ (او کثرۃ المائلین الی ترجیحہ) فھذا
مایریدہ العلامۃ صاحب البحر وبہ یسقط
ایراد العلامتین الرملی والشامی اھ ماکتبت
مع زیادات منی الأن مابین الاھلۃ
فبھذا تلتئم الکلمات، وتأتلف الاشتات،
والحمد للہ رب البریات، وافضل الصلوات
واکمل التسلیمات، علی الامام الاعظم لجمیع
الکائنات، وآلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ
اولی الخیرات، والسعود والبرکات،
عدد کل ما مضی وما ھو آت، آمین
والحمد للہ رب العلمین واللہ سبحنہ وتعالی
اعلم ورأیت الناس یتحفون کتبھم الی ملوک
الدنیا وانا العبد الحقیر، خدمت بھذہ

کی طرف سے اگر ترجیح امام صاحب کے لیے ہو جیسے عصر و
عشاء کے مسئلہ میں اگرچہ بہت زیادہ تاکیدی الفاظ ہوں،
اور یہی فتوٰی مشایخ نے صاحبین کی طرف دیا ہے، ان
کی مراد یہ نہیں ہے کہ اگرچہ مشایخ صاحبین کے قول کی
ترجیح پر متفق ہوں تب بھی کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا، اور
ایسی صورت میں بھی امام کے قول پر فتوٰی دینا لازم
ہوگا، ایسی بات تو کوئی ایسا شخص بھی نہیں کہہ سکتا ہے
جس کو فقہ سے ادنٰی بھی مس ہو چہ جائیکہ صاحبِ بحر جیسی
شخصیت، اور تم ہرگز ایسا نہیں پاؤ گے کہ مشایخ
امام صاحب کے علاوہ کسی اور کے قول کی ترجیح پر متفق
ہوگئے ہوں، یہ چیز صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے
جبکہ اختلافِ زمانہ کے باعث مصلحت بدل گئی ہو ایسی
صورت میں ہمارے لیے روا نہ ہوگا کہ ہم مشایخ کی مخالفت
کریں (کہ یہ تو بعینہٖ امام کی مخالفت ہے) اور اگر ترجیح
مختلف ہو تو امام کے قول کو راجح قرار دیا جائیگا کہ امام کا
قول بہ نسبت دوسروں کے ترجیح کا زیادہ مستحق ہے،
یا تو لفظِ افتاء میں اس کی ارجحیت ہو (یا زیادہ لوگ
اس کی ترجیح کی طرف مائل ہوں)، صاحبِ بحر کی
مراد یہی ہے اور اس وضاحت کے بعد علامہ رملی اور
شامی کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے اھ میں نے
جو کچھ لکھا ہے اس میں بین القوسین کی عبارات میری
طرف سے اضافہ شدہ ہیں، اس طرح فقہاء کی مختلف
عبارات میں تطبیق کی شکل پیدا کی ہے، میں نے دیکھا ہے
کہ لوگ اپنی کتب کو شاہانِ دنیا کے نام سے معنون
کرتے ہیں مگر میں اس رسالہ کو امام ائمۃ المجتہدین حضرت

السطور، ملكا في الدين، امام ائمة المجتهدين، رضي الله تعالىٰ عنه وعنهم اجمعين، فان وقعت موقع القبول، فذاك نهاية المسئول ومنتهى المأمول، وما ذلك على الله بعزيز ان ذلك على الله يسير، ان الله على كل شئ قدير، ولله الحمد واليه المصير، وصلى الله تعالى على المولى الاكرم، وآله وصحبه و بارك وسلم، امين۔

تنبيه اقول كون المحل محل احدى الحوامل ان كان بينا لا يلتبس فالعمل عليه وما عداه لا نظر اليه وهذا طريق لمي وان كان الامر مشتبها رجعنا الى ائمة الترجيح فان رأيناهم مجمعين على خلاف قول الامام علمنا ان المحل محلها وهذا طريق اني وان وجدناهم مختلفين في الترجيح او لم يرجحوا شيئا عملنا بقول الامام وتركنا ماسواه من قول وترجيح لان اختلافهم اما لان المحل ليس محلها فاذن لا عدول عن قول الامام او لانهم اختلفوا في المحلية فلا يثبت القول الضروري بالشك فلا يترك قوله الصوري الثابت بيقين الا اذا تبينت لنا المحلية بالنظر فيما ذكروا من الادلة او بنى العادلون عن قوله الامر عليها وكانوا هم الاكثرين فنتبعهم ولانهم اما اذا لم يبنوا الامر عليها وانما حاموا حول الدليل فقول الامام عليه

امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرتا ہوں۔ اگر یہ قبول ہو جائے تو میری اعلیٰ درجہ کی غرض و غایت ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بڑی بات نہیں بلکہ معمولی بات ہے، بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اور اسی کی طرف جائے رجوع ہے، اور اللہ تعالےٰ سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کی آل اور صحابہ پر درود و سلام بھیجے آمین۔

تنبیہ میں کہتا ہوں اگر مقام ایسا ہو کہ اس میں مذکور چھ موجبات میں سے کسی کا پایا جانا واضح ہو تو اس پر عمل کرنا لازمی ہے اور کسی اور طرف دیکھنے کی ضرورت ہی نہیں اور یہ طریق لمّی ہے اور اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ائمہ ترجیح کی طرف رجوع کیا جانا چاہئے اب اگر وہ سب کے سب قول امام کے خلاف متفق ہیں، تو ہم جان لیں گے کہ یہ اسی کا محل ہے، اور یہ طریق اِنّی ہے، اگر ہم دیکھیں کہ مشایخ ترجیح کے باب میں مختلف ہیں یا انہوں نے کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے تو ہم امام کا قول ہی لیں گے اور کسی جانب التفات نہیں کریں گے کیونکہ ان کا اختلاف یا تو اس لیے ہوگا کہ مقام اس کا مقام نہیں، تو اس صورت میں امام کے قول سے عدول نہیں ہونا چاہئے، یا محل ہونے میں اختلاف ہو تو قول ضروری شک سے ثابت نہ ہوگا، اور قول صوری جو یقین سے ثابت ہے اس کو قولِ ضروری کے لیے ترک نہ کیا جائیگا، ہاں اگر ہم ادلّہ میں غور کے بعد محسوس کریں کہ یہ محل ہے یا جن لوگوں نے قولِ امام سے عدول

التعويل هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالٰى والله تعالٰى اعلم ـ

کیا ہے وہ ان ادلہ پر بنا کریں اور ان کی تعداد بھی زیادہ ہو تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور ان کو متہم نہ کریں گے، اور اگر وہ اپنے دعوٰی کی بناء ان ادلہ پر نہ کریں اور دلیل کے گرد ہی رہیں، تو امام کے قول پر ہی اعتماد ہوگا، یہ مجھ پر ظاہر ہوا ہے اور مجھے امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالٰی یہ درست ہوگا۔ واللہ تعالٰی اعلم

تنبیہ أقول هذا كله اذا خالفوا الامام اما اذا فصلوا اجمالا، او اوضحوا اشكالا، او قيدوا ارسالا، كداب الشراح مع المتون، وهم في ذلك على قوله ماشون، فهم اعلم منا بمراد الامام فان اتفقوا و الا فالترجيح بقواعده المعلومة وانما قيدنا بانهم في ذلك على قوله ماشون لانه تقع هنا صورتان مثلا قال الامام في مسألة باطلاق وصاحباه بالتقييد فان اثبتوا الخلاف واختاروا قولهما فهذه مخالفة و ان نفوا الخلاف وذكروا ان مراد الامام ايضا التقييد فهذا شرح والله تعالٰى اعلم و ليكن هذا آخر الكلام، و افضل الصلاة والسلام، على اكرم الكرام، و آله وصحبه و ابنه وحزبه الى يوم القيام، والحمد لله ذي الجلال والاكرام ـ

تنبیہ میں کہتا ہوں یہ تمام بحث اُس صورت میں ہے جب مشایخ امام صاحب کی مخالفت کریں لیکن اگر وہ کسی اجمال کی تفصیل کریں یا کسی اشکال کی وضاحت کریں یا کسی مرسل کو مقید کریں، جیسے شارحین متون میں کیا کرتے ہیں، تو اگر ایسا متفقہ طور پر کیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ترجیح معروف طریقوں کے مطابق ہوگی، اور ہم نے یہ قید لگائی کہ وہ ان کے قول پر چلنے والے ہیں کیونکہ یہاں دو صورتیں ہوسکتی ہیں مثلاً امام نے کسی مسئلہ میں اطلاق رکھا اور صاحبین نے تقیید کی، تو اگر وہ اختلاف ثابت کردیں اور صاحبین کے قول کو اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے، اور اگر وہ اختلاف کی نفی کریں اور ذکر کریں کہ امام کی مراد بھی تقیید ہے تو یہ شرح ہے واللہ تعالٰی اعلم .... (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابُ الطّہارۃ

باب الوضوء

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُّ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ (۱۳۲۴ھ)

(وُضو کے ارکان کے بیان میں دل کش سخاوت ۱۲ ق)

مسئلہ مسئولہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ شوال المکرم ۱۳۲۴ھ

بحرالعلوم النقلیۃ حبر الفنون العقلیۃ مجدد المائۃ الحاضرۃ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم۔

علوم عقلیہ کے دریا، فنونِ نقلیہ کے ماہر، موجودہ صدی کے مجدد، اللہ تعالٰی آپ کی عمر کی درازی سے مسلمانوں کو نفع عطا فرمائے ۱۲ م

وضو میں کتنے فرائض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کے واجب اعتقادی اور کے واجب عملی ہیں؟ اور ہر ایک کی تعریف کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو۔

جزاکم اللہ تعالٰی من افضل ما جازی علماء امۃ حبیبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اللہ تعالٰی آپ کو وہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی امت کے علماء کو عطا فرمائی ۱۲ م

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللھم لک الحمد فرضا لازما صل علی افضل ارکان الایمان وسلم دائماً، ایہا السائل الفاضل رزقک اللہ علما نافعا ھذا سوال لایہتدی الیہ الامن وفقہ اللہ واللہ یختص برحمتہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔

اے اللہ! تیرے لیے فرض لازم کے طور پر حمد وثنا ہے، ایمان کے افضل رکن پر ہمیشہ رحمت اور سلامتی نازل فرما! سائل فاضل! اللہ تعالیٰ تمہیں علم نافع عطا فرمائے، ایسا سوال وہی کرسکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرمائے اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے اپنی رحمت سے مختص فرماتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فضل عظیم ہے ۱۲ ق

مجتہد جس شے کی طلب جزمی، حتمی اذعان کرے [۱]، اگر وہ اذعان [۲] بدرجۂ یقین معتبر فی اصول الدین ہو (اور

---

[۱] اقول: والاذعان یعم الظن الغالب واکبرالرائی الملتحق فی الفقہیات بالیقین والیقین بالمعنی الاعم والمعنی الاخص المعتبرین فی العقاید ۔۱۲م

اقول: فقہیات میں غالب ظن اور راجح رائے کو یقین کے درجے میں شمار کیا جاتا ہے، عقاید میں یقین، عام اور خاص دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لفظ اذعان ان سب کو شامل ہے ۱۲م

[۲] اذا اذعنا بشئی فان لم یحتمل خلافہ اصلا کوحدانیۃ اللہ تعالیٰ وحقانیۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیقین بالمعنی الاخص وان احتمل احتمالا ناشئا لاعن دلیل کامکان ان یکون الذی نراہ زیدا، جنیا تشکل بشکلہ فبالمعنی الاعم ومثل ھذا الاحتمال لانظر الیہ اصلا ولا ینزل العلم عن درجۃ الیقین اما الناشئ عن دلیل فیجعلہ ظنا والکل داخل فی الاذعان ۱۲م

جب ہمیں کسی چیز کا وثوق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اس کے خلاف کا بالکل احتمال نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت کا وثوق، تو یہ خاص معنوں میں یقین ہے (۲) جانبِ مخالف کا بغیر کسی دلیل کے احتمال ہو، جیسے ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں کہ ہمارے سامنے کھڑا ہوا شخص زید ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ زید کی شکل میں جن ہو، یقین کا یہ عام معنیٰ ہے۔ ایسا احتمال قابل توجہ نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے علم درجۂ یقین سے نیچے نہیں آتا۔ ہاں! جو احتمال دلیل پر مبنی ہو وہ اس علم کو ظن بنا دیتا ہے اور یہ سب قسمیں اذعان میں داخل ہیں ۱۲م

اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا مگر مُجمَع علیہ جمیع ائمۂ دین[1]) تو وہ فرض اعتقادی[2] ہے جس کا منکر عند الفقہاء مطلقاً کافر، اور متکلمین کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے ۱۲ ق) جب کہ مسئلہ ضروریاتِ دین[3] سے ہو، اور یہی عند المحققین احوط واسدّ (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست ۱۲ ق) اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معوّل و معتمد (وثوق اور اعتماد والا ۱۲ ق) ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں ہے تو ۱۲ ق)

---

[1] لان ما فیہ خلاف ولو مرجوحا لا یصل الٰی درجۃ ھذا الیقین۔

کیونکہ جس مسئلے میں اختلاف ہو، اگرچہ مخالفت مرجوح ہی ہو، وہ اس یقین کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا ۱۲ م

[2] اقول والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعہ فالمراد بہ ھھنا ھو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاخص ومنہ قولھم حدیث الاٰحاد لا یفید الاعتماد فی باب الاعتقاد۔

اقول: اعتقاد، اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے اذعان کے مساوی ہے، لیکن اس جگہ اس سے مراد علم کا وہ معنیٰ خاص ہے جو خاص و عام یقین کے ساتھ مختص ہے، اسی معنیٰ کے اعتبار سے ائمہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد، باب اعتقاد (یقین) میں اعتماد کا فائدہ نہیں دیتی ۱۲ م

[3] ای عند عامۃ مصنفیھم من اصحاب الفتاوٰی وغیرھم من المتاخرین اما ائمتنا الاقدمون فعلی ما علیہ المتکلمون کما حققہ خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی بعض فتاواہ۔

یعنی اکثر اصحاب فتاویٰ مصنفین وغیرہم متاخرین کے نزدیک، جہاں تک ہمارے ائمہ متقدمین کا مذہب ہے، تو وہ علماءِ کلام کے ساتھ متفق ہیں، جیسے کہ ہمارے والد ماجد، خاتم المحققین (مولانا نقی علی خاں) رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض فتاویٰ میں اس کی تحقیق فرمائی ہے ۱۲ م

[4] وفسرت الضروریات بما یشترک فی علمہ الخواص والعوام اقول المراد العوام الذین لھم شغل بالدین و اختلاط بعلمائہ والا فکثیر من جھلۃ الاعراب لاسیما فی الھند والشرق لا یعرفون کثیرا من الضروریات

ضروریاتِ دین کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ امور جن کے علم میں خواص و عوام برابر شریک ہوں —— میں کہتا ہوں کہ عوام سے وہ لوگ مراد ہیں جن کا دین کے ساتھ تعلق اور علماءِ دین کے ساتھ میل جول ہے، ورنہ بہت سے جاہل دیہاتی، خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں ایسے ہیں جو کئی ضروریاتِ دین کو نہیں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظر دلائل شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس کی طلب جزمی ہیں اصلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا بمعنى انهم لها منكرون بل هم عنها غافلون فشتان ما عدم المعرفة ومعرفة العدم وان كان جهلا مركبا فلا تجهل و التحقيق عندي ان الضرورة ههنا بمعنى البداهة وقد تقرر ان البداهة والنظرية تختلف باختلاف الناس فرب مسألة نظرية مبنية على نظرية اخرى اذا تبين المبنى عند قوم حتى صار اصلا مقررا وعلما ظاهرا فالاخرى التي لم تكن تحتاج في ظهورها الا الى ظهور الاولى تلتحق عندهم بالضروريات وان كانت نظرية في نفسها الا ترى ان كل قوس لم تبلغ ربعا تاما من اربعة ارباع الدور وجود كل من القاطع والظل الاول لها بديهي عند المهندس لا يحتاج اصلا الى اعمال نظر وتحريك فكر بعد ملاحظة المصادرة المشهورة المسلمة المقررة وان كان هو والمصادرة كلاهما نظريين في انفسهما هكذا حال ضروريات الدين ۔

جانتے، یہ نہیں کہ وہ ان امور کے منکر ہیں بلکہ ان سے غافل ہیں، نہ پہچاننا اور کسی چیز کے عدم کا پہچاننا اور ہے اگرچہ جہل مرکب ہی ہو۔ اس فرق کو ذہن میں رکھئے۔ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ اس جگہ ضرورتً بداہتہ کے معنیٰ میں ہے اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ بدیہی اور نظری ہونا لوگوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، کئی دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نظری مسئلہ دوسرے نظری مسئلے پر مبنی ہوتا ہے، وہ مسئلہ جو بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے ایک جماعت کے نزدیک واضح ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ ظاہر و باہر قاعدے کی حیثیت اختیار کرجاتا ہے، تو دوسرا قاعدہ جو اپنے اظہار میں صرف پہلے قاعدے کے اظہار کا محتاج ہوتا ہے ان کے نزدیک بدیہیات میں شامل ہوجاتا ہے، اگرچہ وہ اپنی جگہ نظری ہوتا ہے، دیکھئے کہ ہر قوس جو ایک دائرے کے چار حصوں میں سے ایک پورے چوتھائی کو نہیں پہنچتی، علمِ ہندسہ (جیومیٹری) کے عالم کے نزدیک اس کے لیے قاطع اور ظل اول (علم ہندسہ اور توقیت کی دو اصطلاحیں) کا موجود ہونا بدیہی ہے، مشہور اور مسلّم ثابت شدہ مقدمہ کے دیکھنے کے بعد اسے نظر وفکر کو کام میں لانے کی حاجت نہیں رہتی، اگرچہ پیشِ نظر مسئلہ اور وہ مشہور مقدمہ دونوں اپنی جگہ نظری ہیں، یہی حال ضروریاتِ دین کا ہے (کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لیے نظری اور بعض کے لیے نامعلوم ۱۲م

شبہ نہیں[1]، بایں وجہ اس کی نظر میں اس شے کا وجود، شرطِ صحت و براءتِ ذمہ بمعنی علوم بقائے اشتغال

---

[1] اقول وانکان عارفا بخلاف ما فان سطوع انوار الحجج الالھیۃ ربما یبلغ عندہ مبلغا یقول اذا جاء نھر اللہ بطل نھر معقل وعن ھذا ربما اول القطعیات الاٰتیۃ علی خلاف ماعنـ لہ کما وقع لسیدنا ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مسئلۃ الکنز وقولہ فی سیدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ ما قال مع القطعیات الواردۃ فی حق بدریین عموما والعشرۃ خصوصا رضی اللہ تعالیٰ عنھم احسن الرضا وعن ھذا اتری ائمتنا وغیرھم قائلین فی کثیر من الاجتھادیات المختلف فیھا بین الائمۃ ان ھذا مما لا یسوغ الاجتھاد فیہ حتی ینقض القضاء بہ کحل متروک التسمیۃ عمدا وغیر ذلک فھو

اگرچہ کوئی اختلاف اس مجتہد کی نظر میں ہو، کیونکہ بعض اوقات دلائل ربانیہ کے انوار کی روشنی اس کے نزدیک اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ مجتہد فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کی نہر (فیضانِ الٰہی) آتی ہے تو عقل کی نہر باطل ہو جاتی ہے، اسی لیے وہ بعض اوقات ان امور قطعیہ کی تاویل کر دیتے ہیں جو ان کے نزدیک ثابت شدہ حقیقت کے خلاف ہوتے ہیں، جیسے کہ سیدنا ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے مسئلہ کنز میں واقع ہوا (حضرت عبد اللہ بن عمر وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا کر دی گئی ہو یہ وہ کنز نہیں جس پر قرآن کریم میں وعید آئی ہے، جبکہ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ انسانی حاجت سے جو بھی زائد مال ہے کنز ہے ۱۲ ق) اسی طرح انہوں نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں وہ کچھ فرمایا جو فرمایا، حالانکہ اصحابِ بدر کے بارے میں عموماً اور عشرہ مبشرہ کے حق میں خصوصاً قطعی بشارتیں وارد ہو چکی ہیں، اسی لیے تم دیکھو گے کہ ہمارے ائمہ اور دیگر حضرات بہت سے ان مسائل کے بارے میں جن میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ ان میں اجتہاد جائز نہیں ہے یہاں تک کہ کسی قاضی نے ان کے خلاف فیصلہ دے دیا تو وہ فیصلہ توڑ دیا جائے گا، مثلاً اس جانور کا حلال ہونا

(باقی بر صفحہ آیندہ)

قطعی ہے[1] یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اُس کے وہ عمل باطل محض ہو اور مستقل مطلوب ہے تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مع علم الخلاف جازم بالحکم ومع جزمہ بہ منکر للاکفار بالخلاف والانکار وھذا الذی اشرت الیہ علم عزیز علیک ان تحتفظ بہ فانہ یحل باذن اللہ تعالٰی عقدا حار فی حلہا حائرون وبار بجہلہا بائرون واللہ یہدی من یشاء الٰی صراط مستقیم۔

[1] اقول وزدت ھذا الان قولہم مایفوت بفوتہ الجواز المراد فیہ بالجواز الصحۃ لا الحل لفوتہ بفوت کل واجب ولو عملیا والشیئ قد یکون فرضا براسہ وفوات الصحۃ انما کان یشمل الاول فزدت الاٰخر وفسرتہ بما مر لاخراج الواجب العملی فافہم۔

جس پر جان بوجھ کر اللہ تعالٰی کا نام نہ لیا گیا ہو، تو یہ حضرات مخالفت کے علم کے باوجود حکم پر جزم رکھتے ہیں، اور جزم کے باوجود منکر اور مخالف کی تکفیر نہیں کرتے، یہ مسئلہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اس کا یاد رکھنا تمہارے لیے بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی بدولت بہت سی ایسی گرہیں کھل جائیں گی جن کے کھولنے میں بہت سے علماء حیران ہوگئے اور بہت سے لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے ہلاک ہوگئے، اللہ تعالٰی جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

ہم نے کہا کہ اس شے کا وجود شرطِ صحت و براءتِ ذمہ بمعنی عدم بقائے اشتغال، یہ اس لیے کہا کہ علماء اصول جو فرماتے ہیں کہ فرض وہ ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہوجائے تو اس جواز سے مراد صحت ہے، حلال ہونا مراد نہیں ہے کیونکہ حلت تو ہر واجب کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے اگرچہ واجب عملی ہی ہو۔ اور شے کبھی مستقل فرض ہوتی ہے اور صحت کا فوت ہونا پہلی صورت کو شامل ہے (جب کہ وہ کسی عمل میں فرض ہو اور اس کے نہ ہونے سے وہ عمل باطلِ محض ہو ۱۲م) اس لیے میں نے دوسری قید (براءت ذمہ) لگائی اور اس کی تفسیر (بمعنی عدم بقائے اشتغال) کی تاکہ واجب عملی خارج ہوجائے ۱۲م

بے اُس کے براءت ذمہ نہ ہونے پر اسے جزم ہو تو فرض عملی ہے اور اگر خود اُس کی رائے میں بھی طلب جزمی، جزمی نہیں تو واجب عملی، کہ بغیر اس کے حکم صحت حاصل اور براءت ذمہ محتمل، وقد علم بذلك حد كل واحد منها (اس تقریر سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی ۱۲ ق)

بحر الرائق میں ہے:

فی التحریر الفرض ما قطع بلزومه اھ وعرفه فی الکافی بما یفوت الجواز بفوته وهو یشمل کل فرض بخلاف الاول اذ یخرج عنه المقدار فی مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظنی لکنه تعریف بالحکم موجب للدور۔

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لزوم قطعی ہو، کافی میں فرض کی تعریف یُوں کی وہ جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جائے، یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے، جب کہ پہلی تعریف سے سر کے مسح کی مقدار خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ فرض ہے حالانکہ دلیل ظنی سے ثابت ہے، لیکن کافی میں فرض کی تعریف اس کے حکم سے کی گئی ہے اور اس کی وجہ سے دور لازم آتا ہے (حکم کا جاننا فرض پر اور فرض کا جاننا حکم پر موقوف ہوگیا ۱۲ م)

والظاهر من کلامهم فی الاصول والفروع ان المفروض علی نوعین:

(۱) قطعی و

(۲) ظنی

هو فی قوة القطعی فی العمل بحیث یفوت الجواز بفوته فالمقدر فی مسح الرأس من الثانی وعند الاطلاق ینصرف الی الاول لکماله والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب خصوص المقام ولیس اکفار جاحد الفرض لازما له

فقہ اور اصول فقہ میں ائمہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض دو قسم ہے:

(۱) قطعی

(۲) ظنی

عمل میں ظنی بھی قطعی کے حکم میں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جاتا ہے، پس سر کے مسح کی معین مقدار، فرض ظنی ہے، مطلق فرض کا ذکر کیا جائے تو اس سے فرض قطعی مراد ہوتا ہے کہ وہ فرد کامل ہے، دلیل ظنی قوی جو فرضیت کو ثابت کرتی ہے اور دلیل ظنی جو وجوب کو ثابت کرتی ہے ان کے درمیان فرق کرنے والی چیز، مقام کی خصوصیت ہے، اسے یہ لازم نہیں کہ فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے، یہ

وانما ھو حکم الفرض القطعی المعلوم من الدین بالضرورۃ۔

اس فرض قطعی کا حکم ہے جو دین میں بداہۃً معلوم ہو۔

وذکر فی النھایۃ انہ یجوز ان یکون الفرض فی مقدار المسح بمعنی الواجب لالتقائھما فی معنی اللزوم وتعقب بانہ مخالف لما اتفق علیہ الاصحاب اذ لا واجب فی الوضوء وقد یدفع بان الذی وقع الاتفاق علیہ ھو الواجب الذی لا یفوت الجواز بفوتہ بل یحصل بترکہ النقصان والکلام ھنا فی الواجب الذی یفوت الجواز بفوتہ فلا مخالفۃ اھ مختصرا[1]

نہایہ میں ہے جائز ہے کہ مسح کی مقدار کا فرض ہونا، واجب کے معنی میں ہو، کیونکہ دونوں لازم ہونے میں شریک ہیں ـــــ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ائمہ کے اس متفقہ مسئلہ کے خلاف ہے کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کی نفی پر اتفاق ہے، وہ ایسا واجب ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ترک کرنے سے نقصان پیدا ہوتا ہے اور اس جگہ اس واجب میں کلام ہے جس کے فوت ہونے سے جواز ہی فوت ہوجاتا ہے لہٰذا مخالفت نہیں ہے ۱۲م

علامہ سید طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کرکے فرمایا:

وفی النھر ما یفید ان دلیل الفرض العملی اقوی اھ[2]

النہر الفائق کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اقول ھذا مستفاد من البحر ایضا لقولہ والمفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض الظنی المثبت للواجب فوصف الاول بالقوی دون الاٰخر ولم یرد ان الدلیلین لا یکونان الا علی حد سواء فی القوۃ ثم یظھر افادۃ الافتراض بخصوص المقام وای خصوص یفیدہ بعد ما لم یظھر فی الدلیل قوۃ فوق ما یفید

اقول: یہ بات بھی البحر الرائق سے مستفاد ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ فرض کو ثابت کرنے والی قوی دلیل ظنی اور واجب کو ثابت کرنے والی دلیلِ ظنی میں خصوصیتِ مقام کی بنا پر فرق ہوگا، پہلی دلیل کو قوی سے موصوف کیا، دوسری دلیل کے ساتھ یہ قید نہیں لگائی، اُن کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہیں۔ پھر فرضیت کا فائدہ دینا خصوصیتِ مقام سے ظاہر ہوتا ہے، اگر اس دلیل میں وجوب کا فائدہ دینے والی دلیل سے زیادہ قوت نہ ہو تو کون سی

[1] البحر الرائق، کتاب الطہارۃ ۱/۱۰
[2] طحطاوی علی الدر المختار ۱/۶۱

الوجوب وانما اراد ان بخصوص المقام حفوف القرائن وامور تظهر للمجتهد يتقوى الظني قوة تكاد تبلغه درجة القطعي فهذا الدليل الاقوى يثبت الفرض العملي هذا تقرير كلامه۔

وانا اقول وبالله التوفيق بل القطع على ثلثه اوجه:

قطع عام يشترك فيه الخواص والعوام وهو الحاصل في ضروريات الدين۔

وخاص يختص بمن مارس العلم وهو الحاصل في سائر الفرائض الاعتقادية المجمع عليها۔

الثالث قطع اخص يختلف في حصوله العلماء۔

كما اختلف في حصول الثاني العوام والعلماء فربما يؤدي ذهن عالم الى قرائن هجمت وحفت فرفعت عنده الظني الى منصة اليقين ولا تظهر ذلك لغيره او تظهر فتظهر له معارضات تردها الى المرتبة الاولى من الظن واعتبره بمسئلة سمعها صحابي من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شفاها و

خصوصیت فرضیت کو ثابت کرنے کا فائدہ دے گی؟ خصوصیتِ مقام سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرائن کا ہجوم ہو اور مجتہد کے سامنے ایسے امور آجائیں جن کی بنا پر دلیل ظنی اتنی قوت حاصل کرجائے کہ وہ دلیل قطعی کے درجہ تک پہنچنے کے قریب ہوجائے، تو ایسی قوی دلیل فرض عملی کو ثابت کرے گی، یہ بحر کی عبارت کا مطلب ہے۔

میں اللہ تعالی کی توفیق سے کہتا ہوں کہ قطعی کی تین قسمیں ہیں،

(۱) عام معنی جس میں خواص اور عوام شریک ہوتے ہیں، یہ معنی ضروریاتِ دین میں پایا جاتا ہے۔

(۲) خاص، اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو علمی تبحر رکھتا ہو، یہ ان تمام فرائض اعتقادیہ میں پایا جاتا ہے جن پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

(۳) اخص، اس کے حصول میں علماء کا اختلاف ہوتا ہے۔

جیسے کہ دوسری قسم کے حصول میں عوام اور علماء کا اختلاف ہوتا ہے، بعض اوقات ایک عالم کا ذہن کثرتِ قرائن کی طرف متوجہ ہوجاتا ہے جو اس کے نزدیک دلیل ظنی کو یقین کے مقام تک پہنچا دیتے ہیں جب کہ یہ قرائن دوسرے عالم کو حاصل نہیں ہوتے یا اس کے نزدیک یہ قرائن ظاہر تو ہوتے ہیں لیکن ان کے مخالف قرائن بھی اس کے سامنے ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ دلیل پھر اپنے اسی ظنی مقام پر چلی جاتی ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی صحابی نے ایک مسئلہ نبی اکرم صلی اللہ

بلغ غیرہ باخبارہ فھو قطعی عندہ ظنی عندھم۔

تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان اقدس سے براہِ راست سنا، وہی مسئلہ اُن کے بیان کرنے سے کسی تابعی کو پہنچا، تو وہ مسئلہ صحابی کے نزدیک قطعی اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے۔

فالمجتھد لا یثبت الافتراض الا بما حصل لہ القطع بہ فان کان العلماء کلھم قاطعین بہ کان فرضا اعتقادیا وان کان قطعاً خاصاً بھذا المجتھد کان فرضا عملیا ھذا ما ظھر لی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالیٰ و الیہ اشرت فیما قررت فاعرف۔

پس مجتہد صرف اس چیز کو فرض قرار دیتا ہے جس کا اسے یقین حاصل ہوگیا ہو۔ پھر اگر تمام مجتہدین کو اس کا یقین ہو تو وہ فرض اعتقادی ہے اور اگر صرف اُس مجتہد کو یقین ہو تو وہ فرض عملی ہے ۔ یہ وہ تفصیل ہے جو مجھے ظاہر ہوئی اور مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا تو یہی تحقیق درست ہوگی، میں نے مسئلہ بیان کرتے وقت اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں کلام مذکور بحر کے مؤیدات عبارات نہایہ و شرح قہستانی سے نقل کر کے فرمایا:

ولا یخفی مخالفتہ لما اطبق علیہ الاصولیون من ان الفرض ما ثبت بدلیل قطعی لا شبھۃ فیہ۔[1]

مخفی نہ رہے کہ یہ بیان (کہ فرض ایک قطعی ہوتا ہے اور ایک ظنی) علماء اصول کی اس اجماعی تعریف کے خلاف ہے کہ فرض وُہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی قسم کا شُبہ نہ ہو۔

پھر اصول بزدوی کی عبارت ذکر کی اور مغنی و منتخب و تنقیح و تلویح و تحریر و منار وغیرہا کا حوالہ دیا۔

اقول وھذا بعید من مثلہ رحمہ اللہ تعالیٰ فھذا اصطلاح فقھی ولا یقضی علیہ اصطلاح خاص اصولی مع انہ ھو لنا قل ھھنا و فی ردالمحتار عن التلویح

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ اعتراض علامہ شامی ایسی شخصیت کی شان سے نہیں ہے، بحر نے جو کچھ بیان کیا وُہ فقہی اصطلاح ہے، اصولِ فقہ کی اصطلاح اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرسکتی۔ حالانکہ علامہ شامی نے خود منحۃ الخالق اور ردالمحتار میں تلویح سے نقل کیا ہے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۱/۱۰

ان استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر واجب فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرض عمليا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو اهـ[ل]

کہ وہ چیز جو دلیل ظنی سے ثابت ہو اس میں فرض کا استعمال اور جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اس میں واجب کا استعمال عام اور مشہور ہے جیسے فقہاء فرماتے ہیں وتر، واجب فرض ہے اور تعدیل ارکان فرض ہے وغیرذالک' ایسے امور کو فرض عملی کہا جاتا ہے، پس لفظِ واجب کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱) جو علماً اور عملاً فرض ہو جیسے فجر کی نماز۔

(۲) وہ ظنی جو عمل میں فرض کے درجے میں ہے جیسے وتر، یہاں تک کہ عشا کی طرح اگر یاد ہو کہ وتر ادا نہیں کیے تو فجر کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔

(۳) وہ ظنی جو عمل میں فرض سے نیچے اور سنت کے اوپر ہے جیسے متعین طور پر سورۃ فاتحہ کا پڑھنا۔ اگر اسے ترک کردیا گیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن سجدۂ سہو واجب ہوگا (اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض کے برابر ہوتا تو نماز ہی باطل ہوجاتی ۱۲ ق)

ثم لعله لا مساغ للشبهة اصلا فيما قررت فان الفرض لم يثبت عند المجتهد الا بدليل قطعي عنده وان لم يكن كذلك عند غيره فافهم۔

پھر جیسے کہ میں نے تقریر کی ہے شبہ کی بالکل گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ مجتہد کے نزدیک فرض، دلیل قطعی ہی سے ثابت ہوا ہے اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک ایسا نہیں ہے (فرض کی تعریف میں جو بلاشبہ کہا جاتا ہے وہ اس جگہ صادق ہے کیونکہ کثرت قرائن کی بنا پر ظنی، مجتہد کے نزدیک قطعی کا مقام حاصل کرچکا ہے ۱۲ ق) ۱۲ م

درمختار میں ہے:

الفرض ما قطع بلزومه حتى يكفر جاحده كاصل مسح الرأس

فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے، جیسے خود سر کا

ل منحۃ الخالق علی بحر الرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

وقد يطلق على العملي وهو ما تفوت الصحة بفواته كالمقدار الاجتهادي في الفروض فلا يكفر جاحده[1]

ردالمحتار میں ہے:

اقول بيان ذلك ان الادلة السمعية اربعة:

الاول قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي۔

الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة۔

الثالث عكسه كالاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي۔

الرابع ظنيهما كاخبار الآحاد التي مفهومها ظني۔

فبالاول يثبت الفرض والحرام، وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم وبالرابع السنة والمستحب۔

ثم ان المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي فما ثبت به يسميه فرضا

مسح کرنا (مقدار نہیں کہ اس میں اختلاف ہے ۱۲ ق) اور بعض اوقات فرض کا اطلاق فرضِ عملی پر کردیا جاتا ہے اور یہ وہ امر ہے جس کے فوت ہونے سے صحت فوت ہوجائے، جیسے فرضوں میں اجتہاد سے مقرر کی جانے والی مقدار (مثلاً وضو میں احناف کے نزدیک سر کے چوتھائی حصے کا مسح فرض ہے ۱۲ ق)، تو اس کا منکر کافر نہیں ہوگا ۱۲ م

اقول: اس کا بیان یہ ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں:

(۱) جس کا ثبوت بھی قطعی ہو اور مقصد پر دلالت بھی قطعی ہو جیسے قرآن پاک کی مفسَّر اور محکم نصوص اور وہ سنّتِ متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔

(۲) جس کا ثبوت قطعی ہو، لیکن دلالت ظنی ہو، جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔

(۳) جس کا ثبوت ظنی ہو اور مقصد پر دلالت قطعی ہو جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم قطعی ہو۔

(۴) جس کا ثبوت اور دلالت دونوں ظنی ہوں جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم ظنی ہے۔

پہلی قسم سے فرض اور حرام ثابت ہوگا، دوسری اور تیسری قسم سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوگا، چوتھی قسم سے سنت اور مستحب ثابت ہوگا۔

پھر بعض اوقات مجتہد کے نزدیک دلیل ظنی اتنی قوی ہوجاتی ہے کہ وہ قطعی کے قریب جا پہنچتی ہے، ایسی دلیل سے جو چیز ثابت ہوتی ہے، مجتہد اسے

---

[1] درمختار مع الشامی ۱/۷۰-۶۹

عملیا لانہ یعامل معاملۃ الفرض فی وجوب العمل ویسمی واجبا نظرا الی ظنیۃ دلیلہ فھو اقوی نوعی الواجب واضعف نوعی الفرض بل قد یصل خبر الواحد عندہ الی حد القطعی ولذا قالوا انہ اذا کان متلقی بالقبول جاز اثبات الرکن بہ حتی ثبتت رکنیۃ الوقوف بعرفات بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الحج عرفۃ۔[1]

فرض عملی کا نام دیتا ہے کیونکہ عمل کے واجب ہونے میں اس کے ساتھ فرض والا معاملہ کیا جاتا ہے، اسے واجب بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی دلیل (بنیادی طور پر ۲۱اق) ظنی ہوتی ہے تو یہ عمل واجب کی دو قسموں میں سے قوی اور فرض کی دو قسموں میں سے کمزور ہے بلکہ بعض اوقات خبر واحد، مجتہد کے نزدیک قطعی کی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ جب خبر واحد کو مجتہدین نے سندِ قبولیت عطا کر دی ہو تو اس سے رکن بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ عرفات میں وقوف کا رکنِ حج ہونا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے کہ حج، عرفہ ہے۔ م

اس کے بعد عبارت مذکورۂ تلویح نقل فرمائی:

اقول: ھذا الکلام کلہ مذکور فی الطحطاوی عن النھر بمحصلہ سوی ما افاد بقولہ بل قد یصل الخ وھو کلام کاف فی ابداء الفرق فی الفرض والواجب العملیین وصدرہ وان کان علی سنن ما قالہ البحر حیث قال قریبا من القطعی فاخرہ ذکر حدیث عرفۃ ناظر الی التحقیق الذی نحوت الیہ وباللہ التوفیق۔ لکن فی مطاویہ ابحاث طوال یخرج الاستر سال فیہ عن قصد

اقول: یہ تمام کلام، حاشیۂ طحطاوی (علی الدر المختار) میں النھر الفائق کے خلاصہ کے طور پر مذکور ہے سوائے اس قول کے "بل قد یصل الخ" اور فرض عملی اور واجب عملی میں فرق ظاہر کرنے کے لیے اتنا ہی کلام کافی ہے۔ اس عبارت کی ابتدا اگرچہ بحر الرائق کے طریقے کے مطابق ہے جہاں کہا کہ ظنی، قطعی کے قریب پہنچ جاتا ہے اور اس کی انتہا اور حدیث عرفہ کا ذکر اس تحقیق پر دلالت کرتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق دینے والا ہے لیکن اس عبارت کے ضمن میں طویل بحثیں ہیں، اگر انھیں چھیڑا جائے تو کلام بہت طویل ہو جائے گا تاہم

[1] رد المحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۷۰

المقال بيد انه لا ينبغي[1] اخلاء المقام
عن افادة ان ما ذكر تبعا للطحطاوی
والنهر وكثيرين من الفارق بين الوجوب
وبين السنية والاستحباب من ان ثبوت
الاول بما فيه ظنية فی احد طرفی
الثبوت والاثبات والاخيرين بما فيه ظنية
فی كليهما غير مسلم ولا صواب[2] كيف
وحفوف الظن بكلا الطرفين لا ينزل
الطلب عن المظنونية والرجحان و
هو ملاك امر الوجوب لا غير وانما الفرق
بين الفريقين بنفس الطلب فقد يكون
حتميا ويفيد الوجوب عند الظنية
ثبوتا او اثباتا او معا وقد يكون
ندبيا ترغيبيا فيفيد السنية او
الاستحباب ولو كان قطعيا
يقينيا ثبوتا واثباتا فان القطع
انما حصل على الترغيب والارشاد
دون الطلب الجازم من غير ان يبقى فيه
للمكلف خيار وهذا ظاهر جدا
هذا ما ظهر للعبد الضعيف۔

ثم رأيت المحقق حيث اطلق
افاد فی الفتح ما جنحت اليه واومی
الی ما عولت عليه حيث قال
بعد ما بحث وجوب التسمية فی
الوضوء فان قيل يرد عليه

اس جگہ پر یہ امر بیان کرنا مناسب ہے کہ علامہ شامی نے
طحطاوی، النہر الفائق اور متعدد فقہا کی پیروی میں وجوب،
سنیت اور استحباب میں فرق بیان کیا ہے کہ وجوب
اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس کا ثبوت ظنی ہو یا
اثبات، سنیت اور استحباب اس دلیل سے ثابت
ہوتے ہیں جس کا ثبوت اور اثبات دونوں ظنی ہوں،
یہ فرق نہ تو صحیح ہے اور نہ ہی قابلِ تسلیم، کیونکہ ثبوت
اور اثبات دونوں کے ظنی ہونے سے یہ لازم نہیں
آتا کہ طلب، درجۂ ظن اور رجحان سے نیچے چلی جائے،
اور وجوب کا دارومدار صرف اس بات پر ہے کہ طلب ظنی
اور راجح ہو۔ پہلی اور آخری دو قسموں میں فرق، نفس
طلب کی بنا پر ہوتا ہے، بعض اوقات طلب حتمی اور
لازمی ہوتی ہے اور وجوب کا فائدہ دیتی ہے خواہ ثبوت
میں ظنی ہو یا اثبات میں یا دونوں میں، اور کبھی طلب،
ترغیب اور بیانِ استحباب کے لیے ہوتی ہے تو وہ
سنیت یا استحباب کا فائدہ دے گی، اگرچہ وہ ثبوت
اور اثبات میں قطعی اور یقینی ہو، کیونکہ یقین تو ترغیب
اور ارشاد کا حاصل ہوا ہے نہ کہ لازمی طلب کا کہ
مکلف کا اختیار ہی باقی نہ رہے۔ اور یہ بہت ظاہر ہے
یہ وہ امر ہے جو اس عبد ضعیف کو ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ محقق علی الاطلاق
(علامہ ابن ہمام) نے فتح القدیر میں وہی بات کہی
جس کی طرف میرا رجحان ہے اور اسی طرف اشارہ کیا
جس پر میں نے اعتماد کیا ہے، وضو میں بسم اللہ شریف
کے واجب ہونے کی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

ماقالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع ما هو ظنى الثبوت والدلالة وحكمه افادة السنية والاستحباب وجعلوا منه خبر التسمية (يعنى قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه فانه مع احاديثه يحتمل نفى الفضيلة قال) وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك۔

سوال: اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں۔ چوتھی قسم وہ ہے جس کا ثبوت بھی ظنی اور دلالت بھی ظنی ہے اور اس کا حکم سنیّت اور استحباب ہے، انہوں نے بسم اللہ شریف کی حدیث کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے (یعنی نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا۔ یہ حدیث خبر واحد ہونے کے باوجود، فضیلت کی نفی کا احتمال رکھتی ہے، ابن ہمام نے مزید فرمایا) بعض فقہاء نے تصریح کی کہ سورۂ فاتحہ کا واجب ہونا اس حدیث سے ثابت نہیں کہ "نماز نہیں ہے مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ"۔ بلکہ اس بنا پر کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی اور اسے ترک نہیں کیا۔

فالجواب ان ارادوا بظنى الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور[1] (اى فان الوجوب لا يثبت بالشك)

جواب: اگر ظنی الدلالۃ سے مراد یہ ہو کہ اس دلیل کے ایک سے زاید معانی ہو سکتے ہیں تو ہم قاعدہ مذکورہ تسلیم کرتے ہیں (کیونکہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا)

اقول: بل لو كان الشك فى احد طرفى الثبوت والاثبات لكفى لتنزيله عن مرتبة اثبات الايجاب۔

اقول: اگر ثبوت اور اثبات میں سے کسی ایک میں شک ہو تو یہ اس دلیل کو اثباتِ ایجاب سے نیچے لانے کے لیے کافی ہے۔

ثم اقول: غير ان هذا الاحتمال لامساغ له فى كلامهم بعد ملاحظة المقابلات اعنى ان ظنى الثبوت قطعى الدلالة والعكس يثبتان الوجوب فليس المراد بالظن

ثم اقول: کلام فقہاء میں مقابلات دیکھنے کے بعد اس احتمال کی گنجائش نہیں ہے، یعنی انہوں نے ایک قسم اس دلیل کو قرار دیا جس کا ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی اور ایک قسم اس کے برعکس شمار کی یعنی جس کا ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو، لہذا ظن سے

[1] فتح القدیر کتاب الطہارت ۱/۲۱

الا المصطلح ۔

(قال) ومنعنا كون الخبرين من ذلك بل نفى الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور (اى فليس مشكوكا بل موهوما قال) فان النفى تسلط على الوضوء والصلاة فيهما فان قلنا النفى لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره فى الحكم الذى هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط ههنا على الجنس لانها حقائق شرعية فتنتفى شرعا بعدم الاعتبار شرعا وان وجدت حسا فاظهر فى المراد فنفى الكمال على كلا الوجهين احتمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل ۔

عرف اصطلاحی معنی مراد ہے (مشکوک ہونا مراد نہیں ہے)

(ابن ہمام نے فرمایا) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ دونوں حدیثیں دو معنوں پر یکساں دلالت کرتی ہیں بلکہ ان دونوں حدیثوں میں کمال کی نفی ایک ایسا احتمال ہے جس کی جانبِ مقابل ظاہر ہے (یعنی نفی کمال کا احتمال مشکوک نہیں بلکہ موہوم ہے) کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں نفی، وضو اور نماز پر وارد ہے اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی، نفس جنس پر وارد نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی طرف راجع ہے تو کہنا پڑے گا کہ نفی جس حکم کی طرف متوجہ ہے وہ صحت ہے (کیونکہ یہ وہ مجاز ہے جو حقیقت کے قریب ہے (معنی یہ ہوگا کہ نہ وضو صحیح ہے اور نہ نماز ۱۲ ق) اور اگر ہم کہیں کہ نفی، نفس جنس پر وارد ہے کیونکہ یہ (وضو اور نماز) حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار نہ رہا تو اگرچہ حسی طور پر موجود ہوں، شرعی طور پر انھیں کالعدم قرار دیا جائے گا (اب معنی یہ ہوگا کہ وضو اور نماز کا شرعاً وجود ہی نہیں ہے ۱۲ ق) اس صورت میں ہمارا مقصد مزید واضح ہو جائے گا ۔ دونوں صورتوں میں (نفی صحت پر وارد ہو یا نفس جنس پر) کمال کی نفی مراد لینا غیر ظاہر احتمال ہے، جسے بغیر کسی دلیل کے قبول نہیں کیا جا سکتا ۔

وان اراد به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور (اى اثباته ح السنية والندب لا الوجوب بل يثبت الوجوب

اور اگر ظنی الدلالۃ سے یہ مراد ہو کہ جس میں جانبِ مخالف کا احتمال موجود ہو اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم قاعدۂ مذکورہ کو صحیح ہی نہیں مانتے (کہ وہ دلیل اس وقت سنیت اور استحباب کا فائدہ دے گی

لحصول الترجيح وان تطرق الظن الى الطرفين جميعا قال) واسندناه بان الظن واجب الاتباع فى الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا مشى المصنف رحمه الله تعالى فى خبر الفاتحة حيث قال بعد ذكره من طرف الشافعى رحمه الله تعالى ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القراٰن والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها وهذا هو الصواب[1] اھ مزيدا منا ما بين الاهلة۔

اور وجوب کا فائدہ نہیں دے گی، بلکہ وہ دلیل وجوب کا فائدہ دے گی کیونکہ جانب موافق راجح ہے، اگرچہ ثبوت، اور اثبات دونوں طرفوں سے ظن متعلق ہو چکا ہو، ابن ہمام کا ارشاد جاری ہے) اور صحیح نہ ماننے کی وجہ ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن کی پیروی واجب ہے اور ظن کا تعلق احتمالِ راجح سے ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلَّق (احتمال راجح ۱۲ ق) کا اعتبار واجب ہے، حضرت مصنّف (صاحبِ ہدایہ ۱۲ ق) نے سورۃ فاتحہ سے متعلق حدیث کے بارے میں یہی مُوقف اختیار کیا ہے، امام شافعی کی طرف سے یہ حدیث پیش کرنے کے بعد فرمایا کہ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "تم قرآن کا وہ حصہ پڑھو جو آسان ہو"، خبر واحد کے ساتھ اس پر زیادتی جائز نہیں ہے، ہاں اس حدیث سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں، اور یہی صحیح ہے (فتح القدیر) (قوسین میں ہم (امام احمد رضا بریلوی) نے عبارتوں کا اضافہ کیا ہے، بعض جگہ مترجم نے اضافہ کیا ہے وہاں بطورِ علامت ق لکھ دیا ہے)

اقول: وتحرر مما تقرر ان الادلة السمعية تسعة اقسام لان لها طرفين الثبوت والاثبات وكل على ثلثة وجوه القطع و

اقول: گزشتہ تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ دلائل سمعیہ نو قسم ہیں، کیونکہ ان کی دو طرفیں ہیں:

(۱) ثبوت

(۲) اثبات

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارۃ ۱/۲۱

الظن والشك خمسة منها وهی ما فی احد طرفیها شك لا یثبت فوق سنیة او ندب وان اشتملت علی طلب جازم والاربعة البواقی كذلك ان اشتملت علی طلب غیر جازم والا فان كان كل الطرفین قطعیا ثبت الافتراض والا فالوجوب۔

اور ہر ایک میں تین احتمال ہیں (ہر شق کے تین احتمالات کے مقابل دوسری شق کے تین احتمال ہوئے. اس طرح کل نو صورتیں ہوئیں ۱۲ قادری) :

(۱) یقینی (۲) ظنی (۳) مشکوک (یعنی موہوم ۱۲ ق)

ان میں سے پانچ صورتوں میں جن میں کسی ایک جانب شک ہو، سنیت اور استحباب سے زیادہ کوئی چیز ثابت نہیں ہوگی، اگرچہ وہ دلیل طلبِ جازم پر مشتمل ہو۔ باقی چار قسمیں اگر غیر جازم طلب پر مشتمل ہوں تو ان سے بھی سنیت اور استحباب سے زیادہ کچھ ثابت نہیں ہوگا اور اگر طلب جازم پر مشتمل ہوں تو پھر اگر دونوں طرفیں (ثبوت اور اثبات) قطعی ہیں تو فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب۔ ت

ثم الظاهر ان السنیة لا تثبت بالشك بل هو المتعین والا لزم التقول علی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بمجرد شك واحتمال ولذا افاد المحقق فی الفتح وتلمیذہ فی الحلیة ان الاستنان لا یثبت بالحدیث الضعیف حیث حقق فی الفتح ان غسل الجمعة مستحب لا سنة ثم قال یقاس علیہ باقی الاغسال (ای غسل العیدین والعرفة والاحرام) وانما یتعدی الی الفرع حکم الاصل وھو الاستحباب اما ماروی ابن ماجة كان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل یوم العیدین و

پھر ظاہر یہ ہے کہ شک کی صورت میں سنیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ (استحباب) ہی متعین ہے ورنہ محض شک اور احتمال کی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی نسبت غلط بیانی لازم آئے گی، اسی لیے محقق ابنِ ہمام نے فتح القدیر میں اور ان کے شاگرد نے حلیہ میں فرمایا کہ حدیثِ ضعیف سے سنیت ثابت نہیں ہوتی، جہاں انہوں نے فتح القدیر میں تحقیق کی کہ جمعہ کا غسل، سنّت نہیں ہے مستحب ہے۔ پھر فرمایا کہ باقی غسل (عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل) بھی اسی پر قیاس کئے جائیں۔ فرع میں وہی حکم ثابت ہوگا جو اصل میں ہے یعنی استحباب؛ وہ حدیث جو ابنِ ماجہ نے روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے اور حضرت فاکہ بن سعد صحابی رضی اللہ

عن الفاکه بن سعد الصحابی انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کان یغتسل یوم عرفة ویوم النحر ویوم الفطر فضعیفان قاله النووی وغیره اھ[1]

فافاد ان ضعفهما یقعدهما عن افادة الاستنان وکذلك قال فی الحلیة بعد ما ذکر استنان غسل الجمعة ما نصه واستنان غسل العیدین ان قلنا بان تعدد الطرق الواردة فیه تبلغ درجة الحسن والا فالندب اھ[2] وقد الممنا بطرف من تحقیق هذا فی رسالتنا الهاد الکاف فی حکم الضعاف وایضاً حققنا فیها بما لا مزید علیه ان الاستحباب یثبت بالحدیث الضعیف۔

ثم اقول: الشك فی الاثبات مثل الشك فی الثبوت فاذن الاوضح الاجمع الاشمل الاکمل ان نقول النصوص الطلبیة علی ثلثة اقسام:

(۱) ما فیه طلب ترغیب مجرداً

(۲) او مع تاکید

(۳) او طلب جازم۔

تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عرفہ اور عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، جیسے کہ امام نووی وغیرہ نے فرمایا۔

ابن ہمام نے واضح طور پر بیان کردیا کہ یہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لیے سنیت کو ثابت نہیں کرسکتیں۔ اسی طرح حلیہ میں جمعہ کے غسل کا سنت ہونا بیان کرنے کے بعد فرمایا: اگر ہم یہ کہیں کہ اس حدیث کا متعدد سندوں سے مروی ہونا اسے درجۂ حسن تک پہنچا دیتا ہے تو عیدین کا غسل سنت ہے ورنہ مستحب ہے (حلیہ) ہم نے اپنے رسالہ "الہاد الکاف فی حکم الضعاف" میں اس مسئلے کی تحقیق پیش کی ہے مزید زیادتی کی ضرورت نہیں اور اس میں مکمل تحقیق کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ استحباب، حدیث ضعیف سے ثابت ہوجاتا ہے۔

ثم اقول: کہ اثبات میں شک ایسے ہی ہے جیسے ثبوت میں ہے، اب زیادہ واضح، جامع، شامل اور کامل تفصیل یہ ہے کہ وہ نصوص جن کا تعلق طلب سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ نصوص جن میں صرف ترغیب ہے۔

(۲) یا جن میں ترغیب کے ساتھ تاکید بھی ہے۔

(۳) یا جن میں طلب جازم ہے۔

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارۃ ۱/۵۸

[2] حلیہ

وکل منها علیٰ تسعة اقسام کما قدمت فهی سبعة وعشرون قسما لا یثبت الافتراض منها الا واحد وهو یقینی الثبوت والاثبات مع الطلب الجازم وثلثة تفید الوجوب وهو ظنی الثبوت او الاثبات او کلیهما مع الطلب الجازم فی الکل واربعة تفید الاستنان وهی نظائر ما تفید الفرضیة والوجوب فی الثبوت والاثبات بید ان الطلب فیها مؤکد غیر جازم والبواقی وهی تسعة عشر تفید الندب وهی التی فی احد طرفیها شك ولو الطلب جازما او کان الطلب فیها طلب ترغیب مجرد ولو قطعی الطرفین وقس علی هذا فی جانب الکف الحرام والمکروه تحریما وتنزیها وخلاف الاولی ولا تذهلن عن مقام الاحتیاط والله الهادی الی سواء الصراط هذا هو التحقیق الساطع اللامع النور فاحفظه فلعلك لا تجده فی غیر هذه السطور۔

اور ان میں ہر ایک کی نو قسمیں ہیں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، تو یہ کل ستائیس ۲۷ قسمیں ہوئیں، ان میں سے صرف ایک صورت ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، وہ دلیل جس کا ثبوت اور اثبات یقینی ہو اور طلب جازم پر دلالت کرے اور تین قسمیں وجوب کا فائدہ دیتی ہیں، وہ دلیل جس کا ثبوت یا اثبات یا دونوں ہی ظنّی ہوں طلب جازم کے ساتھ، اور چار صورتیں سنیّت کا فائدہ دیتی ہیں یہ ثبوت اور اثبات میں ان صورتوں کی مثل ہیں جن سے فرضیت اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر یہ کہ اِن میں طلب مؤکد ہے، لیکن یقینی جازم نہیں ہے باقی انیس ۱۹ صورتیں استحباب کا فائدہ دیتی ہیں اور یہ وہ صورتیں ہیں جن کی ایک جانب (ثبوت یا اثبات ۱۲ ق) میں شک ہے اگرچہ طلب جازم ہو۔ یا اُن میں محض ترغیب ہو، اگرچہ ان کی دونوں طرفیں قطعی ہوں، اسی پر ممانعت کی جانب حرام، مکروہ تحریمی و تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کو قیاس کرو اور مقام احتیاط میں غفلت نہ برتو۔ اللہ تعالےٰ ہی راہِ راست کی ہدایت دینے والا ہے۔ یہ وہ روشن نور والی چمکتی ہُوئی تحقیق ہے کہ تمہیں ان سطور کے علاوہ کہیں اور نہیں ملے گی اسے اچھی طرح محفوظ کرلو۔

---

۱ یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم و اعلیٰ اور دونوں قسم واجب الاعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس۔

ثم اقول یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمیں عملی بشرط لا ہوں کما ھو المتعارف عند علمائنا اور لا بشرط لیں تو فرض عملی فرض اعتقادی سے عام مطلقاً اور واجب اعتقادی سے عام من وجہ ہوگا کہ فرض اعتقادی فرض عملی ہے نہ واجب اعتقادی اور واجب عملی بالمعنے الاول واجب اعتقادی ہے نہ فرض عملی اور فرض عملی بالمعنی الاول میں دونوں مجتمع ہیں اور واجب عملی بالمعنی الثانی واجب اعتقادی کا مساوی کہ اعتقاد وجوب موجب وجوب عمل اوا ایجاب عمل بے اعتقاد وجوب نامحتمل کلام آتی میں معانی اول ہی مراد ہوں گے کہ وہی شائع بین العلماء ہیں وباللہ التوفیق۔

ف ۱
وضو میں فرض اعتقادی یعنی ارکان اعتقادیہ چار ہیں

ف ۲
فان الفرض یطلق علی الرکن و علی الشرط[1] کما فی الدر، وعلی ما لیس برکن ولا شرط کترتیب ما شرع غیر مکرر فی رکعۃ کترتیب القعدۃ علی السجود والسجود علی الرکوع والرکوع علی القراءۃ والقراءۃ علی القیام فانہا فروض لیست بارکان ولا شروط کما فی[2] الشامی عن الغنیۃ۔

(فرائض اعتقادیہ کی تفسیر ارکانِ اعتقادیہ سے اس لیے کی ہے کہ لفظ فرض عام ہے ۱۲ ق) کیونکہ فرض کا اطلاق رکن پر ہوتا ہے اور شرط پر بھی جیسے کہ درمختار میں ہے اور ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو رکن اور شرط نہیں ہوتی، مثلاً ان امور کی ترتیب جو ایک رکعت میں بکرر طور پر مشروع نہیں ہیں، جیسے قعدہ کا سجدے پر، سجدے کا رکوع پر، رکوع کا قراءۃ پر اور قراءۃ کا قیام پر ترتیب وار ہونا، یہ فرائض ہیں لیکن ارکان اور شرائط نہیں ہیں جیسے کہ شامی میں غنیہ کے حوالے سے ہے۔

ف ۳
اقول: وکانہ نظر الی انہا بوزرخ بین الدخول والخروج والافیہ کلام لمن تامل فلیتامل۔

اقول: کہ غالباً انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ یہ امور داخل اور خارج ہونے کے درمیان واسطہ ہیں ورنہ غور کرنے والے کے لیے اس میں کلام ہے، پس غور وفکر کیا جائے۔

اوّل منہ دھونا یعنی علاوہ مستثنیات کے طول میں شروع سطح پیشانی سے، نیچے کے دانت جمنے کی جگہ تک، اور عرض میں ایک کان سے دُوسرے کان تک۔ اس میں دس استثنا ہیں:

---

[1] الدر المختار ارکان الوضوء ۱/ ۱۸

[2] رد المحتار، سنن الطہارۃ ۱/ ۶۹

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماع معتد بہ اصلا فرض کیا مستحب بھی نہیں،

وبالغ الامامان عبد اللّٰہ بن عمر وعبد اللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنھم فکف بصرھما۔

دو اماموں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم نے اس معاملے میں مبالغہ کیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے سے جو حصہ بند ہوجاتا ہے کہ نرم بند کرے تو ظاہر رہتا اُتنا حصّہ دُھلنا مختلف فیہ ہے۔ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اُس کا دھونا بھی واجب نہیں کہ خوب آنکھیں بند کرکے وضو کیا وضو ہوجائیگا اور بعض نے کہا نہ ہوگا۔ ردالمحتار میں ہے:

لوغمض عینیہ شدیدا لایجوز بحر لکن نقل العلامۃ المقدسی فی شرح علی نظم الکنز ان ظاھر الروایۃ الجواز واقرہ فی الشرنبلالیۃ تأمل[۱] اھ کلام الشامی۔

اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلیں تو جائز نہیں ہے (البحرالرائق) لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز کی شرح میں فرمایا کہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ جائز ہے شرنبلالیہ میں اسی کو برقرار رکھا — شامی

اقول: رحم اللّٰہ العلامۃ السید انما عبارۃ البحر ھکذا ذکر فی المجتبٰی لاتغسل العین بالماء ولاباس یغسل الوجہ مغمضا عینیہ وقال الفقیہ احمد بن ابرھیم ان غمض عینیہ شدیدا لایجوز[۲] اھ فمفادہ ایضا لیس الا ان المذھب الجواز وعدمہ قول احمد بن ابرھیم فلیتنبہ۔

اقول: اللہ تعالٰی سید شامی پر رحمتیں نازل فرمائے، البحرالرائق کی عبارت اس طرح ہے: اسی طرح مجتبٰی میں ذکر کیا گیا ہے، آنکھیں پانی سے نہیں دھوئی جائیں گی، اور آنکھیں بند کرکے چہرہ دھونے میں حرج نہیں ہے، فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا: اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلے تو جائز نہیں ہے (بحر) تو اس عبارت کا مطلب بھی یہی ہُوا کہ مذہب جواز ہی ہے اور عدم جواز احمد بن ابراہیم کا قول ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے۔

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

---

[۱] ردالمحتار فرائض الوضو ۱/۷۲ [۲] بحرالرائق، فرائض الوضو ۱/۱۱

اما الشفة فقیل تبع للفم[1] لیکن ہونٹ، تو کہا گیا ہے کہ وہ منہ کے تابع ہیں۔

(۵، ۶، ۷) ابروؤں اور مونچھوں اور بچی کے نیچے کی کھال کہ بعضوں نے کہا اگرچہ بال چھدرے ہوں، کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

فی البرھان یجب غسل بشرۃ لم یسترھا الشعر کحاجب و شارب وعنفقة فی المختار[2]۔

برہان میں ہے کہ جلد کے اس حصے کو دھونا واجب ہے جسے بالوں نے نہ ڈھانپا ہو، جیسے ابرو، مونچھ اور بچی (ہونٹ اور ٹھوڑی کی درمیانی جگہ ۱۲ ق)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اُس کا دھونا اصلاً ضروری نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں نَو قول ہیں:

فقیل یفترض مسحه او غسله کل منهما کلا او ثلثا او ربعا او لما یلاقی البشرة فقط او لا شئ کما رد المحتار[3]۔

کہا گیا ہے کہ پوری داڑھی، یا اس کے تہائی، یا چوتھائی، یا جلد سے ملے ہوئے حصے کا مسح یا دھونا فرض ہے (یہ آٹھ قول ہوئے ۱۲ ق) یا کچھ بھی نہیں، جیسے کہ رد المحتار میں ہے۔

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابو یوسف سے ایک روایت آئی کہ اُن کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

یجب غسل ما بین العذار و الأذن به یفتی[4]۔

رخسار اور کان کے درمیانی حصے کا دھونا واجب ہے، اسی پر فتوٰی ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قال فی البدائع وعن ابی یوسف عدمه وظاهره ان مذهبه بخلافه بحر والخلاف فی الملتحی اما المرأة والامرد والکوسج فیفترض الغسل اتفاقا[5]۔

بدائع میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ واجب نہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ ان کا مذہب اس کے خلاف ہے (بحر) اختلاف داڑھی والے مرد میں ہے، عورت، بے ریش لڑکے اور وُہ بالغ جس کی داڑھی ہی پیدا نہیں ہُوئی ان کے لیے بالاتفاق دھونا واجب ہے۔

---

[1] بحر الرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۱ [2] الدر المختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [3] رد المحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۴

[4] الدر المختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [5] رد المحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۲

تنبیہ: اس روایت پر خلاف امام ابو یوسف اگرچہ اس صورت سے خاص ہے کہ وہاں داڑھی کے بال ہوں مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اُس حصۂ بدن پر بال ہوں۔

حتی یدخل فی بشرۃ ما تحت اللحیۃ کما ظن۔

یہاں تک کہ پانی داڑھی کے نیچے کی جلد تک پہنچ جائے جیسے کہ بعض نے گمان کیا۔

بلکہ داڑھی کا بالائی حصہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عذار کہتے ہیں۔ اس حصے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عذار والے کے لیے اس روایت پر اس کا دھونا ضروری نہیں۔ اور ظاہر الروایۃ و مذہب معتمد میں مطلقاً فرض ہے۔

امام اجل ابو البرکات عبد اللہ نسفی، کافی شرح وافی میں فرماتے ہیں:

البیاض الذی بین العذار وشحمۃ الاذن من الوجہ حتی یجب غسلہ عندھما خلافا لابی یوسف لان البشرۃ التی ینبت علیھا الشعر لایجب ایصال الماء الیھا فما ھو ابعد اولی وقالا انما لم یجب ثم لانہ استتر بالشعر ولا شعر ھنا فبقی علی ماکان اھ[1]

رخسار اور کان کی لو کے درمیان کی سفیدی چہرے میں داخل ہے، جسے دھونا طرفین کے نزدیک واجب ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ جلد کا وہ حصہ جس پر بال پیدا ہوتے ہیں وہاں تک پانی کا پہنچانا واجب نہیں ہے، جو اس سے بعید ہو اسے دھونا بطریقِ اولی واجب نہیں ہوگا۔ طرفین فرماتے ہیں اس جگہ کا دھونا اس لیے واجب نہیں کہ وہ بالوں سے ڈھکی ہوتی ہے اور اس جگہ بال نہیں ہیں لہٰذا یہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے گی۔

اور امام دار الہجرۃ سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہوا کہ ان کا دھونا مطلق ضروری نہیں میزان الشریعۃ الکبرٰی للعارف الربانی سیدی عبد الوہاب الشعرانی میں ہے:

قول الائمۃ الثلثۃ ان البیاض الذی بین الشعر الاذن واللحیۃ من الوجہ مع قول مالک و ابی یوسف انہ لیس من الوجہ

تینوں امام (امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد) فرماتے ہیں کہ کان اور داڑھی کے بالوں کے درمیان سفیدی چہرے کا حصہ ہے، جبکہ امام مالک اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ چہرے کا حصہ نہیں ہے،

[1] کافی شرح وافی

في الوضوء[1]۔ لہذا اسے وضو میں چہرے کے ساتھ دھونا واجب نہیں ہے۔

اسی طرح رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے۔

اقول: اما ابو یوسف فقد علمت ان قوله كقول الجمهور والرواية النادرة عنه ايضا مفصلة لا مرسلة واهل البيت ادرى بما في البيت واما مالك فالذي رأيته من كتب مذهبه في شرح المقدمة العشماوية لابن ترك ان الوجه حده طولا من منابت شعر الراس المعتاد الى اخر الذقن وحده عرضا من الاذن الى الاذن[2] اھ وفي حاشية للسفطي ما بين العذارين والاذن وهو البياض الذي تحت الوتد (اي وتد الاذن) اوالمسامت له يجب غسله لانه من الوجه[3] اھ فالله تعالى اعلم۔

اقول: جہاں تک امام ابو یوسف کا تعلق ہے تو آپ اس سے پہلے جان چکے ہیں کہ ان کا قول جمہور کے موافق ہے، اور ان سے روایتِ نادرہ بھی مطلق نہیں ہے بلکہ تفصیل پر مشتمل ہے اور صاحبِ خانہ گھر کی چیزوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے، باقی رہے امام مالک، تو میں نے ان کے مذہب کی کتابوں مثلاً ابن ترکی کی شرح مقدمہ عشماویہ میں ہے کہ چہرے کی لمبائی جہاں عادۃً سر کے بال پیدا ہوتے ہیں وہاں سے لے کر ٹھوڑی کے آخر تک ہے اور چوڑائی ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس شرح کے حاشیہ میں علامہ سقطی نے فرمایا: رخساروں اور کان کا درمیانی حصہ، وہ سفیدی جو کان کی جڑ کے نیچے یا اس کے سامنے ہے، اسے دھونا واجب ہے کیونکہ وہ چہرے کا حصّہ ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ: یہاں ایک استثنائے عام اور بھی ہے کہ فرض دوم کے استثنائے ثانی میں مذکور ہوگا۔

دوم دونوں ہاتھ ناخنوں سے کہنیوں تک دھونا، اس میں تین استثنا ہیں:

(۱) خود کہنیاں دھونا امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ضروری نہیں۔

(۲) جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ واحتیاط میں حرج ہے اُس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو (جسم رکھتی ہو ۱۲م) اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لیے آٹا، رنگریز کے لیے رنگ کا جرم، عورات کے لیے مہندی کا جرم، کاتب کے لیے روشنائی، مزدور کے لیے گارا مٹی، عام لوگوں کے لیے کوئے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔

---

[1] میزان الکبرٰی مصر ۱/۱۲۶ [2] شرح مقدمہ عشماویہ لابن ترکی [3] حاشیۃ العلامہ سقطی

درمختار میں ہے :

لایمنع الطہارۃ خرء ذباب و برغوث لم یصل الماء تحتہ وحناء ولوجرمہ بہ یفتی ودرن ودھن و دسومۃ وتراب وطین ولوفی ظفر مطلقا ای قرویا اومدنیا فی الاصح بخلاف نحو عجین ولایمنع ما علی ظفر صباغ۔[1]

مکھی اور پسو کی بیٹ، جس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو، اور مہندی اگراس کا جسم ہو طہارت سے مانع نہیں ہے اسی پر فتوٰی ہے۔ اسی طرح میل، تیل، چکنائی، مٹی گارا اگرچہ ناخن میں ہو، اصح یہ ہے کہ وہ شخص دیہاتی ہو یا شہری، طہارت سے مانع نہیں ہے برخلاف آٹے ایسی چیز کے (کہ وہ طہارت سے مانع ہے ۱۲م) رنگریز کے ناخن پر لگی ہوئی چیز مانع نہیں ہے۔

ردالمحتار میں ہے :

لکن فی النھر لوفی اظفارہ عجین فالفتوی انہ مغتفر اھ۔[2]

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر اس کے ناخنوں میں آٹا ہے تو فتوٰی یہ ہے کہ وہ معاف ہے (شامی)

واُیتنی کتبت فیما علقت علی ردالمحتار علی قولہ وحناء ولوجرمہ بہ یفتی **اقول** وبہ یظھر بحکم بعض اجزاء الکحل تخرج فی النوم و تلتصق ببعض الجفون او تستقر فی بعض الماٰقی وربما تمر الید علیھا فی الوضوء والغسل ولا یعلم بھا اصلا فلا یکفی فیہ التعاھد المعتاد ایضا الا بتیقظ خاص و تفحص مخصوص فذلك کجرم الحناء لا بالقیاس بل بدلالۃ النص فان الحاجۃ الی

میں نے شامی کی تعلیقات میں اس قول "وحناء ولوجرمہ بہ یفتی" پر یہ حاشیہ لکھا ہے۔ اقول: اس سے سُرمے کے ان بعض اجزاء کا حکم ظاہر ہوگیا جو نیند کی حالت میں آنکھوں سے نکل کر کچھ پلکوں کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں یا آنکھ کے کچھ گوشوں میں ٹھہر جاتے ہیں، اور بعض اوقات وضو اور غسل میں ان پر ہاتھ گزرتا ہے اور سُرمے کے ان اجزاء کا بالکل علم نہیں ہوتا، ان کے بارے میں عادت کے مطابق نگرانی بھی کافی نہیں ہوتی جب تک کہ خصوصی بیدار مغزی اور جستجو سے کام نہ لیا جائے، ان کا حکم وہی ہے جو مہندی کے جسم کا ہے، لیکن قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے۔ کیونکہ سُرمے

---

[1] الدرالمختار، مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴
[2] ردالمحتار ایضاً ۱/۱۱۴

الکحل اشد واکثر۔

ولیعلم ان ظهوره فی مؤق
بعد ما یمر علی الطهارة شئ من
زمان کما یراه بعد ما صلی
لایلتفت الیه اصلا فانه ربما
ینتقل بعد التطهر من داخل
العین الی الماٰق والحادث یضاف
الی اقرب الاوقات اما الملتزق
بالجفن فلعل فیه الوجه الاول
لاغیر هذا کله ما ظهر لی و
لیحرر والله تعالیٰ اعلم۔

ورأیتنی کتبت فیه علی قوله
لا یمنع ما علی ظفر صباغ

اقول ویعلم منه حکم المداد
علی ظفر الکاتب فانه یضع القلم
علی ظفر ابهامه الیسری و
یغمزه لینفتح فیصیب الظفر جرم
من الحبر وربما ینسی فیتوضأ و
یمر الماء فوق المداد ولا یزیله فمفاد
ماهنا الجواز ورأیت التنصیص
به فی حاشیة العشماویة
من کتب السادة المالکیة
حیث قال تجب ازالة ما یمنع

کی حاجت زیادہ اور شدید ہوتی ہے۔

یہ بھی آپ کے علم میں رہے کہ وضو کے کچھ وقت
کے بعد جو سُرمہ گوشۂ چشم (ناک کی جانب والا ۱۲ اق)
میں ظاہر ہو، مثلاً نماز پڑھنے کے بعد دکھائی دیا،
اس کی طرف بالکل توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ
بعض اوقات سُرمہ وضو کے بعد آنکھ کے اندرونی حصے
سے گوشۂ چشم کی طرف نمودار ہوتا ہے اور نوزائیدہ
چیز کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،
پلکوں کے ساتھ چپکنے والے سُرمے میں غالباً پہلی
وجہ ہی متعین ہے (کہ مہندی سے سرمے کی حاجت
زیادہ ہے اور شدید ۱۲ اق) یہ سب وہ ہے جو
مجھ پر ظاہر ہوا، اس پر خوب غور کیا جائے ـــ
واللہ تعالیٰ اعلم

درمختار کے اس قول پر کہ رنگریز کے ناخن پر
لگنے والی چیز منع نہیں کرتی اس پر میں نے حاشیہ
لکھا، اقول: اس سے کاتب کے ناخن پر لگنے والی
سیاہی کا حکم معلوم ہوگیا، کیونکہ کاتب بائیں
انگوٹھے کے ناخن پر قلم کو رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا
منہ کھل جائے، تو ناخن پر سیاہی کا کچھ حصہ لگ جاتا ہے،
پھر بسا اوقات وُہ بھول جاتا ہے اور وضو کرتا ہے
تو پانی سیاہی کے اوپر سے گزر جاتا ہے اور سیاہی کو
جسم سے الگ نہیں کرتا۔ اس عبارت کے مفاد
کے مطابق جواز ثابت ہوتا ہے میں نے حضرات
مالکیہ کی کتابوں میں سے حاشیۂ عشماویہ میں اس
کی تصریح دیکھی ہے، انہوں نے کہا کہ پانی کے

من وصول الماء كعجين وشمع وكذلك الحبر المتجسد لغير كاتبه ونحوه كباغه وصانعه واما الكاتب ونحوه ان رأه بعد ان صلى فلا يضر اذا مر بيده على المداد لعسر الاحتراز منه لان رأه قبل الصلاة وامكنه ازالته ازاله[1] وهو كله واضح موافق لقواعدنا الا قوله اذا مر بيده على المداد فانما شرطه لان الدلك فرض عندهم واما على مذهبنا فيقال اذا مر الماء على المداد والذى ذكره هو عين ما كنت بحثته فى فتاوى ان الذى لا حرج فى ازالته بل فى تعاهده اذا اطلع عليه يجب ازالته ولا يجوز تركه كالحناء والكحل والونيم ونحوها وللّٰه الحمد۔

پہنچنے سے منع کرنے والی چیز کا زائل کرنا واجب ہے جیسے آٹا اور موم۔ اسی طرح جو شخص کاتب نہیں مثلاً سیاہی بیچنے اور بنانے والا ہو، اس کے لیے سیاہی کا جسم وغیرہ دُور کرنا ضروری ہے، ہاں کاتب یا اس جیسا آدمی اگر نماز پڑھنے کے بعد دیکھے تو اس کے لیے نقصان دہ نہیں جب کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا ہو، کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھنے سے پہلے سیاہی کا جسم کسی عضو پر دیکھا اور اسے زائل کرنا بھی ممکن ہو تو یہ بے توجہی اس کے لیے نقصان دِہ ہوگی (حاشیہ عشماویہ) یہ سب واضح اور ہمارے قواعد کے موافق ہے سوائے اس شرط کے کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا ہو۔ یہ شرط انہوں نے اس لیے لگائی کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک جسم پر ہاتھ پھیرنا فرض ہے، ہمارے مذہب کے مطابق کہا جائیگا کہ جب پانی سیاہی کے اُوپر سے گزرا ہو، جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے وہی میں نے اپنے فتاوٰی میں ثابت کیا تھا کہ جس چیز کے زائل کرنے بلکہ خیال رکھنے میں حرج نہیں ہے، جب اس پر مطلع ہو تو اس کا زائل کرنا واجب ہے اور اسے ترک کرنا جائز نہیں ہے، جیسے مہندی، سُرمہ اور مکھی کی بیٹ وغیرہ۔ والحمد للّٰہ

(۳) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لیے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ اُن کے مذہب میں دو درم شرعی ہے اور عورت کے لیے سونے چاندی کے مطلق گہنے چھلّے، انگوٹھیاں، علی بند، جسین بند، آرسی، پہنچیاں، کنگن، چھن بتانے، چوہے دتیاں، یُونہی چُوڑیاں اگرچہ کانچ یا لاکھ وغیرہ کی ہوں اور ریشم کے لچھے غرض جتنے گہنے سنگار شرعاً جائز ہیں کسی قدر تنگ اور پھنسے ہوئے ہوں کہ پانی بہنے کو روکیں اُن کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہا کے مکروہ گہنے یا مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں ان میں وہ بھی

---

[1] حاشیہ مقدمہ عشماویہ

اجازت نہیں مانتے۔

اقول: وکانھم قاسوہ علی ضفیرۃ المرأۃ حیث لم تؤمر بنقضھا فی الغسل عندنا الا اذا لم یصل الماء الی الاصول وفی الغسل و الوضوء جمیعا عندھم الا اذا اشتدت او کانت مفتولۃ بثلثۃ خیوط فاکثر عندھم۔

اقول: غالباً انہوں نے جائز زیوروں کو عورت کی گندھی ہوئی چوٹی پر قیاس کیا ہے کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے کھولنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، ہاں اگر پانی جڑوں تک نہ پہنچے تو اسے گندھے ہوئے بال کھولنا ہوں گے اور ان (مالکیہ) کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں کھولنا ہوں گے مگر جب کہ سخت گندھے ہوئے ہوں یا تین یا اس سے زیادہ دھاگوں کے ساتھ گندھے ہوئے ہوں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

حاشیہ سفطی میں ہے:

لا یجب نزع خاتم الفضۃ الماذون فیہ ولا تحریکہ سواء کان واسعا او ضیقا واما المحرم کخاتم الذھب للرجل والمکروہ کخاتم الحدید والنحاس والرصاص فیجب نزعہ اذا کان ضیقا ویکفی تحریکہ ان کان واسعا علی المعتمد وکذا ما تجعلہ الرماۃ فی ایدیھم من عظم ونحوہ ومحل الکراھۃ فی خاتم الحدید مالم یکن لدواء ویدخل فی الماذون فیہ خاتم الذھب بالنسبۃ للمرأۃ والاساور والحدائد التی تلبسھا المرأۃ بمنزلۃ الخاتم علی المعتمد فلا یجب تحریکھا لانھا ماذون لھا فی ذلک کلہ[1] کما فی حاشیۃ الخرشی واعتمدہ شیخنا فی تقریر الخرشی

جس انگوٹھی کی (شرعاً) اجازت ہے اسے اتارنا یا حرکت دینا واجب نہیں ہے، خواہ وہ کھلی ہو یا تنگ لیکن جس کا پہننا حرام ہے مثلاً مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی، یا مکروہ ہے مثلاً لوہے، تانبے اور قلعی کی انگوٹھی، اگر تنگ ہو تو اسے اتارنا واجب ہے اور اگر کھلی ہو تو قول معتمد کے مطابق اسے حرکت دینا کافی ہے، اسی طرح تیر انداز جو ہڈی وغیرہ یا اس جیسی کسی چیز کو اپنے ہاتھ میں پہنتے ہیں۔ محل کراہت لوہے کی وہ انگوٹھی ہے جو دوا کے لیے نہ ہو۔ جس کی شرعاً اجازت ہے اس میں عورت کے لیے سونے کی انگوٹھی اور کنگن ہیں اور لوہے کے وہ چھلّے جنہیں عورت پہنتی ہے وہ قول معتمد کے مطابق انگوٹھی کی طرح ہیں ان کو حرکت دینا واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کو ان سب کے پہننے کی اجازت ہے، جیسے کہ حاشیہ خرشی میں ہے اور ہمارے شیخ نے تقریر خرشی میں

---

[1] حاشیہ سفطی علی مقدمہ عشماویہ

خلافا لما فی شرح الاصیلی وزنۃ الخاتم الذی یجوز لبسہ للرجال من الفضۃ درھمان بالدرھم الشرعی اھ[1]۔

اسی پر اعتماد کیا ہے، جب کہ یہ قول شرح اصیلی کے خلاف ہے، مردوں کے لیے چاندی کی جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن درہم شرعی کے مطابق دو درہم (سوا چار ماشے) ہے۔

اقول[22]: وعندنا مادون مثقال لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولاتتمہ مثقالا کما بیناہ فی محلہ من فتاونا۔

اقول: ہمارے نزدیک ایک مثقال سے کم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انگوٹھی پورے مثقال کی نہ بناؤ، جیسے کہ ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کے مقام پر بیان کیا ہے۔

سوم سر کا مسح یعنی اس کے کسی جزء، کھال یا بال یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا' فرض اعتقادی اسی قدر ہے کتاب الانوار لاعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے:

الفرض الرابع مسح الرأس بما شاء اما علی البشرۃ ولو قدر ابرۃ او علی شعر ولو واحدۃ ان لم یخرج الممسوح من حدہ[2]۔

چوتھا فرض، سر کا مسح ہے جتنی مقدار چاہے یا تو جلد پر اگر سُوئی کی مقدار ہو اور یا بالوں پر اگرچہ ایک ہی بال ہو، بشرطیکہ جس پر مسح کیا گیا ہو وہ اپنی حد سے نہ نکل گیا ہو۔

قرۃ العین علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے: ولو بعض شعرۃ واحدۃ اھ[3] اگرچہ ایک بال کے کچھ حصے پر ہو۔

اقول: وعبرت انا بوصول البلل لانہ الفرض عندنا دون الایصال حتی لو اصابہ مطر اجزاہ[4] کما فی الدر المختار وزدت النائب الشرعی لقول الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ما فی میزان الشعرانی حیث قال قول الائمۃ

اقول: میں نے کہا کہ رطوبت پہنچ جائے کیونکہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، اس کا پہنچانا فرض نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے سر پر بارش برسی تو اس کے لیے کافی ہے، جیسے درمختار میں ہے، نیز میں نے کہا: یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا ـ یہ میں نے میزان الشریعۃ، علامہ عبدالوہاب شعرانی میں مذکور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ

---

[1] حاشیہ سقطی علی مقدمہ عشماویۃ

[2] کتاب الانوار لاعمال الابرار

[3] قرۃ العین

[4] الدر المختار، فرائض الوضوء، مجتبائی دہلی ۱/۱۹

الثلثة ان المسح على العمامة لایجزئ مع قول احمد بانه یجزئ لکن بشرط ان یکون تحت الحنک منها شئ روایة واحدة وعنه فی مسح المرأة علی قناعها المستدیر تحت حلقها روایة وهل یشترط ان یکون لبس العمامة علی طهر روایتان اھ [1]

قلت : وکلامه شیخه الذی صحبه الامام الشعرانی عشر سنین وقال لم اره یغضب فی سفر ولا حضر اعنی محقق عصره العلامة زین بن ابرهیم بن نُجَیم المصری رحمهما اللہ تعالٰی فی البحر الرائق اتم وانفع حیث قال اما علی العمامة فاجمعوا علی عدم جوازه الا احمد فانه اجازهٗ بشرط ان تکون ساترة لجمیع الرأس الاماجرت العادة بکشفه وان یکون تحت الحنک منها شئ سواء کانت لها ذؤابة اولم تکن وان لا تکون عمامة محرمة فلا یجوز المسح علی العمامة المغصوبة ولا یجوز للمرأة اذا

کے قول کی بنا پر کہا ہے، علامہ شعرانی فرماتے ہیں: تینوں امام فرماتے ہیں کہ پگڑی پر مسح کافی نہیں ہے، جبکہ امام احمد سے ایک ہی روایت ہے اور وُہ یہ کہ پگڑی کا مسح جائز ہے بشرطیکہ اس کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو، اور عورت نے دوپٹہ سر پر لیا ہو اور ٹھوڑی کے نیچے لپیٹ رکھا ہو۔ ان کی ایک روایت کے مطابق وہ اس پر مسح کرسکتی ہے، اور کیا یہ شرط ہے کہ پگڑی باوضو پہنی گئی ہو؟ اس میں دو روایتیں ہیں، (میزان الشریعۃ)

قُلتُ : محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نُجیم مصری رحمہ اللہ تعالٰی امام شعرانی رحمہ اللہ کے استاد ہیں، وہ دس سال ان کی خدمت میں رہے اور کہا کہ میں نے انھیں سفر و حضر میں کبھی غصے میں نہیں دیکھا۔ علامہ زین نے جو کچھ البحر الرائق میں فرمایا وہ زیادہ مفید اور نفع بخش ہے۔ انہوں نے فرمایا: ائمہ کرام کا اجماع ہے کہ پگڑی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے سوائے امام احمد کے کہ ان کے نزدیک پگڑی پر مسح جائز ہے بشرطیکہ تمام سر کو ڈھانپے ہُوئے ہو، عادةً جتنا حصہ کھلا ہوتا ہے، وہ بے شک کھُلا ہوا ہو، نیز پگڑی کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو، خواہ اس کا کوئی کنارہ لٹک رہا ہو یا نہ۔ تیسری شرط یہ ہے کہ پگڑی مالِ حرام میں سے نہ ہو، لہذا غصب کی ہوئی پگڑی پر مسح جائز نہیں۔ عورت اگر مرد کی پگڑی پہن لے

---

[1] المیزان الکبرٰی، باب الوضوء ۱/۱۲۷

لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها والاظهر عند احمد وجوب استيعابها والتوقيت فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل ان يحك رأسه او يرفعها لاجل الوضوء فى اشتراط لبسها على طهارة روايتان اھ[1]

تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس پر مسح کرے، امام احمد کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ پوری پگڑی پر مسح کرے اور موزے کی طرح اس کا وقت مقرر ہے اس کے اتارنے یا سر کے ننگا ہونے سے مسح باطل ہوجائے گا، مگر یہ کہ معمولی ہو، مثلاً وہ شخص اپنا سر کھجاتا ہے یا وضو کے لیے اسے سر سے اٹھاتا ہے اور طہارت پر پہننے میں دو روایتیں ہیں۔

چہارم پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انہیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں کے جوڑ تک جو وسط قدم میں چار طرف جداگانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دوال باندھا جاتا ہے اور نیچے کروٹوں اور ایڑیوں سب پر پانی پہنچنا، فرض اعتقادی اسی قدر ہے اور موزے بشرائط ہوں تو مدت معلوم تک مسح کافی، اور یہاں بھی ہاتھوں کی طرح تین استثنا ہیں:

(۱) گٹوں سے تحریر مذکور تک کہ اس قدر کا دھونا بروایت ہشام عن محمد ضرور نہیں اور نفس کعبین مثل مرفقین امام زفر کے نزدیک خارج ہیں۔

کافی میں ہے:

وغسل يديه مع مرفقيه ورجليه مع كعبيه خلافا لزفر فى الغايتين[2]

دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت اور دونوں پاؤں کا ٹخنوں سمیت دھونا، امام زفر کا دونوں غایتوں میں اختلاف ہے (ان کے نزدیک کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض نہیں ہے ۱۲ ق)

بحر میں ہے:

الكعبان العظمان الناشزان من جانبى القدم صححه فى الهداية وغيرها وروى هشام عن محمد انه فى ظهر القدم عند معقد الشراك

کعبین، وہ دو ہڈیاں ہیں جو پاؤں کی دونوں جانب اُبھری ہوئی ہیں۔ ہدایہ وغیرہ میں اسی تعریف کو صحیح قرار دیا ہے، ہشام، امام محمد سے روایت کرتے ہیں کہ کعب، پاؤں کی پشت میں ہے، جہاں

---

[1] بحر الرائق، باب مسح علی الخفین ۱/۱۸۴ [2] کافی

قالوا هو سهو من هشام[۱] الخ۔

عربی جُوتے کا تسمہ باندھا جاتا ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ ہشام کا سہو ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قدمنا عن شرح المنیۃ ان غسل المرفقین والکعبین لیس بفرض قطعی بل عملی[۲]۔

ہم اس سے پہلے شرح منیہ سے نقل کرچکے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں ہے بلکہ فرض عملی ہے۔

(۲) عورتوں کے لیے چھلے وغیرہ جائز گہنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں۔

(۳) میل مکھی مچھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی مٹی گارا جس طرح ہاتھوں میں گزرا۔

اقول: وعبرت بوصول الماء لما عبر ولرعایۃ ما فی المیزان اتفاق الائمۃ علی ان غسل القدمین فی الطہارۃ مع القدرۃ فرض اذا لم یکن لابسا للخف مع ما حکی احمد والاوزاعی والثوری وابن جریر من جواز مسح جمیع القدمین وان الانسان عندھم مخیر بین الغسل والمسح وقد کان ابن عباس یقول فرض الرجلین المسح لا الغسل اھ[۳]

اقول: میں نے (چوتھے فرض میں) پانی کے پہنچنے کا ذکر کیا ہے، اس کی وجہ گزر چکی ہے، نیز میزان الشریعۃ کی رعایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر آدمی نے موزے نہ پہنے ہوں اور قدرت بھی رکھتا ہو تو وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے۔ امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے مروی ہے کہ پورے پاؤں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار ہے کہ پاؤں دھوئے یا ان پر مسح کرے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما فرمایا کرتے تھے کہ پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے نہ کہ دھونا (المیزان)

واللہ اعلم بصحۃ ھذہ الحکایات فقد قال فی البحر الرائق[۱] ان الاجماع انعقد علی غسلھما ولا اعتبار بخلاف الروافض[۴] اھ وکذا قال الامام النووی

اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے کہ یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں؟ البحر الرائق میں ہے کہ پاؤں کے دھونے پر اجماع منعقد ہوچکا ہے اور روافض کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے (بحر) اسی طرح امام نووی

---

[۱] بحرالرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۳

[۲] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۳

[۳] المیزان الکبرٰی، باب الوضوء ۱/۱۲۸

[۴] بحرالرائق، فرائض وضو ۱/۱۴

اجمع علیه الصحابة والفقهاء اھ[1]

قلت: واخرج سعید بن منصور فی سننه عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی قال اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم علی غسل القدمین نعم روی ابن ماجة وغیرہ من طریق عبد اللہ بن محمد بن عقیل مختلف فیه کثیرا وقال الحافظ فی التقریب صدوق فی حدیثه لین ویقال تغیر باخرة[2] عن الربیع رضی اللہ تعالیٰ عنها قالت اتانی ابن عباس فسألنی عن هذا الحدیث تعنی حدیثها الذی ذکرت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم توضأ وغسل رجلیه فقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد فی کتاب اللہ الا المسح[3]

اقول: وکفی حجة لنا قول نفسه ان الناس ابوا الا الغسل فابی الحق الا ان یکون مع الجماعة وقد ثبت عنه رضی اللہ تعالیٰ عنه ما یعارضه اخرج سعید بن منصور وابن

نے فرمایا کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع ہے (نووی)

قلت: امام سعید بن منصور اپنی سنن میں عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا پاؤں کے دھونے پر اجماع ہے، ہاں! امام ابن ماجہ وغیرہ، عبد اللہ بن محمد بن عقیل کے واسطے سے راوی ہیں، اور ان میں بہت اختلاف ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب میں فرمایا: وہ حدیث کی روایت میں سچے ہیں اور نرم ہیں اور کہا جاتا ہے کہ آخر میں (یادداشت میں) تبدیلی آگئی تھی، راوی مذکور، حضرت رُبَیِّع رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے راوی ہیں وہ فرماتی ہیں کہ ابن عباس نے میرے پاس آکر اس حدیث کے بارے میں پوچھا جس کی وہ روایت کرتی تھیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں پاؤں دھوئے، ابن عباس نے کہا کہ لوگ دھونے کے علاوہ کسی چیز کو مانتے ہی نہیں ہیں، حالانکہ میں اللہ تعالیٰ کی کتاب میں صرف مسح پاتا ہوں۔

اقول: ہمارے لیے خود ان کا یہ ارشاد کافی دلیل ہے کہ لوگ (یعنی صحابہ کرام) دھونے کے علاوہ کسی چیز کو نہیں مانتے، اور حق جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، قولِ مذکور کے مخالف قول اُن سے ثابت ہے، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ

---

[1] شرح مسلم للنووی، صفة الوضوء (قدیمی کتب خانہ کراچی) ۱/۱۲۰ [2] تقریب التهذیب، عبد اللہ بن محمد ص ۱۸۸
[3] سنن ابن ماجہ، ماجاء فی غسل القدمین ص ۳۶

ابی شیبة و عبد الرزاق و عبد بن
حمید و الطبرانی فی الکبیر و ابن جریر
و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و النحاس
عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما
انه قرأها وارجلکم بالنصب یقول رجعت
الی الغسل[1] وقد اخرج ابن جریر عن
عطاء قال لم ار احدا یمسح علی
القدمین[2] فھذا من اخص تلامذة
ابن عباس یقول ما تسمع فلا جرم رجع
ابن عباس عن ھذا کما رجع عن قوله
فی المتعة وتلا الایة الا علی ازواجھم
او ما ملکت ایمانھم وقال کل فرج سواھما
حرام وکذلك ثبت الرجوع عن کل من نقل
عنه المسح وھم شرذمة قلیلة فلا
شك فی استقرار الاجماع علی الغسل
کما قال التابعی الجلیل الکبیر
الشان عبد الرحمن بن
ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ
عنہما واللہ الھادی۔

عبد الرزاق، عبد بن حمید، امام طبرانی، معجم کبیر میں
ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم اور نحاس
حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما سے راوی ہیں کہ
انہوں نے وَاَرْجُلَکُمْ کو زبر کے ساتھ پڑھا ہے
گویا ابنِ عباس نے فرمایا کہ میں نے پاؤں دھونے
کی طرف رجوع کیا ہے۔ ابن جریر حضرت عطاؔ سے
روایت کرتے ہیں کہ میں نے کسی کو پاؤں پر مسح کرتے
ہوئے نہیں دیکھا، یہ ابن عباس کے خاص ترین
شاگرد ہیں انہوں نے جو کہا وہ آپ نے سُن لیا۔
لازمی بات ہے کہ ابن عباس نے مسح کے قول سے
رجوع کر لیا جیسے انہوں نے متعہ کے قول سے رجوع
فرمایا اور یہ آیت تلاوت فرمائی، مگر اپنی بیویوں اور
مملوکہ کنیزوں پر، اور انہوں نے فرمایا کہ ان
دونوں کے علاوہ ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح
ان تمام حضرات سے رجوع ثابت ہے جن سے مسح
کا قول نقل کیا گیا ہے، اور وہ مختصر سا گروہ ہے،
تو پاؤں کے دھونے پر اجماع کے منعقد ہونے میں کوئی
شک نہیں ہے، جیسے کہ جلیل القدر، کبیر الشان تابعی
حضرت عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے
فرمایا واللہ الھادی اور اللہ ہی ہدایت دینے
والا ہے۔

فرضِ عملی ہر مذہب میں جُدا ہوتے ہیں ہمارے مذہب صحیح مُعتمَد مفتیٰ بہ پر وضو میں فرض عملی بمعنی مذکور
اعنی ارکان عملیہ کہ یہاں وہی **واجب اعتقادی** ہیں بارہ ہیں جن میں اکثر کا استخراج متأمل پر ہمارے بیان
سابق سے دشوار نہیں مگر مفتیٰ بہ کی غیر ماخوذ سے تمییز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لیے صاف تصریح بہتر ہے

[1] تفسیر ابن جریر لفظ وارجلکم الی الکعبین ۶/۷۲
[2] ایضاً ۶/۷۳

(۱) دونوں لب حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب خُوب زور سے بند کرلیے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کُھلی رہتی اب چُھپ گئی اور اُس پر پانی نہ بہا نہ کُلّی کی وضو نہ ہوگا۔ ہاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصہ باہم مل کر چُھپ جاتا ہے تو وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں۔

درمختار میں ہے:

یجب غسل ما یظھر من الشفۃ عند انضمامھا۔[۱] ہونٹوں کے بند کرنے کے وقت جو حصہ ظاہر رہتا ہے اُس کا دھونا واجب ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

ای یفترض کما صححہ فی الخلاصۃ والمراد ما یظھر عند انضمامھا الطبیعی لا عند انضمامھا بشدۃ وتکلف اھ[۲] یعنی فرض ہے، جیسے کہ خلاصہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اور مراد وہ حصّہ ہے جو طبعی طور پر ہونٹوں کے بند ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، وہ حصہ مراد نہیں جو سختی اور تکلف کے ساتھ ہونٹوں کے بند کرنے پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۲، ۳، ۴) بھووں مونچھوں بچی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے، ہاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضروری نہیں غسل میں جب بھی ضروری ہے۔

(۵) داڑھی چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دُھلنا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال دائرۂ رُخ میں داخل ہیں اُن سب کا دھونا فرض ہے یہی صحیح ہے ومعتمد ہے ہاں جو بال نیچے چھوٹے ہوتے ہیں اُن کا مسح سنّت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنے کہ داڑھی کو ہاتھ سے ذقن (ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال مُنہ کے دائرہ سے نکل گئے ان کا دھونا ضروری نہیں باقی کا ضرور ہے، ہاں خاص جڑیں اُن کی بھی دھونی ضرور نہیں کہ ان کا دھونا بعینہٖ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی داڑھی میں اس کا دھونا ساقط ہوچکا ہے۔

درمختار میں ہے:

غسل جمیع اللحیۃ فرض عملیا علی المذھب الصحیح المفتی بہ مذہب صحیح، مفتیٰ بہ اور جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے کے مطابق تمام داڑھی کا دھونا فرض عملی ہے (بدائع

---

[۱] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/ ۱۹

[۲] ردالمختار، فرائض وضو ۱/ ۲۷

المرجوع اليه بدائع ثم لا خلاف ان المسترسل لا يجب غسله ولا مسحه بل يسن وان الخفيفة التي ترى بشرتها يجب غسل ما تحتها نهر[1]۔

پھر اس میں اختلاف نہیں کہ لٹکنے والے بالوں کا دھونا اور ان پر مسح کرنا واجب نہیں ہے بلکہ سنّت ہے، اور وُہ ہلکی داڑھی جس کے نیچے جلد دکھائی دیتی ہو اس کے نیچے کے حصّے کا دھونا واجب ہے۔

اُسی میں ہے:

لا غسل باطن العينين والانف والفم واصول شعر الحاجبين واللحية والشارب[2]۔

آنکھوں، ناک اور مُنہ کے اندرونی حصّوں، ابرؤوں، داڑھی اور مونچھوں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قوله واصول شعر الحاجبين يحمل على ما اذا كانا كثيفين اما اذا بدت البشرة فيجب كما ياتي له قريبا عن البرهان وكذا يقال في اللحية والشارب ونقله ح عن عصام الدين شارح الهداية[3]

ابروؤں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں، یہ اس صورت پر محمول ہے کہ ابرو گھنے ہوں، اگر جلد ظاہر ہو تو اس کا دھونا واجب ہے، جیسے کہ برہان کے حوالے سے آئے گا، اسی طرح داڑھی اور مونچھوں کے بارے میں کہا جائے (کہ وہ گھنی ہوں تو جلد کا دھونا واجب نہیں ۱۲ ق) حلبی نے شارح ہدایہ عصام الدین سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

اُسی میں ہے:

قوله لا خلاف اي بين اهل المذهب على جميع الروايات اھ[4]

مصنّف نے کہا کہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، یعنی تمام روایات کے مطابق اہلِ مذہب میں اختلاف نہیں ہے۔

اقول: فلا ينافي ما قدمنا لثبوت الخلاف من غيرنا۔

یہ قول اُس تفصیل کے مخالف نہیں جو ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں، کیونکہ وہ غیر احناف کا اختلاف گزرا ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/۱۹
[2] ایضاً ۱/۱۹
[3] ردالمحتار، فرائض وضو ۱/۷۲
[4] ایضاً ۱/۷۴

اُسی میں ہے :

قولہ المسترسل ای الخارج عن دائرۃ الوجہ وفسرہ ابن حجر فی شرح المنہاج بما لومد من جہۃ نزولہ لخرج عن دائرۃ الوجہ[1]

مصنف نے کہا کہ مسترسل یعنی چہرے کے دائرے سے باہر ہوں، ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر یہ کی کہ اگر ان بالوں کو نیچے کی جانب پھیلایا جائے تو چہرے کے دائرے سے باہر ہوں۔

اُسی میں ہے :

قولہ بل یسن ای المسح لکونہ الاقرب لمرجع الضمیر وعبارۃ المنیۃ صریحۃ فی ذلک[2]

مصنف نے کہا : بَلْ یُسَنُّ یعنی مسح مسنون ہے کیونکہ ضمیر راجع کرنے کے لیے مسح اقرب ہے اور منیہ کی عبارت اس بارے میں واضح ہے۔

فا

(۶) کنپٹیاں، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصہ داڑھی اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہوجائے گا وقدم تقدم مایکفی لافادتہ (اس سے پہلے وہ گزرچکا ہے جو اس کو فائدہ دینے کے لیے کافی ہے ۱۲ ق)

(۷) دونوں کہنیاں تمام وکمال۔

ف

(۸) انگوٹھی چھلے وغیرہا جائز ناجائز ہر قسم کے گہنے مرد عورت سب کے لیے جبکہ تنگ ہوں کہ بے اُتارے اُن کے نیچے پانی نہ بہے گا اُتار کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈالنا کہ اُن کے نیچے بہ جائے مطلقاً ضرور ہے۔

درمختار میں ہے :

لوخاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا[3]

اگر اس کی انگوٹھی تنگ ہے تو اس کا اتارنا یا حرکت دینا واجب ہے ۱۲ ق

ف۳

(۹) مسح کی نم سر کی کھال یا خاص سر پر جو بال ہیں (نہ وہ کہ سر سے نیچے لٹکتے ہیں) اُن پر پہنچنا فرض ہے عمامے دوپٹے وغیرہ پر مسح ہرگز کافی نہیں مگر جب کہ کپڑا اتنا باریک اور نم اتنی کثیر ہو کہ کپڑے سے پھوٹ کر سر یا بالوں کی مقدار شرعی پر پہنچ جائے۔ بحر میں ہے

معراج الدرایۃ لومسحت علی

معراج الدرایہ میں ہے کہ اگر عورت نے اپنے دوپٹے

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۴، [2] ایضاً ۱/۷۵، [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۹

خمارها ونفذت البلة الی رأسها
حتی ابتل قدر الربع منه یجوز
قال مشائخنا اذا کان الخمار جدیدا
یجوز لان ثقوب الجدید لم تسد
بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم
یکن جدیدا لایجوز لانسداد ثقوبه
اھ۔

اقول: جرت عادتہم رحمہم اللہ
باحالة الامور علی مظانها الاغلبیة
کقولهم فی شرب الجنب ماء یجزئ
عن المضمضة ان جاهلا لعبه لا
عالما لمصه وفی عض الکلب
علی ثوب بنجس فی الرضا لسیلان
لعابه دون الغضب لجفافه و
وقوع الفارة حیة فی البئر ینجس لوهاربة
من هرة لبولها والا لا ونظائره
لا تحصی والذی یعرف
المناط یعرف المقصود فالمناط
نفوذ البلة الی قدر
الفرض فان علم اجزأ
ولو الثواب خلقا والا لا ولو
جدیدا کما لایخفی۔

پر مسح کیا اور تری اُس کے سر تک پہنچ گئی، یہاں تک کہ سر کا چوتھائی حصہ تر ہوگیا تو جائز ہے۔ ہمارے شیخ نے کہا کہ اگر دوپٹا نیا ہو تو جائز ہے کیونکہ نئے دوپٹے کے سوراخ استعمال سے بند نہیں ہوتے تو ان میں سے تری داخل ہوجاتی ہے، اور اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہوچکے ہیں (بحر)[1]

ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی کی عادت ہے کہ امور کو اُن کے اُن احوال پر محمول کرتے ہیں جن کا غالب گمان ہوتا ہے مثلاً جنبی پانی پیے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو جانوروں کی طرح منہ لگا کر پیے گا لہذا کُلّی کرنے سے کفایت کر جائے گا اور عالم ہوا تو چوس کر پیے گا لہذا کفایت نہیں کرے گا۔ اسی طرح کُتّے نے کپڑے کے اوپر سے کاٹا، اگر خوشی سے ہے تو کپڑا پلید ہوجائے گا کیونکہ اس کا تھوک بہے گا اور اگر حالتِ غضب میں ہے تو پلید نہ ہوگا کیونکہ اس کا تھوک خشک ہوجائے گا۔ اسی طرح زندہ چوہیا کنویں میں گر گئی اگر وہ بلّی سے ڈر کر بھاگ رہی تھی تو کنواں پلید ہوجائے گا کیونکہ اس کا پیشاب خطا ہو رہا ہوگا ورنہ نہیں۔ اس کی بے شمار مثالیں ہیں، جسے بنیاد کا پتا ہوگا وہ مقصود کو بھی پہچان لے گا، اور بنیاد یہ ہے کہ مقدارِ فرض تک تری پہنچ جائے، اگر یقین ہوجائے کہ تری پہنچ گئی ہے تو کافی ہے، اگرچہ کپڑا پرانا ہو، اور اگر تری پہنچنے کا یقین نہ ہو تو کافی نہیں ہے اگرچہ کپڑا نیا ہو، جیسے کہ مخفی نہیں ہے۔

---

[1] بحر الرائق، مسح علی الخفین ۱/۱۸۴

(۱۰) تم کم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کرلے ھو الصحیح المفتٰی بہ الماخوذ وان قیل وقیل وقد اشتھرت المسألۃ متونا وشروحا (یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوٰی ہے اگرچہ مختلف اقوال موجود ہیں، اور یہ مسئلہ متون اور شروح میں مشہور ہے ۱۲ ق)

(۱۱) کعبین گٹوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے اُن کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے ملنے تک ہر حصے پرزے ذرّے ذرّے کا دُھلنا فرض ہے اُس میں سے سرِ سوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثنا جو گزرا اپنے محل پر مسلم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاوٰی بیانِ غسل میں ملے گی، چھلّے اور سب گہنے کہ گٹوں پر یا اُن سے نیچے ہوں اُن کا حکم وہی ہے جو حکم فرض ہشتم میں گزرا۔

(۱۲) مُنہ ہاتھ پاؤں تینوں عضوؤں کے تمام مذکور ذروں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بھیگ جانا ہاتھ پھر جانا یا تیل کی طرح پانی چُپڑ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللھم الا ما مر فی الرجلین (سوائے اس کے جو پاؤں کے بارے میں گزرا ۱۲ ق) اور صحیح مذہب میں ایک بوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے کم دو بوندیں ہر ذرۂ ابدان مذکورہ پر سے بہیں۔

درمختار میں ہے:

غسل الوجہ ای اسالۃ الماء مع التقاطر ولو قطرۃ وفی الفیض اقلہ قطرتان فی الاصح اھ[1]

چہرے کا دھونا یعنی پانی کا اس طرح بہانا کہ ٹپکنے لگے، اگرچہ ایک قطرہ ٹپکے۔ فیض المولی الکریم میں ہے اصح یہ ہے کہ کم از کم دو قطرے ٹپکیں (درمختار)

قال ح ثم ط ثم ش کلھم فی حواشی الدر یدل علیہ صیغۃ التفاعل اھ[2]

علامہ حلبی، پھر طحطاوی، پھر شامی، سب نے درمختار کے حواشی میں فرمایا: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کرتا ہے (اھ)

اما ما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بل المحل بالماء سال اولم یسل ولاجلہ جعل فی البحر الاسالۃ مختلفا فیھا بینہ وبین الطرفین وزعم ان اشتراطھا ھو ظاھر الروایۃ فالحق الذی

وہ جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دھونا صرف یہ ہے کہ جسم کے کسی حصے کو تر کردیا جائے خواہ وہ بہے یا نہ بہے۔ اسی لیے البحر الرائق میں پانی کے بہانے کو امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ و محمد کے درمیان اختلافی قرار دیا، اور گمان کیا کہ بہانے کی شرط لگانا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور

---

[1] الدرالمختار، مع الشامی، فرائض الوضوء ۱/۷۰-۷۱ [2] ردالمحتار ایضاً ۱/۷۱

لامحيد عنه ولا يحل المصير الا اليه ان تاويله ما فى حلية عن الذخيرة انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك كيف ولولا ذلك لكان هذا والعياذ بالله تعالى انكارا للنص وتبديلا للشرع فان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لا لغة ولا عرفا وقد قال فى البحر نفسه الغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشئ ونحوه باجراء الماء عليه لغة اھ[1] وهل الاجراء الا الاسالة وقد فرق المولى سبحنه وتعالى بين الاعضاء فجعل وظيفة بعضها الغسل وبعضها المسح وعلى هذا التقدير ترجع جميعا الى المسح فانه اذا لم يسل الماء لم يكن الا اصابة بلل وهو المسح۔

اقول: فما كان ينبغى لمثل هذا المحقق البحران يجعله مختلفا فيه كى يجترئ عليه الجاهلون كما نشاهد الأن من كثير منهم انه لا يزيد فى جبهته وعارضيه وغيرها على اصابة يد مبتلة من دون سيلان ولا تقاطر اصلا واذا اخبران قد بقى لمعة مثلا فى مرفقه او اخمصه او عقبه امر عليه يده الباقى فيها

وہ حق جس سے گریز نہیں کیا جا سکتا اور جس کی طرف رجوع کے بغیر چارہ نہیں ہے یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے قول کی تاویل حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ عضو سے ایک یا دو قطرے بہ جائیں اور پے در پے نہ گریں، اور اگر یہ مطلب نہ ہو تو معاذ اللہ! نص کا انکار اور شریعت کی تبدیلی ہو گی، کیونکہ اللہ تعالےٰ نے دھونے کا حکم دیا ہے اور کسی عضو کو صرف تر کر دینا، نہ لغۃً دھونا ہے اور نہ عرفاً۔ خود بحر الرائق میں ہے کہ غَسل، غین پر زبر، لغت میں کسی چیز سے پانی جاری کرکے مَیل وغیرہ کے زائل کرنے کو کہتے ہیں (بحر) جاری کرنا اور بہانا ایک ہی ہے۔ اللہ سبحانہ، و تعالیٰ نے اعضاء میں فرق کیا ہے، بعض اعضاء کا وظیفہ دھونا اور بعض کا وظیفہ مسح مقرر کیا ہے، اور اس صورت پر (جب کہ عضو کا تر کرنا کافی ہو) سب اعضاء کا وظیفہ مسح ہی بن جائے گا کیونکہ جب پانی نہ بہا تو صرف تری کا جسم پر لگنا رہ جائے گا اور یہی مسح ہے۔

اقول: ایسے بحر العلوم، محقق کے لائق نہ تھا کہ اس مسئلے کو مختلف فیہ قرار دیتے، نتیجہ یہ ہو گا کہ جہلاء اس پر جرأت کرنے لگیں گے، جیسے کہ اس وقت ہم بہت سے ایسے لوگوں کو دیکھ رہے ہیں کہ وہ اپنے ماتھے، رخساروں اور دیگر اعضاء پر صرف گیلا ہاتھ پھیرنے پر اکتفا کرتے ہیں، پانی بہانے اور چند قطروں کے ٹپکنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے، اور جب انہیں بتایا جائے کہ کہنی، کنپٹی یا ایڑی کا کوئی حصہ خشک رہ گیا ہے تو وہی ہاتھ اس جگہ پھیر دیتے ہیں جس

---

[1] بحر الرائق فرائض الوضوء ۱/۱۱

بلل الماء من دون ان یأخذ ماء جدیدا فضلا عن الاسالة فالی اللہ المشتکی ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

میں کچھ رطوبت باقی ہوتی ہے، پانی بہانا تو دُور کی بات ہے، نیا پانی لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتے ــــ اللہ تعالٰی کی بارگاہ میں ہی شکایت ہے، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

تنبیہ جلیل متعدد کتب معتمدہ مثل خلاصہ وجوہرہ نیرہ وحلیہ وغنیہ ودرمختار وغیرہا میں وہ استثنا کہ ہاتھوں میں دُوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کرسکے جیسے مٹی گارا نہ سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا موم چربی جما ہوا گھی مچھلی کا سنّا چبائی ہوئی روٹی۔

درمختار سے گزرا: بخلاف نحو عجین[1] (برخلاف اُس چیز کے جو آٹے جیسی ہو ۱۲ ق)۔ ردالمحتار میں قول شارح لا یمنع دھن (تیل منع نہیں کرتا ۱۲ ق) کے تحت میں ہے ای کزیت وشیرج بخلاف نحو شحم وسمن جامد[2] (جیسے زیتون اور تلوں کا تیل، بخلاف چربی اور جمے ہُوئے گھی ایسی چیزوں کے ۱۲ ق) اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے ای کعلك وشمع وقشر سمك وخبز ممضوغ متلبد جوھرۃ[3] (یعنی جیسے دنداسہ، موم، مچھلی کا چانہ، چبائی ہوئی روٹی جو جم جائے ــ جوہرہ نیرہ ۱۲ ق)

درمختار میں ہے:

لایمنع طعام بین اسنانه اوفی سنه المجوف به یفتی وقیل ان صلبا منع وھو الاصح[4]۔

دانتوں کے درمیان یا دانت کے سوراخ میں پھنسا ہوا طعام منع نہیں کرتا۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر طعام سخت ہو تو منع کرے گا اور یہی قول اصح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

صرح به فی الخلاصة وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحته غالبا اھ ش ومفادہ عدم الجواز اذا علم انه لم یصل الماء

خلاصہ میں اس کی تصریح کی ہے اور کہا وجہ یہ ہے کہ پانی لطیف چیز ہے غالباً اس کے نیچے پہنچ جائے گا (شامی)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یقین ہو کہ طعام کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز نہیں ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل ۱/۲۹

[2] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴

[3] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴

[4] الدرالمختار، مع الشامی ۱/۱۱۴

[5] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴

تحته قال فی الحلیة وھو اثبت قولہ[1] وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیة و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والحرج[2]۔

حلیہ میں ہے اور یہی ان کا راجح قول ہے اور یہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں اس کی تصریح کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ پانی کا سرایت کرنا ناممکن ہے جبکہ ضرورت بھی نہیں اور حرج بھی نہیں۔

تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق[ف1] یہ ہے کہ مدار کا ضرورت وحرج عام یا خاص پر ہے اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا جب تک ان کا جرم نہ زائل ہو تو نرمی وسختی کا فرق بیکار ہے اور حرج وضرورت ہو اور طہارت کر لی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت ومانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود درمختار میں لم یصل الماء تحته (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو ۱۲ ق) فرما کر حکم دیا کہ لا یمنع الطھارة[3] (طہارت سے مانع نہیں ہے ۱۲ ق) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی (اسی پر فتوٰی ہے) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذِ آب کو مانع ہے ولہذا ردالمحتار میں فرمایا:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی المنیة عن الذخیرة فی مسألة الحناء والطین والدرن معللا بالضرورة قال فی الشرح لان الماء ینفذ لتخللہ و عدم لزوجتہ وصلابتہ والمعتبر فی جمیع ذلک نفوذ الماء ووصولہ الی البدن اھ لکن یرد علیہ ان الواجب الغسل وھو اسالة الماء مع التقاطر کما مر فی ارکان الوضوء والظاھر ان ھذہ الاشیاء تمنع الاسالة فالاظھر التعلیل بالضرورة[4]۔

اسی پر فتوٰی ہے (درمختار) ذخیرہ کے حوالے سے مُنیہ میں مہندی، مٹی اور میل کے مسئلے میں بخیال ضرورت یہی حکم دیتے ہیں۔ شرح منیہ میں کہا: چونکہ یہ چیزیں نرم ہیں، ان میں سختی اور لیس نہیں ہے اس لئے پانی سرایت کر جائے گا، اور ان سب میں پانی کا سرایت کرنا اور بدن تک پہنچنا معتبر ہے (شرح منیہ) لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ واجب تو دھونا ہے اور پانی کا اس طرح بہانا کہ قطرے ٹپکنے لگیں، جیسے کہ ارکان وضو میں گزر گیا ہے اور جزمی بات یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے کو روکتی ہیں، لہذا زیادہ ظاہر یہ ہے کہ بطور علت، ضرورت کو پیش کیا جائے اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے۔

---

[1] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۹ [4] ردالمحتار ۱/۱۱۴

قول مذکور خلاصہ لان الماء شئ لطیف الخ (اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے) نقل کرکے فرمایا و یرد علیہ ما قدمناہ انفا[1] (اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کرچکے ہیں ۱۲ ق) لاجرم بعض مشایخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لیے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کرجائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رد کردیا اور فرمایا اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں درمختار سے گزرا قدیا او مدنیا فی الاصح[2] (خواہ دیہاتی ہو یا شہری، یہی اصح قول ہے ۱۲ ق) جب یہی قضیۂ نظر (یہی نظر وفکر کا فیصلہ ہے) اور یہی مفتی بہ تو اسی پر عمل اور یہی معوّل۔

اقول: وکان مراد العلامۃ الشامی بقولہ بخلاف نحو شحم وسمن جامد حیث لاحرج ولاضرورۃ فان مسألۃ الدھن والشیرج عامۃ لاتقتصر علی الضرورۃ فافاد ان الشحم لیس کمثلہ لکن العجب انہ ذکر ما مر عن الجوھرۃ ثم استدرک علیہ بالفتوی المذکورۃ فی النھر ثم عقبھا بقولہ نعم و ذکر الخلاف فی شرح المنیۃ فی العجین واستظھر المنع لان فیہ لزوجۃ وصلابۃ تمنع نفوذ الماء اھ[3] وکانہ سکت علیہ اکتفاءً بما قدمہ و اللہ تعالٰی اعلم۔

اقول: علامہ شامی نے فرمایا: برخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی کے ایسی چیزوں سے غالباً ان کی مراد یہ ہے کہ جب نہ تو حرج ہو اور نہ ہی ضرورت ہو تیل اور تلوں کے روغن کا مسئلہ عام ہے، اس صورت میں منحصر نہیں جب ضرورت ہو، علامہ شامی نے بیان کردیا کہ چربی، تیل کی طرح نہیں ہے (ایسی صورت میں یہ چیزیں طہارت سے مانع ہوں گی اور اگر ضرورت یا حرج ہے تو مانع نہیں ۱۲ ق) لیکن تعجب ہے کہ انہوں نے جوہرہ کی وہ عبارت نقل کی جو ہم اس سے پہلے نقل کرچکے ہیں، پھر النہر الفائق میں بیان کردہ فتوٰی کی بنا پر اس پر اعتراض کیا (کہ ناخنوں میں آٹا یا مٹی لگی ہو تو معاف ہے ۱۲ ق) اس کے بعد کہا کہ ہاں شرح منیہ میں آٹے کے بارے میں اختلاف کا ذکر ہے اور طہارت کے لیے مانع ہونے کو ظاہر قرار دیا کیونکہ آٹا لیس دار اور سخت ہوتا ہے، پانی کے سرایت کرنے کو روکے گا (شامی) غالباً اس سے

---

[1] ردالمحتار مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] ایضاً

پہلے جو بیان کر چکے ہیں اس پر اکتفا کرتے ہوئے اس جگہ سکوت کر گئے ہیں (پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ جسم پہ آٹا اور چربی وغیرہ چیزیں لگی ہوں تو حرج اور ضرورت کی صورت میں وضو ہو جائے گا ورنہ نہیں ۱۲ قادری) واللہ تعالٰی اعلم

رہا واجب[ف1] عملی وُہ وضو میں کوئی نہیں، بحرالرائق سے گزرا اتفق الاصحاب انه لا واجب فی الوضوء[1] (ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضوء میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) درمختار میں ہے افاد انه لا واجب للوضوء ولا للغسل[2] (مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ وضو اور غسل میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) اسی طرح کتب کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطناب واسہاب! مگر محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لیے بسم اللہ[ف2] و ذکر الٰہی سے ابتدا کرنا برخلاف مذہب واجب ٹھہرایا اور اس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا:

ماقیل انه لامدخل للوجوب فی الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فیه لساوی التبع الاصل غیر لازم اذ اشتراکهما بثبوت الواجب فیهما لایقتضیه لثبوت عدم المساواة بوجه اٰخر نحو انه لایلزم بالنذر بخلاف الصلاة مع انه لامانع من الحکم بان واجبه احط رتبة من واجب الصلاة کفرضه[ف2] بالنسبة الی فرضها[3] اھ کلامه الشریف۔

وہ جو کہا گیا ہے کہ وجوب کا وضو میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ وہ نماز کی شرطِ تابع ہے، اب اگر ہم اس میں کوئی واجب مان لیں تو تابع اصل کے برابر ہوجائے گا، یہ اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ نماز اور وضو دونوں میں واجب کے ثابت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں کسی اور وجہ سے بھی فرق نہ رہے، مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے نماز لازم ہوجاتی ہے وضوء لازم نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یہ کہنے سے کون سی چیز مانع ہے کہ وضو کا واجب نماز کے واجب سے کم مرتبہ ہے، جیسے کہ وضو کا فرض نماز کے فرض سے کم مرتبہ ہے (فتح القدیر)

اقول[ف3]: لم یأت المستدل بشیئ حتی سمع ما سمع واذا لم یمنع تبعیة

اقول: مستدل نے مضبوط دلیل پیش نہیں کی، اسی لیے اسے یہ سب کچھ سننا پڑا، وضو کا تابع ہونا

---

[1] بحرالرائق قبیل سنن الوضو (ایچ ایم سعید کمپنی کراچی) ۱/۱۶ [2] الدرالمختار، مع الشامی، سنن الوضوء ۱/۷۶

[3] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱

الوضوء ثبوت الفرائض فیہ فلم یمنع ثبوت الواجبات والرواتب توابع للفرائض انما شرعت مکملات لا محصلات لہا فلیست فی مرتبۃ الوضوء ایضا ثم لم یقعدھا ذلک ان یکون لہا کل من الفروض والواجبات والسنن والمستحبات کما للاصول۔

ولم نعن ان الوضوء لا یستاھل فی نفسہ ان یکون لہ واجب حتی نحتاج الی ما ذکر المستدل وانما عنینا ان لیس فی مذھبنا واجب فی الوضوء لا یجوز ترکہ ویصح بدونہ وھذا ظاھر لا یفتاق الی اظھار وثابت لا یصلح للانکار۔

وضوء میں فرائض کے ثابت ہونے سے مانع نہیں، تو واجبات کے ثابت ہونے سے کیوں کر مانع ہوگا؟ حالانکہ سننِ مؤکدہ فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کی تکمیل کے لیے مشروع ہیں تحصیلِ فرائض کے لیے نہیں، وہ تو وضو کے مرتبے میں بھی نہیں، اس کے باوجود سُنتوں میں فرائض، واجبات، سُنن اور مستحبات، وہ سب کچھ ثابت ہے جو فرائض میں ثابت ہے۔

ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ وضو اس لائق نہیں ہے کہ اس میں کوئی واجب ہو، حتی کہ ہمیں اس چیز کی ضرورت ہو جو مستدل نے بیان کی ہے، ہماری مراد تو یہ ہے کہ ہمارے مذہب کے مطابق وضو میں کوئی ایسا واجب نہیں ہے جس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے بغیر وضو ہو جاتا ہے، یہ ایسا ظاہر و باہر امر ہے جو محتاجِ اظہار نہیں ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اور مسئلہ تسمیہ **اولاً** تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول نہ محققین مابعد میں مقبول، خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں اُن کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول یعنی جب کہ خلاف، اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو کما افتوا بجواز الاجارۃ علی التعلیم والاذان والامامۃ وباخذ صاحب الحق من خلاف جنسہ اذ ظفر الی نظائر کثیرۃ (جیسے کہ ہمارے فقہاء متاخرین نے تعلیم، اذان اور امامت پر معاوضہ لینے کے جائز ہونے پر فتوی دیا اور یہ فتوی دیا کہ صاحبِ حق کا ہاتھ پہنچے تو وہ اپنے حق سے مختلف جنس لے سکتا ہے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں ۱۲ ق)

ردالمحتار جنایات الحج میں ہے: قد قال تلمیذہ العلامۃ قاسم ان ابحاثہ

المخالفة للمذهب لا تعتبر[1] (ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ استاذ کی وہ بحثیں معتبر نہیں ہیں جو مذہب کے مخالف ہوں ۱۲ ق)

اور خاص اس مسئلہ میں ان کے تلمیذ ارشد امام محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحثِ محقق پر تعویل (اعتماد) درکنار سُنّیت بھی نہ مانی، صرف استحباب کو مرجح قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ھدایہ میں اصح فرمایا۔

حلیہ میں فرماتے ہیں:

وانی لمتعجب ممن استدل به وحده علی الاستنان (یرید حدیث انس قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم هل مع احد منکم ماء فوضع یده فی الاناء وقال توضؤا بسم اللہ قال فرأیت الماء یخرج من بین اصابعه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم حتی توضؤا من عند اٰخرهم وکانوا نحوا من سبعین اخرجه النسائی وابن خزیمة والبیهقی وقال انه اصح ما فی التسمیة[2] وقال النووی اسناده جید۔

مجھے اس شخصیت سے تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے سنّت ہونے پر استدلال کیا ہے (اس سے وُہ حدیث مراد ہے جسے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے؟ پس آپ نے برتن میں دستِ مبارک رکھا اور فرمایا: بسم اللہ پڑھ کر وضو کرو، تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی اُبل رہا تھا حتّٰی کہ تمام صحابۂ کرام نے وضو کر لیا، اور وہ ستّر کے قریب تھے۔ اس حدیث کو امام نسائی، ابنِ خزیمہ اور بیہقی نے بھی روایت کیا۔ امام بیہقی نے فرمایا: بسم اللہ کے بارے میں روایت کی جانے والی یہ صحیح ترین حدیث ہے۔ امام نووی نے کہا کہ اس کی سند عمدہ ہے)

اقول: وضعف دلالته علی استنان التسمیة لکل

اقول: ہر وضو کے لیے بسم اللہ کے سنّت ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا ضعیف ہونا ظاہر ہے

---

[1] ردالمحتار، جنایات الحج ۲/۲۲۴

[2] السنن الکبرٰی للبیہقی، التسمیہ علی الوضوء ۱/۴۳

وضؤظاهر فالظاهر انه ههنا لاستجاب البرکۃ فی الماء القلیل واللّٰہ تعالٰی اعلم ۔

کیونکہ اس جگہ تو تھوڑے پانی میں برکت حاصل کرنے کے لیے بسم اللہ پڑھی گئی ہے ۔ واللہ تعالٰی اعلم ۔

قال فی الحلیۃ وکذلک غایۃ ما یفیدہ الاستدلال الماضی بقولہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم ولا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ الاستحباب فانہ کما یثبت نفی الفضیلۃ والکمال بترک السنۃ یثبت بترک المستحب فی الجملۃ فیترجح بھذا البحث القول بالاستحباب واللّٰہ سبحانہ وتعالٰی اعلم بالصواب اھ[1]

حلیہ میں ہے : اسی طرح اس حدیث شریف : "اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا" سے گزشتہ استدلال کے مطابق زیادہ سے زیادہ استحباب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جس طرح سنّت کے ترک کرنے سے فضیلت اور کمال کی نفی ہوتی ہے فی الجملہ مستحب کے ترک سے بھی یہ نفی ثابت ہوتی ہے ، اس بحث سے استحباب کے قول کی ترجیح ثابت ہوتی ہے ـــ واللہ تعالٰی اعلم بالصواب ۔

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصلاۃ میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمادیا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضوء میں بسم اللہ صرف مستحب ہے ۔

ردالمحتار میں ہے :

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الھمام حیث رجح ھنا وجوبھا ثم ذکر فی باب شروط الصلاۃ ان الحق ما علیہ علماؤنا من انھا مستحبۃ کیف وقد قال الامام احمد لا اعلم فیھا حدیثا ثابتا اھ[2]

صاحب بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کیا کہ انہوں نے اس جگہ تو بسم اللہ کے واجب ہونے کو ترجیح دی پھر باب شروط الصلاۃ میں بیان کیا کہ حق وہی ہے کہ یہ مستحب ہے ، اسے واجب کیسے کہہ سکتے ہیں ، جبکہ امام احمد نے فرمایا : اس بارے میں مجھے کسی حدیث ثابت کا علم نہیں ہے ۔

اقول اللھم غفرا (اے اللہ ! معافی عطا فرما ۱۲ ق) یہ سخت تعجب کا محل ہے فقیر نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں اُن میں اس قول پر لکھا ۔

اقول سبحٰن من تنزہ عن النسیان والخطأ انما عبارۃ المحقق فی شروط الصلاۃ فی الکلام علی الاستدلال بقولہ تعالٰی

پاک ہے وُہ ذات جو خطا و نسیان سے منزّہ ہے ، محقق ابن ہمام نے شروطِ صلاۃ میں ، نماز میں سترعورت کے لازم ہونے پر ارشادِ ربانی خُذُوا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ

---

[1] حلیہ
[2] ردالمحتار ، سنن الوضوء ۱/۸۱

خذوا زينتكم عند كل مسجد على لزوم ستر العورة فى الصلاة بهذا القدر" لحق ان الاٰية ظنية الدلالة فى ستر العورة فمقتضاها الوجوب فى الصلاة ومنهم من اخذ منها قطعية الثبوت ومن حديث" لاصلاة لحائض الا بخمار" قطعية الدلالة فى ستر العورت فيثبت الفرض بالمجموع وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة فى الحديث والا فهو قد اعترف فى نظيره من نحو" لا وضوء لمن لم يسم و لاصلاة لجار المسجد" انه ظنى الدلالة ولا شك فى ذلك لان احتمال نفى الكمال قائم و الاوجه الاستدلال بالاجماع على الافتراض فى الصلاة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضى اسمٰعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع اھ[1] بلفظه الشريف۔

وليس فيه من قوله فالحق ما عليه علماؤنا الخ عين و لا اثر و

کُلِّ مَسْجِدٍ" سے استدلال پر کلام کرتے ہوئے صرف فرمایا: حق یہ ہے کہ سترِ عورت کے بارے میں آیت کی دلالت ظنی ہے، لہذا اس کا مقتضا یہ ہے کہ نماز میں سترِ عورت واجب ہے۔ بعض فقہا نے قطعی الثبوت ہونا تو آیت سے لیا اور سترِ عورت پر دلالت کا قطعی ہونا اس حدیث سے لیا کہ "بالغ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر نہیں" پس دونوں کے دلائل کے اجماع سے فرضیت ثابت ہوگئی، حدیث کا قطعی الدلالۃ ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس میں واضح اشکال ہے، ورنہ مستدل نے اس جیسی حدیثوں کا ظنی الدلالت ہونا خود تسلیم کیا ہے مثلاً یہ حدیث کہ "جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو نہیں اور مسجد کے پڑوسی کی نماز (سوائے مسجد کے) نہیں ہے"، اور ظنی الدلالت ہونے میں شک نہیں ہے کیونکہ نفیِ کمال کا احتمال قائم ہے (یہ معنی مراد ہو سکتا ہے کہ بالغہ کی نماز اوڑھنی کے بغیر کامل نہیں ہے ۱۲ ق) لہذا بہتر یہ ہے کہ نماز میں سترِ عورت کے فرض ہونے پر اجماع سے استدلال کیا جائے، جیسے کہ متعدد ائمہ نقل نے اجماع بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض مالکیہ پیدا ہوئے اور انہوں نے اس مسئلے میں اختلاف کیا مثلاً قاضی اسمٰعیل۔ حالانکہ اجماع کے منعقد ہونے کے بعد ایسا کرنا جائز نہیں ہے (فتح القدیر)

علامہ ابن ہمام کے کلام میں اس بات کا نام و نشان بھی نہیں ہے کہ "حق وہ ہے جو ہمارے علما

---

[1] فتح القدیر، شروط الصلوٰۃ ۱/۲۲۴

انما ھو من کلام البحر حیث قال والعجب من الکمال ابن الھمام انه فی ھذا الموضع نفی ظنیة الدلالة عن حدیث التسمیة بمعنی مشترکھا واثبتھا له فی باب شروط الصلاۃ بابلغ وجوہ الاثبات بان قال ولاشك فی ذلك لان احتمال نفی الکمال قائم فالحق ما علیه علماؤنا[1] الی اٰخر ما نقل الشامی۔

نے کہا" یہ تو صاحبِ بحر کا اپنا کلام ہے، جہاں انہوں نے فرمایا کہ کمال الدین ابن ہمام پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس جگہ تو حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالت ہونے کی اس معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ وہ دو معنوں میں مشترک ہو اور شروط الصلاۃ کے باب میں اسی بات کو بڑے شد و مد سے ثابت کیا ہے اور فرمایا کہ اس میں شک نہیں ہے کیونکہ نفیِ کمال کا احتمال قائم ہے، پس حق وہ ہے کہ ہمارے علماء اس کے قائل ہیں، اس کے بعد جہاں تک علامہ شامی نے عبارت نقل کی ہے۔

فالعلامة الشامی رحمه الله تعالٰی لم یراجع ھھنا الی الفتح وظن ان الکلام کله منقول عنه وانما ھو عنه الی قوله قائم وما بعدہ فمن البحر۔

دراصل علامہ شامی نے اس جگہ فتح القدیر کی طرف رجوع نہیں کیا اور گمان کیا کہ یہ تمام کلام اسی سے منقول ہے حالانکہ وہ صرف قائمٌ تک ہے، اس کے بعد صاحبِ بحر کا کلام ہے۔

ثم اقول العجب کل العجب من المحقق صاحب البحر کیف نسب ھھنا الی المحقق ما لم یقله ولم یردہ فانه رحمه الله تعالٰی انما نفی ھھنا عن خبر التسمیة الظنیة بمعنی الاشتراك اعنی تساوی الاحتمالین کما یتساوی معنیا المشترك ما لم تقم علی احدھما قرینة ولم یقل مکان قوله مشترکھا، مشکوکھا اذ لا شك فی الدلالة انما الشك فی تعیین المدلول ولم یعترف بھذا فی شروط الصلاۃ

ثم اقول: محقق صاحبِ بحر سے سخت تر حیرت ہے کہ انہوں نے اس جگہ محقق ابن ہمام کی طرف وہ بات کیسے منسوب کر دی؟ جو انہوں نے نہیں کہی اور نہ ہی اس کا ارادہ کیا۔ انہوں نے اس جگہ حدیثِ تسمیہ سے اشتراک کے معنی میں ظنی ہونے کی نفی کی ہے یعنی اس امر کی نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہوں، جیسے کہ مشترک میں دونوں معنی برابر ہوتے ہیں، جب تک کسی ایک کے مراد ہونے پر قرینہ قائم نہ ہو، ابن ہمام نے مشترک الدلالۃ کہا ہے مشکوک الدلالۃ نہیں کہا، کیونکہ دلالت میں کوئی شک نہیں ہے شک تو صرف مدلول کی تعیین میں ہے (خلاصہ

[1] بحرالرائق سنن الوضو مطبع ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹

انما اعترف بقیام الاحتمال و لم ینکرہ ههنا بل قد صرح به حیث قال نفی الکمال فیهما احتمال یقابله الظهور اھ[1] ولاجل کونه مرجوحًا لم یستنزل الحدیث عن افادة الوجوب کما قدمنا نقل کلامه وهو بمرأی منك فلا تعارض بین کلامیه اصلاً وباللّٰه التوفیق۔

یہ کہ ظنی ہونے کی بایں معنی نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہیں ۱۲ ق) اور اس کا شروطِ صلاۃ میں اعتراف نہیں کیا، انہوں نے صرف قیامِ احتمال کا اقرار کیا ہے اور اس جگہ (بحثِ تسمیہ میں) اس کا انکار نہیں کیا، بلکہ اس کی تصریح کی ہے، انھوں نے فرمایا کہ ان دو حدیثوں میں نفیِ کمال کا احتمال ہے لیکن ظاہر احتمال اس کے مقابل ہے (فتح) چونکہ نفیِ کمال والا احتمال غالب ہے اس لیے حدیث، مفیدِ وجوب ہونے کے درجے سے نیچے نہیں اتری، جیسے کہ ہم اس سے پہلے ان کا کلام نقل کر چکے ہیں اور وہ آپ کے سامنے ہے، لہٰذا ان کے کلام میں بالکل تعارض نہیں ہے، وباللّٰہ التوفیق۔

ثم اشد العجب علی العجب ان المحقق صاحب البحر فهم من کلام المحقق حیث اطلق رحمهما اللّٰه تعالٰی انه یدعی قطعیة دلالة الحدیث علی ایجاب التسمیة للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولهم لا واجب فی الوضوء بما حاصله ان هذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالة ولم یصرفه صارف افاد الوجوب اھ[2]۔

پھر محقق صاحبِ بحر پر حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ انہوں نے محقق علی الاطلاق (ابن ہمام) کے کلام سے یہ سمجھا کہ ان کا دعوٰی یہ ہے کہ حدیث، وضو میں بسم اللّٰہ کے واجب ہونے پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ بحر میں ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ہے، (فتح القدیر میں) اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ یہ حدیث ظنی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے اور کوئی مانع بھی نہیں ہے، لہٰذا وجوب کا فائدہ دیتی ہے (بحر)

اقول هذا نقیض ما صرح به المحقق فانه انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالة جمیعا وحقق ان الثابت بمثله الوجوب دون الاستنان

اقول: یہ محقق ابن ہمام کی تصریح کی نقیض ہے کیونکہ انہوں نے بیان کیا کہ حدیث ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے ظنی ہے، اور یہ بھی ثابت کیا کہ جب خلاف کا احتمال مرجوح ہو تو ایسی حدیث سے

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱

[2] بحرالرائق، سنن الوضوء ۱/۱۹

اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا وقال ان الظن واجب الاتباع فی الادلۃ الشرعیۃ الاجتہادیۃ وھو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقہ[1] اھ کما تقدم وقد نقلہ المحقق صاحب البحر بقولہ ان ارید بظنیتھا ما فیہ احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انہ لایثبت بہ الوجوب لان الظن واجب الاتباع وان کان فیہ احتمال[2] اھ فسبحٰن من لایزال ولا ینسٰی۔

سُنّیت نہیں وجوب ثابت ہوتا ہے، یہ بھی کہا کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن واجب الاتباع ہے اور ظن کا تعلق احتمال راجح سے ہوتا ہے لہذا اس کے متعلَّق کا اعتبار واجب ہے (فتح القدیر) جیسے کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے اور خود صاحب بحر نے اسے ان الفاظ میں نقل کیا ہے، اگر دلالت کے ظنی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ظن کی پیروی واجب ہے اگرچہ اس میں احتمال موجود ہو (بحر) (اس جگہ دلالت کا ظنی ہونا تسلیم کیا ہے، اس کے باوجود وجوب ثابت ہے ۱۲ قادری) پاک ہے وہ جو ہمیشہ ہے اور کبھی نہیں بھولتا۔

ثم حاول المحقق صاحب البحر الرد علی المحقق حیث اطلق باختیار الشق الاول فقال مرادھم من ظنی الدلالۃ مشترکھا ولا شك انہ مشترك شرعی اطلق تارۃ وارید بہ نفی الحقیقۃ نحو لا صلاۃ لحائض الا بخمار ولا نکاح الا بشھود واطلق تارۃ مرادا بہ نفی الکمال نحو لا صلاۃ للعبد الآبق ولا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد[3] اھ

پھر محقق صاحب بحر نے شق اول اختیار کرکے محقق علی الاطلاق پر رد کرتے ہوئے کہا ظنی الدلالۃ سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ دونوں معنوں پر دلالت ہوتی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ شرعاً مشترک ہے، بعض اوقات اطلاق کیا جاتا ہے اور نفی حقیقت مراد ہوتی ہے جیسے اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں ہے اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں (ان حدیثوں میں سرے سے نماز اور نکاح کی نفی ہے ۱۲ ق) اور کبھی اس کا استعمال نفی کمال کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بھگوڑے غلام کی نماز نہیں ہے اور مسجد کے پڑوسی کی مسجد کے سوا نماز نہیں ہے۔

اقول المحقق لاینکر انہ

اقول: محقق ابن ہمام اس بات کا انکار

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱ [2] البحر الرائق ۱/۱۹ [3] ایضاً ۱/۲۱

یاتی لهذا وهذا کیف وقد نص بقیام احتمال نفی الکمال فی الموضعین من کلامه انما یقول ان الاصل نفی الاصل ونفی الکمال خلاف الظاهر ولا ینفیه ارادته حیث دعا الیه الدلیل ومجرد استعمال لفظ فی معنیین لا یجعله مشترکا فیهما متساوی الدلالة علیهما والا لارتفع المجاز من البین و العجب[1] من المحقق صاحب البحر نسی ههنا ان مذهب[2] الحنفیة والجمهور ان لا اجمال فی نحو لا صلاة الا بطهور انما ادعی الاشتراك القاضی ابوبکر الباقلانی من الشافعیة وقد تکفل برده علماؤنا فی کتبهم الزکیة۔

ثم قال المحقق صاحب البحر فتعین نفی الحقیقة فی الاولی بالاجماع وفی الثانی لانه مشهور تلقته الامة بالقبول فتجوز الزیادة بمثله علی النصوص المطلقة فکانت الشهادة شرطا اھ[1]

نہیں کرتے کہ یہ لفظ (لائے نفی جنس) کبھی ایک معنی کے لیے آتا ہے اور کبھی دوسرے معنی کے لیے، انھوں نے دونوں جگہوں پر اپنے کلام میں نفیِ کمال کے احتمال کے قائم ہونے کی تصریح کی ہے، وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل، نفیِ اصل ہے، اور کمال کی نفی خلاف ظاہر ہے، دلیل موجود ہو تو اس کے مراد لینے کی نفی نہیں کرتے، محض کسی لفظ کا دو معنوں میں استعمال ہونا اسے ان دونوں میں مشترک اور برابر دلالت کرنے والا نہیں بنا دیتا ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہو جائے گا۔ محقق صاحبِ بحر سے تعجب ہے کہ وہ اس جگہ بھول گئے کہ احناف اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ " نماز کامل طہارت کے بغیر نہیں ہوتی " ایسی حدیثوں میں اجمال نہیں ہے، صرف شافعیہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی نے اشتراک کا قول کیا تھا، ہمارے علماء نے اپنی مقدس کتابوں میں ان کے رد کا فریضہ ادا کیا ہے۔

پھر محقق صاحبِ بحر نے فرمایا: پہلی مثال (اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں) میں اجماع کی بنا پر نفی حقیقت متعین ہے اور دوسری مثال (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) میں نفی جنس اس لیے متعین ہے کہ یہ مشہور ہے اور امت نے اسے قبول کیا ہے، ایسی حدیثوں سے مطلق نصوص پر زیادتی کی جا سکتی ہے، لہذا شہادت نکاح کے لئے شرط ہے۔

---

[1] البحر الرائق ۱/ ۱۹

اقول اولا مبنی علی الاشتراك ونفی الحقیقة متعین بظهوره و ان اکتسب القطع بالاجماع۔

وثانیا ما ذکر فی الثانی ان حققت یکن حجة علیه فان تلقی الامة بالقبول بمعنی نفی الصحة غیر مسلم لخلاف امام دار الهجرة و من معه فلم یبق الا تلقی الحدیث بالقبول فیفید قطعیة الثبوت فقط فلوکان مشترك الدلالة تقاعد عن صلوح الزیادة به علی الکتاب من قبل الدلالة وان تکامل من جهة الثبوت۔

وثالثا اشتراط الشهادة للصحة لایقضی بنفی الحقیقة بدونها فان الحق کما حققت فیما علقت علی رد المحتار الفرق بین باطل النکاح وفاسده وقد قال فی الدر المختار یجب مهر المثل فی نکاح فاسد و هو الذی فقد شرطا من شرائط

اقول اولا: اس جگہ ہمیں تین باتیں کہنا ہیں:

(۱) یہ تقریر اشتراک پر مبنی ہے (جو کہ درست نہیں ہے ۱۲ ق) حقیقت کی نفی اپنے ظہور کی بنا پر ہے اگرچہ اجماع کی وجہ سے اسے قطعیت حاصل ہوگئی ہے۔

(۲) اگر تم نظرِ غائر سے دیکھو تو دوسری حدیث کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ ان کے خلاف جاتا ہے کیونکہ یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے کہ امت مسلمہ نے مان لیا ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح سرے سے صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں امام مالک امام دار الہجرۃ اور ان کے اصحاب کا اختلاف ہے تو صرف یہ باقی رہا ہے کہ حدیث امتِ مسلمہ کے نزدیک مقبول ہے، اس اعتبار سے محض اس کا ثبوت ہی قطعی ہوگا، اب اگر دونوں معنوں پر دلالۃ یکساں ہو تو یہ حدیث ثبوت کے لحاظ سے اگرچہ کامل ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے اس لائق نہیں رہے گی کہ اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکے۔

(۳) شہادت کا صحتِ نکاح کے لیے شرط ہونا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ شہادت نہ ہو تو نفس نکاح ہی نہیں ہوگا، ہم نے رد المحتار کے حاشیہ میں ثابت کیا ہے کہ نکاح باطل اور فاسد میں فرق ہے، درمختار میں ہے کہ نکاح فاسد میں مہرِ مثل واجب ہے۔ اور نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت کی شرطوں میں سے کوئی شرط

الصحة کشهود اھ[1] وبه صرح فی النهر بل قد نقل البحر مقرا ان کل نکاح اختلف العلماء فی جوازه کالنکاح بلا شهود فالدخول فیه موجب للعدة اما نکاح منکوحة الغیر فلم یقل احد بجوازه فلم ینعقد اصلا اھ[2]

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنیین کان الحدیث ظنیا وبه تثبت السنة ومنه حدیث التسمیة اھ[3]

اقول اولا[1] کفی بالظهور مرجحا

وثانیا[2] مبنی علی ما سبق الیه ذهنه رحمه الله تعالٰی من ان المحقق یدعی الوجوب بناء علی ادعاء قطعیة الدلالة وقد علمت انه ضد ما صرح المحقق۔

وثالثا[3] قوله به تثبت السنة ذهول عما حقق المحقق من ان الظنیة ولو فی جانبی الثبوت والاثبات لا یقعد الطلب الجازم عن افادة الایجاب کما قدمنا تحقیقه هذا ما مست الحاجة الیه لاحقاق والانتصار للمحقق علی الاطلاق

نہ پائی جائے مثلاً گواہ (درمختار) النہر الفائق میں بھی اسی کی تصریح کی ہے، بلکہ بحر میں تائید کرتے ہوئے نقل کیا کہ ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو جیسے گواہوں کے بغیر نکاح، اس میں مباشرت کی بنا پر عدت واجب ہوگی، لیکن غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنا، تو کسی نے بھی اس کے جائز ہونے کا قول نہیں کیا لہٰذا یہ بالکل منعقد نہیں ہے۔

پھر صاحبِ بحر نے فرمایا: جب دونوں معنوں میں سے کسی کا مرجح بھی موجود نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنّیت ثابت ہوگی اور حدیث تسمیہ اسی قبیلے سے ہے۔

اقول اولاً: اس پر بھی تین گزارشات پیش کرتا ہیں:

(۱) ظہور کا مرجح ہونا کافی ہے۔

(۲) یہ اس بات پر مبنی ہے جس کی طرف صاحبِ بحر کا ذہن چلا گیا ہے کہ محقق ابن ہمام اس بنا پر وجوب کا دعوٰی کرتے ہیں کہ وُہ دلالت کے قطعی ہونے کے دعویدار ہیں، حالانکہ آپ جان چکے ہیں کہ یہ محقق کی تصریح کے خلاف ہے۔

(۳) ان کا یہ کہنا کہ اسی سے سنّت ثابت ہوتی ہے یہ محقق ابنِ ہمام کی تحقیق کی طرف توجہ نہ دینے کا نتیجہ ہے، انہوں نے ثابت کیا ہے کہ طلبِ جازم وجوب کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں جانبوں میں ظنیت پائی جائے جیسے کہ ہم اس سے پہلے اس کی تحقیق پیش کر چکے ہیں، یہ وہ گفتگو ہے (کہ اظہارِ حق اور محقق علی الاطلاق کی تائید کے لیے اس کی حاجت تھی؛

---

[1] الدرالمختار، باب المہر ۱/۲۰۱ [2] بحرالرائق، باب العدۃ ۴/۱۴۴ [3] بحرالرائق، سنن الوضوء ۱/۱۹

ولنرجع الی ماکنا فیہ۔ اب ہم اصل گفتگو کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ثالثاً اگر اس بحث محقق پر لحاظ بھی ہو تو بسم اللہ واجب للوضوء ہوگی نہ کہ فی الوضوء اور ہمارا کلام افعالِ داخلہ فی الوضوء میں ہے کما علمت (جیسے تم نے جانا)

ھذا وان الکلام وان افضی الی قلیل تطویل فقد اتی بحمد اللہ بجزیل تحصیل والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحانہ وتعالی اعلم واذخرجت العجالۃ فی صورۃ الرسالۃ سمیتھا:

الجود الحلو فی ارکان الوضوء
ھ ۱ ۳ ۲ ۴

والحمد للہ رب العٰلمین۔

کلام اگرچہ کچھ طویل ہوگیا ہے لیکن بحمد اللہ تعالٰی بڑا فائدہ بخش ہے۔ سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے علم کے عطا فرمانے پر، اور اللہ تعالٰی رحمتیں اور سلامتی نازل فرمائے ہمارے آقا و مولی اور ان کی آل اور اصحاب پر، اللہ تعالٰی بڑے علم والا ہے۔ چونکہ عجلت میں لکھی جانے والی یہ تحریر ایک رسالے کی صورت اختیار کرگئی ہے اس لیے میں نے اس کا نام رکھا ہے:

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ
ھ ۴ ۳ ۲ ۱

(ارکانِ وضو کے بیان میں دلکش سخاوت)

والحمد للہ رب العٰلمین۔

مسئلہ ۲ ازبلگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان مارہرہ شریف ۸ جمادی الاولی ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ کی فضیلت قائم و دائم رہے ۱۲ ق) کہ مسواک کتنی طول میں ہونا چاہیے؟ سُنا ہے کہ اگر بالشت بھر سے زائد مسواک ہے تو وہ مرکبِ شیطان (شیطان کی سواری) ہے امید کہ اس کی سند لکھی جائے بینوا توجروا (بیان فرمائیے آپ کو اجر و ثواب دیا جائے گا ۱۲ ق)

الجواب

یہ قول امام عارف باللہ حکیم الامہ سیدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہ سے منقول ہے درمختار میں ہے:

لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[1] (ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے ۱۲ ق) حاشیۂ طحطاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے: یکون طول شبر مستعملہ لان

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضوء ۱/۲۱

الزائد یرکب علیہ الشیطان[1] (مسواک کی لمبائی استعمال کرنے والے کی بالشت کے برابر ہو، کیونکہ زائد پر شیطان سوار ہو جاتا ہے ۱۲ ق) شرح نقایہ علامہ قہستانی میں ہے: قال الحکیم الترمذی لا یزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[2] (حکیم ترمذی نے فرمایا: بالشت سے زیادہ نہ رکھی جائے ورنہ اس پر شیطان سوار ہو جاتا ہے)

اقول شک نہیں کہ ظاہر، حقیقت ہے جب تک کوئی صارف (ظاہر سے پھیرنے والا) نہ ہو ولا مانع منہا فالشیطان موجود ورکوبہ ممکن واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (حقیقت سے روکنے والا کوئی نہیں، کیونکہ شیطان موجود ہے اور اس کا سوار ہونا ممکن ہے، حقیقتِ حال کو اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے)

اگرچہ علامہ طحطاوی نے حاشیۂ درمیں فرمایا:

لعل المراد من ذلک انہ ینسیہ استعمالہ او یوسوس لہ اھ[3]

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ شیطان اسے مسواک کا استعمال بھلا دیتا ہے یا اسے وسوسہ میں ڈالتا ہے۔

اقول ظاہرہ انہ فہم رجوع ضمیر علیہ الی المستاک وانما ھو الی السواک کما یفصح عنہ ما نقل ھو نفسہ فی حاشیۃ المراقی واللہ تعالٰی اعلم۔

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ طحطاوی نے یہ سمجھا کہ علیہ کی ضمیر، مسواک کرنے والے کی طرف راجع ہے حالانکہ یہ ضمیر مسواک کی طرف راجع ہے، جیسے کہ حاشیۂ مراقی الفلاح میں خود ان کی نقل کی ہوئی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، سنن الوضوء ۱/۴۰ [2] جامع الرموز، سنن الوضوء ۱/۲۹

[3] طحطاوی علی الدرالمختار، سنن الوضوء ۱/۷۰

فتویٰ مسمّٰی بہ

[۲۴] تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ [۱۳]

(رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا۔ ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

۶ شعبان معظم ۱۳ھ

مسئلہ ۳

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہیے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

الحمد للہ الذی ثقل میزاننا بالوضوء وجعلنا غرا محجلین من اثار

تمام تعریفیں اس ذات اقدس کے لیے جس نے ہمارے ترازوؤں کو وضو کے پانی سے بھاری فرمایا۔ اور وضو

الوضوء والصلاۃ والسلام علی من کان منديل سعدہ احسن وانفس من کل حرير ماسحين بقبولہ عن وجوھنا وقلوبنا کل درن ودسخ للتنوير۔

کے آثار سے ہیں پنج کلیاں (روشن اعضاء وضو والا) بنایا، رحمتِ کاملہ اور سلامتی نازل ہو جن کی سعادت کا رومال، ہر ریشم سے زیادہ حسین اور نفیس ہے' اس حال میں کہ صلوٰۃ وسلام آپ کی بارگاہ میں مقبول ہو کر' ہمارے دلوں اور چہروں کو ہر میل کچیل سے پاک کردیں۔

اللہ تعالیٰ ثواب عطا فرمائے وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت نہ پونچھے۔ امرائے متکبرین کی طرح اس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کرلے قدرے نم باقی رہنے دے کہ حدیث میں آیا ہے:

ان الوضوء یوزن[1] (وضو کا پانی تولا جائے گا) یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلے میں رکھا جائیگا'

رواہ الترمذی عن ابن شہاب الزہری من اواسط التابعین وعلقہ عن سعید بن المسیب من اکابرھم وافضلھم (امام ترمذی نے یہ حدیث ابن شہاب زہری سے روایت کی وُہ اوسط درجہ کے تابعین میں سے ہیں، نیز امام ترمذی نے یہ حدیث تعلیقاً حضرت سعید بن مسیّب سے روایت کی اور وُہ اکابر اور افاضل تابعین میں سے ہیں)

اقول والمعلق عند نافی الاستناد کالموصول وقد وصلہ ابو بکر بن ابی شیبۃ انہ قال اکرہ المندیل بعد الوضوء وقال ھو یوزن[2] وما لا یقال بالرای فعلی الرفع محمول ما لم یکن صاحبہ اخذا عن الاسرائیلیات بل قد روی تمام فی فوائدہ وابن عساکر فی تاریخہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

ہمارے نزدیک معلّق (جس حدیث کی سند کی ابتدا سے راوی محذوف ہو ۱۲ ق) مستند ہونے میں متصل کی طرح ہے، ابوبکر بن ابی شیبہ نے اسے سند متصل سے روایت کیا کہ حضرت سعید بن مسیّب نے فرمایا: میں وضو کے بعد رومال کے استعمال کو ناپسند رکھتا ہوں اور یہ بھی فرمایا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اور جو بات قیاس سے نہ کہی جاسکے اسے حکماً حضور کا فرمان قرار دیا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے راوی اسرائیلیات سے لے کر روایت نہ کرتے ہوں بلکہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔

---

[1] جامع الترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/۹
[2] مصنف ابن ابی شیبہ، من کرہ المندیل ۱/۱۵۰

عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ فمسح بثوب نظیف فلا بأس به ومن لم یفعل فهو افضل لان الوضوء یوزن یوم القیٰمة مع سائر الاعمال۔[1]

نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو وضو کرکے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے تو کچھ حرج نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے، اس لیے کہ قیامت کے دن آبِ وضو بھی سب اعمال کے ساتھ تولا جائے گا۔

اقول وبه انتفی الاستدلال بوزنه علی کراهة مسحه کما قال الترمذی فی جامعه ان من کرهه انما کرهه من قبل انه قیل ان الوضوء یوزن[2] الخ فهذا الحدیث مع تصریحه بالوزن نص علی نفی الکراهة فان ذلك انما هو استحباب ومعلوم ان ترك المستحب لا یوجب کراهة التنزیه کما حققه فی البحر والشامی وغیرهما۔

اقول: اس حدیث کی بنا پر یہ استدلال ختم ہوجاتا کہ چونکہ وضو کا پانی تولا جائے گا لہذا اس کا پونچھنا مکروہ ہے، جیسے کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں کہا کہ جس نے اسے مکروہ قرار دیا اس نے اس لیے مکروہ جانا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اس حدیث میں باوجودیکہ وزن کی تصریح ہے، کراہت کی نفی بھی صراحۃً ہے، رومال کا ترک کرنا صرف مستحب ہے اور مستحب کی خلاف ورزی مکروہ تنزیہی نہیں ہے جیسے کہ البحر الرائق اور شامی وغیرہ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے۔

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا۔ جامع ترمذی میں ام المومنین صدیقہ بنت الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم خرقة ینشف بها بعد الوضوء[3] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اُس سے اعضائے منور صاف فرماتے۔ **قلت** ونحوه للدارقطنی فی الافراد عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنه (اقول: اسی طرح امام دارقطنی نے یہ حدیث افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے م) نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه[4] میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل

---

[1] بحوالہ کنز العمال، آداب متفرقہ من الاکمال ۹/ ۳۰۷

[2][3][4] جامع للترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/ ۹

سے روئے مبارک صاف کرتے۔ سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ فقلب جبۃ صوف کانت علیہ فمسح بہا وجہہ[1] رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو فرماکر اُونی کرتا کہ زیبِ بدنِ اقدس تھا اُلٹ کر اُس سے چہرۂ انور پونچھا۔

اقول: یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعددِ طرق سے اس کا انجبار (ضعف دُور) ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیثِ ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجۂ اولٰے علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قولی بھی موجود امام ابو المحاسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں:

اخبرنا محمد بن اسمٰعیل انا ابو اسحٰق الارموی اخبرتنا کریمۃ القرشیۃ انا ابو علی بن المحبوبی انا ابو القاسم المصیصی انا ابو عبد الرحمٰن بن عثمٰن انا ابرٰھیم بن محمد بن احمد بن ابی ثابت ثنا احمد بن بکیر ثنا یعلی ثنا سفین عن لیث عن زریق عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاباس بالمندیل بعد الوضوء۔[2]

یعنی انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

"وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں"۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کرکے فرماتے ہیں: ھذا الاسناد لاباس بہ (اس سند میں کوئی حرج نہیں)

حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی لایصح عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ انتھی لاینفی وجود الحسن

امام ترمذی نے فرمایا اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز سندِ صحیح سے ثابت نہیں، ان کے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث حسن یا اس کے

---

[1] سنن ابن ماجہ، باب المندیل بعد الوضوء ۱ / ۳۷

[2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸

ونحوہ والمطلوب لایتوقف ثبوتہ علی الصحیح بل یثبت بہ کما یثبت بالحسن ایضاً۔[1]

قریب بھی کوئی حدیث موجود نہیں ہے، اور مقصد کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں ہے، بلکہ حدیث صحیح کی طرح حسن سے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

لاجرم محرر المذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن ابرھیم فی الرجل یتوضأ فیمسح وجھہ بالثوب قال لاباس بہ ثم قال ارأیت لو اغتسل فی لیلۃ باردۃ ایقوم حتی یجف قال محمد وبہ ناخذ ولا نری بذلک باساً وھو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[2]

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا ہوا کہ آدمی وضو کر کے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا: کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھو تو اگر ٹھنڈی رات میں نہائے تو کیا یُوں ہی کھڑا رہے! یہاں تک کہ بدن خشک ہوجائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے۔

ف۱ اور یہیں سے ظاہر ہُوا کہ وضو وغسل دونوں کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے بلکہ بسا اوقات غسل میں کپڑے سے بدن، خصوصاً سر پونچھنے کی حاجت بہ نسبت وضو کے زائد ہوتی ہے اور اگر تجربہ صحیحہ یا خبر طبیب حاذق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضررِ شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کرلینا واجب ہوجائے گا اگرچہ وضو میں اگرچہ بنہایت مبالغہ کہ نم کا نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

ھذا کلہ اذا لم تکن حاجۃ الی التنشیف فان کان فالظاھر انہ لاینبغی ان یختلف فی جوازہ من غیر کراھۃ بل فی استحبابہ اووجوبہ بحسب تلک الحاجۃ۔[3]

یہ سب اس وقت ہے جب پونچھنے کی حاجت نہ ہو، اور اگر حاجت ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے بغیر کراہت کے جائز ہونے بلکہ حاجت کے مطابق مستحب یا واجب ہونے میں اختلاف مناسب نہیں ہے۔

اور صحیحین کی حدیث میں جو اُم المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انھا اتت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردھا وجعل ینفض الماء بیدہ۔[4]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہائے یہ کپڑا جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں۔ حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی

---

[1] حلیہ [2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸ [3] حلیہ
[4] جامع للبخاری، باب من توضأ فی الجنابۃ ثم غسل سائر جسدہ ۱/ ۴۱

جھاڑا — اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لانہا واقعۃ عین لا عموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے! اس میں عموم نہیں ہے۔م) ممکن ہے کہ وہ کپڑا میلا تھا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م) امام نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔

اقول: وفیہ بُعد ان تکون ام المؤمنین اختارت لہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مثل ھذا مع علمھا بکمال نزاھتہ ونظافتہ ولطافتہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ان یقال ظنت الحاجۃ لبرد ونحوہ ولم تجد الا ما اتت بہ۔

اقول: یہ وجہ بعید ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے نبی اکرم کے مزاج شریف کے کمال نظافت، لطافت اور پاکیزگی جانتے ہُوئے میلا رومال پیش کر دیا ہو، ہاں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سردی وغیرہ کی وجہ سے انہوں نے گمان کیا ہو کہ حضور کو رومال کی حاجت ہے اور انہیں صرف میلا رومال ملا وہی لاکر پیش کر دیا۔

ممکن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لیے نہ لیا۔ ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا)

اقول: ولا یرد علیہ انہ لایظھر الفرق بین النشف بالثوب والنفض بالید فی الاستعجال لان لفظ البخاری فناولتہ ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ[1] اھ فلعلہ لاجل الاستعجال لم یقم لیتنشف بالثوب ولم یرد استصحابہ بخلاف النفض بالید فکان یحصل ماشیا کما فعل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اقول: اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جلدی میں ہونے کی صورت میں کپڑے سے جسم خشک کرنے اور ہاتھ سے پُونچھنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ امام بخاری کی روایت میں ہے کہ ام المومنین نے آپ کو کپڑا پیش کیا تو آپ نے نہیں لیا اور ہاتھ سے پُونچھتے ہوئے تشریف لے گئے (بخاری) ممکن ہے جلدی کی بنا پر کپڑے سے جسم خشک کرنے کے لیے کھڑے نہیں ہوئے اور کپڑا ساتھ لے جانے کا ارادہ بھی نہیں تھا، برخلاف ہاتھ سے پانی پونچھنے کے کہ وُہ تو چلتے چلتے بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کہ آپ نے کیا۔م

ممکن ہے کہ اپنے رب عزوجل کے حضور تواضع کے لیے ایسا کیا ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م)

اقول: یعنی رومالوں سے بدن صاف کرنا اربابِ تنعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقہ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً طریقۂ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے وقت گرم تھا اُس وقت بقائے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقات (ملّا علی قاری نے مرقات میں یہ جواب دیا۔م)

---

[1] جامع للبخاری باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ ۱/۴۱

بلکہ ام المومنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہرا اسی طرف ناظر کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی خاص وجہ سے قبول نہ فرمایا
قالہ ابن التین نقلہ فی ارشاد الساری ولفظہ ما اتی بالمندیل الا انہ کان یتنشف بہ
وردہ لنحو وسخ کان فیہ[1] اھ (ابن التین نے یہ مطلب بیان کیا کہ اسے ارشاد الساری میں نقل کیا'
ان کی عبارت یہ ہے رومال اسی لیے لایا گیا تھا کہ آپ اس کے ساتھ جسم خشک کیا کرتے تھے اور مثلاً میلا ہونے
کی وجہ سے واپس کردیا)

اقول: ویتوقف علی اثبات ان ھذا لم یکن اول غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عندھا وانی لہ ذلک۔

اقول: یہ توجیہ اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ حضرت میمونہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ پہلا غسل نہ تھا (کیونکہ رومال استعمال کرنے کی
عادت تب معلوم ہوگی جب اس سے پہلے کئی مرتبہ غسل کیا ہو۔م) اور وہ یہ کیسے ثابت کریں گے؟
بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک احیاناً دلیل کراہت نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تتمۂ دلیل سنیت ہوتا ہے
اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابرہیم نخعی استاذ الاستاذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہما نے افادہ
فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے کہ وہ باب ترفہ و
تنعم (خوشحالی اور دولت مندی کی علامت۔م) سے ہے۔ سنن ابو داؤد میں حدیث میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا
کے آخر میں ہے:

فذکرت ذلک لابرھیم فقال کانوا لایرون بالمندیل باسا ولکن کانوا یکرھون العادۃ[2] ولفظ الطبری قال الاعمش فذکرت ذلک لابرھیم فقال انما کانوا یکرھون المندیل بعد الوضوء مخافۃ العادۃ[3]۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی سے کیا تو انہوں نے فرمایا: سلف صالحین رومال کے استعمال میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے تھے، لیکن اس کی عادت کو مکروہ جانتے تھے۔ طبری کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: اعمش کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی سے کیا تو انہوں نے کہا کہ سلف، وضو کے بعد
رومال کو صرف اس لیے مکروہ جانتے تھے کہ کہیں عادت نہ پڑجائے۔

---

[1] ارشاد الساری، باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱
[2] سنن ابی داؤد، باب الغسل من الجنابۃ ۱/۳۳
[3] مرقات شرح مشکوٰۃ، مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/۳۳

پھر نفسِ حدیث میں دلیلِ جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا ویسا ہاتھ ،

ذکرہ الامام النووی فی شرح المہذب واوردہ فی شرح مسلم عن بعض العلماء مقرا علیہ لکن نقل العلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوٰۃ عن بعض علمائنا ان معنی قولہا رضی اللہ تعالٰی عنہا فانطلق فھو ینفض یدیہ یحرکہما ھو عادۃ من لہ رجولیۃ عہ قال وقیل ینفضہما لازالۃ الماء المستعمل وھو منہی عنہ فی الوضوء والغسل لما فیہ من اماطۃ اثر العبادۃ مع ان الماء ما دام علی العضو لایسمی مستعملا فالاول اولی اھ[1]

امام نووی نے شرح مہذب میں اس کا ذکر کیا اور شرح مسلم میں تائید کرتے ہُوئے بعض علماء سے نقل کیا، لیکن ملا علی قاری نے مرقات شرح مشکوٰۃ میں ہمارے بعض علماء سے نقل کیا کہ حضرت میمونہ کے ارشاد فانطلق وھو ینفض یدیہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے تشریف لے گئے جیسے جواں مردوں کا طریقہ ہوتا ہے۔ ملا علی قاری نے فرمایا: بعض علماء نے کہا کہ مستعمل پانی کو پُونچھتے ہوئے چلے گئے، حالانکہ یہ وضو اور غسل میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں عبادت کے اثر کو زائل کرنا ہے۔ علاوہ ازیں پانی جب تک عضو پر رہے گا اسے مستعمل نہیں کہا جائے گا، لہذا پہلا مطلب زیادہ بہتر ہے (مرقاۃ)

ثم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جواز النفض والاولٰی ترکہ لقولہ علیہ الصلاۃ والسلام اذا توضأتم فلا تنفضوا ایدیکم ومنہم من حمل النفض علی تحریک الیدین فی المشی وھو تأویل بعید اھ۔ ثم قال اعنی القاری قلت وان کان التاویل بعیدا فالحمل علیہ جمعا بین الحدیثین اولی من الحمل علی ترک الاولی اھ[2]

پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا کہ حدیث کے فوائد میں سے یہ ہے کہ پانی کا پُونچھنا جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ اسے ترک کیا جائے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھوں کو نہ پُونچھو۔ بعض محدثین نے (حضرت میمونہ کی حدیث میں) نفض کو چلتے ہوئے ہاتھوں کے ہلانے پر محمول کیا اور یہ بعید تاویل ہے (قاضی عیاض) اس کے بعد ملا علی قاری نے فرمایا: میں کہتا ہُوں کہ یہ تاویل اگرچہ بعید ہے لیکن دو حدیثوں میں تطبیق دینے کے لیے اس پر محمول کرنا، ترکِ اولٰی پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

اقول اولا قد اعترفتم ببعد التاویل وھو کذلک ولم یثبت فی النہی عن

اقول: (۱) آپ نے اعتراف کیا ہے کہ تاویل بعید ہے اور واقعی بعید ہے، ہاتھ پونچھنے

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/ ۳۳
[2] ایضاً

عہ اقول الاولی ان یقول کتعبیر غیرہ کما ھو عادۃ الاقویاء (م)

بہتر یہ تھا کہ وہ یُوں کہتے جیسے ان کے غیر نے تعبیر کیا یعنی جیسے بہادروں کی عادۃ ہے۔ (ت)

النفض حديث صحيح قال الامام النووی فی المنهاج تحت الحديث المذکور فيه دليل علی ان نفض اليد بعد الوضوء والغسل لاباس به وقد اختلف اصحابنا فيه علی اوجه اشهرها ان المستحب ترکه ولا يقال انه مکروه الثانی انه مکروه الثالث انه مباح يستوی فعله وترکه وهذا هو الاظهر المختار فقد جاء هذا الحديث الصحيح فی الاباحة ولم يثبت فی النهی شیء اصلا اهـ[1] والحديث المذکور رواه ابو يعلی فی مسنده وابن عدی فی الکامل من طريق البختری بن عبيد عن ابيه عن ابی هريرة رضی الله تعالی عنه عن النبی صلی الله تعالی عليه وسلم اشربوا اعينکم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ايديکم فانها مراوح الشيطان[2] ونحوه عند الديلمی فی مسند الفردوس واخرجه ايضا ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل والبختری ضعيف متروک کما فی التقريب وقال المناوی فی شرحه الکبير للجامع الصغير المسمی بفيض القدير ان البختری ضعفه ابو حاتم وترکه غيره وقال ابن عدی روی عن ابيه قدر عشرين حديثا عامتها مناکير هذا منها ومن ثم قال العراقی سنده ضعيف وقال النووی کابن الصلاح

کی ممانعت میں کوئی حدیث نہیں، امام نووی نے منہاج میں حدیث مذکور (ام المومنین میمونہ کی حدیث) کی شرح میں فرمایا: اس میں دلیل ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ پونچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اس میں اختلاف ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کا ترک کرنا مستحب ہے لیکن اسے مکروہ نہیں کہا جائیگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مباح ہے، اس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہے، یہی قول اظہر اور مختار ہے، یہ حدیث صحیح مباح ہونے کے بارے میں آئی ہے اور نہی میں بالکل کوئی حدیث ثابت نہیں ہے (منہاج) حدیث مذکور (ممانعت کے بارے میں) کو ابو یعلی نے اپنی مسند میں، ابن عدی نے الکامل میں بختری بن عبید سے انھوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی کرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: وضو کرتے ہوئے کچھ پانی اپنی آنکھوں کو پلاؤ اور اپنے ہاتھوں کو نہ پونچھو کہ یہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی طرح اس حدیث کو امام دیلمی نے مسند الفردوس میں روایت کیا، ابن حبان نے اسے الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے العلل میں روایت کیا، بختری جیسے کہ تقریب میں ہے ضعیف اور متروک ہے۔ امام مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں فرمایا کہ ابو حاتم نے بختری کو ضعیف قرار دیا اور دیگر محدثین نے اسے ترک کیا، ابن عدی نے کہا کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کیں جن میں سے اکثر منکر ہیں، یہ

---

[1] شرح المسلم للنووی، غسل الجنابة ١/١٤٧ [2] کنز العمال، محظورات الوضوء ٩/٣٢٦

لم نجد له اصلا اه[1]

حدیث بھی ان ہی میں سے ہے، اسی لیے عراقی نے کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے، ابنِ صلاح کی طرح امام نووی نے کہا کہ ہمیں اس کی اصل بالکل نہیں ملی۔

قلت وبعض اصحابنا وان عدوا عدم النفض من اداب الوضوء كما في الدر وغيره فلا غرو فان امثال الحديث في امثال المقام تقوم بافادة الادبية اما ان ينتهض معارضا لحديث صحيح فكلا وثانيا ترك الاولى لافادة الجواز واقع عنه صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث تجاوز حد الاحصاء و ذلك هو الاولى منه صلى الله تعالى عليه و اٰله وسلم. لكونه من مشارع تبليغ الشرائع والبيان بالفعل اقوى كما شهد به حديث ام سلمة رضي الله تعالى عنها في واقعة الحديبية وثالثا لفظ الحديث عند مسلم والنسائي في طريق اخرى عن مخرج الحديث الاعمش اعني بطريق عبد الله بن ادريس عن الاعمش عن سالم هو ابن ابي الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة رضي الله تعالى عنهم ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اتى بمنديل فلم يمسه وجعل يقول بالماء هكذا يعني ينفضه اه[2] ولفظ ابي داود بطريق عبد الله بن داود عن الاعمش فناولته المنديل فلم ياخذه وجعل ينفض الماء عن جسده[3] فهذه نصوص مفسرة لا تدع لتاويل ذلك البعض

اقول: ہمارے بعض اصحاب نے اگرچہ نہ پونچھنے کو آدابِ وضو میں شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے، تو اس پر تعجب نہیں ہے کیونکہ ایسی حدیث ایسے مقام میں ادب ہونے کا فائدہ تو دیتی ہے، لیکن حدیث صحیح کے معارض ہرگز نہیں ہو سکتی۔

(۲) نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لیے بے شمار مرتبہ اولیٰ کو ترک کیا ہے اور یہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اولیٰ ہے کیونکہ یہ احکامِ شرعیہ کی تبلیغ کا ایک طریقہ ہے اور فعل کے ساتھ بیان زیادہ قوی ہے جیسے واقعہ حدیبیہ میں حضرت ام سلمہ کی حدیث اس پر شاہد ہے (انھوں نے عرض کیا کہ آپ صحابہ کرام کو حکم دینے کی بجائے عملاً قربانی کر دیں)۔

(۳) حدیث کے راوی امام اعمش سے امام مسلم اور نسائی نے ایک اور سند سے یہ حدیث روایت کی، یعنی عبد اللہ بن ادریس نے اعمش سے انھوں نے سالم سے کہ وہ ابن ابی الجعد ہیں، انھوں نے کریب سے انھوں نے ابن عباس سے، انھوں نے ام المومنین میمونہ سے رضی اللہ تعالیٰ عنہم کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رومال پیش کیا گیا تو آپ نے اسے نہیں چھوا اور پانی کو اس طرح کرنے لگے یعنی نچوڑنے لگے (مسلم اور نسائی) امام ابو داود عبد اللہ بن داود سے وہ اعمش سے روایت کرتے ہیں

---

[1] فیض القدیر شرح جامع صغیر ۱/۵۲۳ [2] صحیح للمسلم، صفة غسل الجنابة ۱/۱۴۷ [3] سنن ابی داود، الغسل من الجنابة ۱/۳۲

مساغا ولا مجالا فضلا عن ان یکون هو الاولی وانا اتعجب من القاضی لامام کیف یقتصر علی تبعیدہ وکذا الشیخ المحقق حیث نقل ھذا التاویل فی لمعات التنقیح شرح مشکوۃ المصابیح عن بعض الشروح واقرہ وقال فی اشعۃ اللمعات این معنی بعید است ازمقام[1] اھ لم لا یقولون باطل مالہ من مساغ ھذا۔

کہ میں نے آپ کو رومال پیش کیا تو آپ نے اسے نہیں پکڑا اور اپنے جسم سے پانی پونچھنے لگے۔ یہ تفسیر کرنے والی نصوص ہیں جو اُن بعض کی تاویل کے لیے کوئی جواز اور گنجائش نہیں رہنے دیتیں، چہ جائیکہ اس تاویل کو اولیٰ کہا جائے، مجھے امام قاضی عیاض پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس تاویل کے بعید قرار دینے پر ہی کیسے اکتفا کیا۔ اسی طرح شیخ محقق پر تعجب ہے کہ انہوں نے مشکوۃ المصابیح کی شرح لمعات التنقیح میں بعض شروح سے یہ تاویل نقل کی اور اسے برقرار رکھا، اور اشعۃ اللمعات میں فرمایا: یہ تاویل اس مقام سے بعید ہے (اشعہ) یُوں کیوں نہیں کہتے کہ یہ تاویل باطل ہے اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

ثم ان من الناس من یقول بکراھۃ المندیل بعد الوضوء دون الغسل قال فی الحلیۃ[2] روی عن ابن عباس اھ **قلت** رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما انہ کرہ ان یمسح بالمندیل من الوضوء ولم یکرھہ اذا اغتسل من الجنابۃ[3] اھ وحاول الامام ابن امیر الحاج فی الحلیۃ توجیھہ بان کراھتہ فی الوضوء لما ذکرنا عن الزھری قال ولم ینقل فی الغسل انہ یوزن[4] اھ **اقول** تقاعد کونہ یوزن عن ایراث کراھۃ المسح قد قدمناہ وان سلم فالنقل فی الوضوء نقل فی الغسل بالقیاس الجلی بل بدلالۃ النص فان الغسل حسنۃ کالوضوء فان کان یوزن

پھر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وضو کے بعد رومال کا استعمال مکروہ ہے غسل کے بعد نہیں، حلیہ میں ہے کہ یہ قول ابن عباس سے مروی ہے (حلیہ) اقول، عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا کہ انہوں نے وضو کے بعد رومال سے جسم خشک کرنے کو مکروہ قرار دیا، غسلِ جنابت کے بعد اس کے استعمال کو مکروہ نہیں کیا، امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو میں رومال کے مکروہ ہونے کی وجہ وُہ ہے جو ہم نے زہری کے حوالے سے بیان کی اور غسل میں یہ منقول نہیں کہ تری تولی جائے گی۔ اقول: اس کا تولا جانا، مسح کی کراہت کا فائدہ دینے سے قاصر ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو وضو میں نقل، واضح قیاس بلکہ دلالۃ النص کی بنا پر غسل میں نقل ہے، کیوں کہ

---

[1] اشعۃ اللمعات، باب الغسل ۱/۲۳۲ [2] حلیہ
[3] المصنف لعبد الرزاق باب المسح بالمندیل ۱/۱۸۲ [4] حلیہ

ماء الوضوء فکذا ماؤہ بل ھو اولی لانہا طہارۃ کبری وماؤہ اکثر واوفی وانما الامر عندی واللہ تعالٰی اعلم ان حبر الامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ رأی فی منعہ فی الغسل حرجا کما اسلفنا۔

غسل، وضو کی طرح نیکی ہے، پس اگر وضو کا پانی تولا جاتا ہو تو غسل کا پانی بھی تولا جائے گا، بلکہ وہ اس کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ بڑی طہارت ہے، اور اس کا پانی بھی زیادہ ہوتا ہے، میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ حبر الامت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے دیکھا کہ غسل میں رومال سے منع کرنے میں حرج ہے، جیسے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم

بالجملہ تحقیق مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلاً نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پونچھے بھی تو حتی الوسع کچھ نم باقی رکھنا افضل ہے۔ فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

لاباس للمتوضیٔ والمغتسل ان یتمسح بالمندیل روی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ کان یفعل ذلک ومنہم من کرہ ذلک ومنہم من کرہ للمتوضی دون المغتسل والصحیح ماقلنا[1] الا انہ ینبغی ان لایبالغ ولا یستقصی فیبقی اثر الوضوء علی اعضائہ۔

وضو اور غسل کرنے والے کے لیے رومال کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ رومال استعمال کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اسے مکروہ کہا، بعض نے غسل کرنے والے کے لیے نہیں، وضو کرنے والے کے لیے مکروہ قرار دیا، صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا کہ مبالغہ اور احاطہ نہیں کرنا چاہیے تاکہ اعضاء پر وضو کا اثر باقی رہے۔ م

حلیہ میں ہے:

وکذا وقع ذکر التنشیف بلفظ لاباس فی خزانۃ الاکمل وغیرہ وعزاہ فی الخلاصۃ الی الاصل بھذا اللفظ ایضاً اھ[2]

خزانۃ الاکمل وغیرہ میں تولیہ استعمال کرنے کا ذکر لا بأس (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ ہے خلاصہ میں اصل کا حوالہ دیتے ہوئے یہی لفظ نقل کئے ہیں۔ م

یہاں[1] سے ظاہر ہُوا کہ وُہ جو درمختار میں واقع ہُوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضاء پونچھنا مستحب ہے، حیث قال من الاداب التمسح بمندیل وعدم نفض یدہ اھ[3] (درمختار میں فرمایا: آداب میں سے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان

[2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/۹۷

[3] الدرالمختار، آداب الوضوء ۱/۲۴

رومال کے ساتھ خشک کرنا اور ہاتھ کا نہ پونچھنا ہے م) اور منیہ میں کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال ویستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل[1] اھ (صاحبِ منیہ نے فرمایا: غسل کے بعد رومال کے ساتھ جسم کا خشک کرنا مستحب ہے م) دونوں سہو قلم ہیں لا اعلم لھما سلفا فی ذلک فی المذھب فان الخلاف کما علمت فی الکراھۃ فضلا عن الاستحباب (مجھے مذہب میں ان دونوں کا پیش رو نہیں ملتا، کیونکہ جیسے کہ آپ جان چکے ہیں، استحباب چھوڑ، کراہت میں اختلاف ہے م) ولہذا ردالمحتار میں قولِ دُرر پر فرمایا:

ذکرہ صاحب المنیۃ فی الغسل و قال فی الحلیۃ ولم ار من ذکرہ غیرہ وانما وقع الخلاف فی الکراھۃ الخ[2] فاشار الی ان نقلہ الی الوضوء، تفرد علی تفرد۔

صاحبِ منیہ نے غسل میں اس کا ذکر کیا ہے اور حلیہ میں فرمایا: ان کے علاوہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہو، ہاں کراہت میں اختلاف ہے (اھ) اس میں اشارہ ہے صاحبِ درمختار کا اس مسئلے کو وضو میں نقل کرنا دوہرا تفرد ہے۔ م

ہاں علامہ طحطاوی نے قولِ دُرر کو بعد استنجا آب استنجا رومال سے پونچھنے پر حمل کیا اور وہ محملِ حسن ہے متعدد کتب میں اُس کا استحباب مصرح ہے۔

قال ط قولہ والتمسح ای مسح موضع الاستنجاء بخرقۃ کذا فی فتح القدیر[3] اھ

علامہ طحطاوی نے فرمایا: والتمسح یعنی استنجا کی جگہ کو کپڑے کے ٹکڑے سے پونچھنا، اسی طرح فتح القدیر میں ہے۔

منیہ کے آداب الوضوء میں ہے:

وان یمسح موضع الاستنجاء بالخرقۃ بعد الغسل قبل ان یقوم وان لم یکن معہ خرقۃ یجففہ بیدہ[4]۔

غسل کے بعد کھڑا ہونے سے پہلے استنجا کی جگہ کو کپڑے سے خشک کرے اور اگر اس کے پاس کپڑا نہ ہو تو ہاتھ کے ساتھ خشک کرے۔

حلیہ میں ہے:

یعنی الیسری مرۃ بعد اخری حتی

یعنی یکے بعد دیگرے بائیں ہاتھ سے خشک کرے،

---

[1] منیۃ المصلی، آداب الغسل ص ۴۰
[2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/ ۹۴
[3] طحطاوی علی الدرالمختار، آداب الوضوء ۱/ ۷۶
[4] منیۃ المصلی، آداب الوضوء ص ۲۷

لایبقی البلل علی ذلک المحل ومنھم من فسر الاستنقاء بھذا۔[1]

یہاں تک کہ اس جگہ تری باقی نہ رہے، بعض حضرات نے استنقاء کی یہی تعریف کی ہے۔

غنیہ میں ہے:

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ الخ[2]

تاکہ استعمال کئے گئے پانی کا اثر بالکل زائل ہوجائے۔

ثم قال ط فی الھندیۃ ولایمسح سائر اعضائہ بالخرقۃ التی یمسح بھا موضع الاستنجاء فلاینافی انہ یمسح بغیرھا اھ[3] ونحوہ فی ردالمحتار۔

پھر علامہ طحطاوی نے فرمایا: فتاوی عالمگیری میں ہے جس کپڑے کے ساتھ استنجاء کی جگہ کو خشک کرے اُس کے ساتھ باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔ یہ اس بات کے منافی نہیں کہ باقی اعضاء کو دوسرے کپڑے سے صاف کرے۔ اسی طرح ردالمحتار میں ہے۔ م

اقول: نعم وکرامۃ ولکن لایقتضی ایضا استجاب مسح غیرہ بغیرھا کما لایخفی فلا یفید کلام الشارح رحمہ اللہ تعالٰی۔

اقول: ہاں دیگر اعضاء کی عزت یہی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ دوسری جگہ کو دوسرے کپڑے سے خشک کرنا مستحب ہو، جیسے کہ مخفی نہیں، لہٰذا یہ عبارت، کلامِ شارح (صاحبِ دُرِ مختار) کے لیے مفید نہیں ہے۔

تنبیہ: علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامنِ آنچل سے بدن نہ پُونچھنا چاہیے، اور اسے بعض سلف سے نقل کرتے ہیں اور ردالمحتار میں فرمایا:

دامن سے ہاتھ منہ پُونچھنا بھول پیدا کرتا ہے۔

لمعات باب الغسل میں ہے:

الاولی ان لاینشف بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوھما وحکی ذلک عن بعض السلف۔[4]

بہتر یہ ہے کہ اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے وغیرہ سے جسم خشک نہ کرے، یہ بعض سلف سے منقول ہے۔

ارشاد الساری باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ میں ہے:

قال فی الذخائر واذا انتشف فالاولی ان لایکون بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوھما۔[5]

الذخائر میں ہے کہ جب جسم خشک کرے تو بہتر یہ ہے اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے اور ایسی ہی کسی چیز سے نہ ہو۔

---

[1] حلیہ [2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، آداب الوضوء ص ۳۱

[3] طحطاوی علی الدر المختار، مستحبات الوضوء (بیروت) ۱/۷۶ [4] لمعات التنقیح، باب الغسل ۲/۱۰۹

[5] ارشاد الساری شرح بخاری، باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱

ردالمحتار میں قبیل تیمم ہے:

زاد بعضھم مما یورث النسیان اشیاء منھا مسح وجھہ او یدیہ بذیلہ ولسیدی عبدالغنی فیھا رسالۃ۔[1]

بعض فقہاء نے کچھ مزید چیزوں کا ذکر کیا ہے جونسیان کا سبب بنتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اپنے دامن سے چہرے یا ہاتھوں کو خشک کیا جائے، علامہ عبدالغنی کا اس بارے میں ایک رسالہ ہے۔م

اقول: یہ اہلِ تجربہ کی ارشادی باتیں ہیں کوئی شرعی ممانعت نہیں جامع ترمذی وسنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے گوشۂ جامہ مبارک سے چہرۂ اقدس کا پانی صاف فرمایا۔

وذکر فی اشعۃ اللمعات[عہ] فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ یحتمل ان یراد بالثوب الخرقۃ والمندیل۔[2]

اشعۃ اللمعات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح میں فرمایا: ہوسکتا ہے کہ ثوب سے مراد کپڑے کا ٹکڑا اور رومال ہو۔م

اقول: مع کونہ خلاف الظاھر لایحتملہ حدیث سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

باوجودیکہ یہ احتمال خلافِ ظاہر ہے حضرت سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث اس کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔

ہاں ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے مقتضی کہ اس سے احتراز اولٰی ہے۔

بل فی البنایۃ شرح الھدایۃ للامام العینی عن شرح الجامع الصغیر للامام الاجل فخر الاسلام ان الخرقۃ التی یمسح بھا الوضوء بدعۃ محدثۃ یجب ان تکرہ لانھا لم تکن فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا احد من الصحابۃ والتابعین قبل ذلک وانما کانوا یتمسحون باطراف اردیتھم[3] اھ فھذا النص فی المقصود۔

بلکہ علامہ عینی نے امام اجل فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر سے نقل کرتے ہوئے بنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا: وُہ کپڑا جس کے ساتھ وضو کا پانی پونچھا جاتا ہے نوپیدا بدعت ہے اسے مکروہ قرار دینا واجب ہے، کیونکہ یہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد میں تھا اور نہ ہی صحابہ اور تابعین نے ایسا کیا وُہ اپنی چادروں کے کناروں سے جسم خشک کرلیتے تھے (اھ) تو یہ مقصود میں نص ہے۔

---

[1] ردالمحتار، قبیل باب التیمم ۱/۱۶۵

[2] اشعۃ اللمعات، باب سنن الوضوء ۱/۲۲۷

[3] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/۲۲۱

[عہ] اشعۃ اللمعات فارسی زبان میں ہے اعلیحضرت نے معاذ ابن جبل کی حدیث کا مفہوم عربی زبان میں لکھا ہے (نذیر احمد سعیدی)

ثم ما ذکر قدس سرہ من الکراھۃ فمحلہ اذا کان بثیاب فاخرۃ کما تعودہ المتجبرون قال الامام العینی بعد نقلہ وقال الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر کان الفقیہ ابو جعفر یقول انما یکرہ ذلك اذا کان شیئا نفیسا لان فی ذلك فخرا وتکبرا واما اذا لم تکن الخرقۃ نفیسۃ فلا باس بہ لانہ لا یکون فیہ کبر وقول المصنف (ای صاحب الھدایۃ) ھو الصحیح ای ھذا القول (المذکور عن الفقیھین ابی اللیث وابی جعفر) ھو الصحیح وکذا قال فی جامع قاضی خان والمحبوبی وذلك لان المسلمین قد استعملوا فی عامۃ البلدان منادیل فی الوضوء کیف وقد روی الترمذی فی جامعہ[۱] الخ ذکرھنا حدیث ام المؤمنین المقدام رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

پھر علامہ عینی قدس سرہ نے جس کراہت کا ذکر کیا ہے یہ اس جگہ ہے کہ قیمتی کپڑوں سے ہو جیسے ٹھاٹھ باٹھ والے امراء کی عادت ہوتی ہے۔ امام عینی نے یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا: فقیہ ابو اللیث نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ فقیہ ابو جعفر فرمایا کرتے تھے کہ یہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ وہ کپڑا نفیس شے ہو کیونکہ اس میں فخر اور تکبر ہے، لیکن اگر کپڑے کا وہ ٹکڑا قیمتی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس کے استعمال میں تکبر نہیں ہوگا۔ اور مصنف (صاحب ہدایہ) کا قول صحیح ہے، یعنی یہی قول (جو فقیہ ابو اللیث اور ابو جعفر سے منقول ہوا) صحیح ہے، اسی طرح جامع قاضی خاں اور محبوبی میں فرمایا: اور یہ اس لیے کہ اکثر شہروں میں مسلمانوں نے وضو کے لیے رومال استعمال کئے ہیں، کیسے جائز نہیں ہوں گے جب کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں حدیث روایت کی (الخ) وہ حدیث بیان کی جو ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی روایت سے اس سے پہلے بیان ہوچکی۔

قلت اما ما وقع فی القنیۃ من عدم جواز المسح بثیابہ والعمامۃ ففی مسح الید بعد الاکل فانہ رمز اولا عس للامام علاء الدین السغدی وذکر انہ یجوز مسح الید علی الکاغذ ثم ذکر رامزا ط للمحیط یکرہ استعمال

اقول، وہ جو قنیہ میں واقع ہے کہ اپنے کپڑوں اور عمامے کے ساتھ پونچھنا جائز نہیں ہے تو وہ کھانے کے بعد ہاتھ صاف کرنے کے بارے میں ہے کیونکہ انہوں نے پہلے عس سے امام علاء الدین سغدی کی طرف اشارہ کیا اور بیان کیا کہ کاغذ سے ہاتھ صاف کرنا جائز ہے، پھر انہوں نے ط سے محیط کی طرف

[۱] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/۲۲۱

الکاغذ فی ولیمة یمسح بھا الاصابع ولا
یجوز مسح الید علی ثیابه ولا بدستار
ثم نقل عن استاذہ البدیع انه قال
فعلی ھذا لا یجوز علی المندیل الذی
یوضع عند الخوان لمسح الایدی به ثم
ردہ بقوله قلت لکن تعلیل عس فی بیانه
یقتضی جوازہ بالمندیل فانه قال لان
الثوب ما نسج لھذا والمندیل ینسج
لھذا اھ[1] فھذا کله فی المسح بعد الاکل.

اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ولیمہ میں کاغذ کا استعمال کرنا مکروہ ہے جس کے ساتھ انگلیاں صاف کی جاتی ہیں، اور اپنے کپڑوں اور پگڑی پر ہاتھ پونچھنا جائز نہیں ہے، پھر انہوں نے اپنے استاد بدیع سے نقل کیا کہ انھوں نے کہا کہ اس بنا پر اس رومال پر بھی ہاتھ پونچھنا جائز نہیں ہوگا جو کھانے کے میزان کے پاس ہاتھ پونچھنے کے لیے رکھا جاتا ہے، پھر اسے یہ کہتے ہوئے رد کردیا کہ امام علاء الدین اسعد نے جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ رومال کے ساتھ ہاتھ پونچھنا جائز ہو، وجہ یہ بیان کی کہ یہ کپڑا اس مقصد کے لیے بُنا نہیں گیا، جب کہ رومال تو اسی مقصد کے لیے تیار کیا جاتا ہے (اھ) یہ تمام بحث کھانے کے بعد مسح میں ہے۔ (ت)

اقول: وانما لم یجز بثیاب اللبس
والعمامة لانه یفسدھا وافساد المال
لایجوز ویتحصل من ھذا ان محله ما
اذا مسح قبل الغسل وکذا بعدہ ان کان
فیه دسم او رائحة تکرہ من الثیاب و
ان احبت فی الطعام والا فلا مانع فیما
یظھر فلیراجع ولیحرر واللہ سبحنه وتعالٰی
اعلم ولنسم ھذا التحریر المنیر "تنویر
القندیل فی اوصاف المندیل" (۱۳۲۴) والحمد
للہ رب العالمین۔

اقول: پہننے کے کپڑوں اور عمامہ کے ساتھ پونچھنا اس لیے جائز نہیں کہ پونچھنے سے کپڑے خراب ہوجائیں گے اور مال کو فاسد اور خراب کرنا جائز نہیں ہے۔ اس گفتگو سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ یہ گفتگو اس جگہ ہے کہ دھونے سے پہلے ہاتھ پونچھے جائیں۔ اسی طرح اگر دھونے کے بعد ہو اور چکنائی باقی ہو یا ایسی بُو باقی ہو جو کھانے میں تو پسندیدہ ہوتی ہے لیکن کپڑے میں پسند نہیں کی جاتی، اور اگر ایسی کوئی بات نہیں تو ظاہر یہ ہے کہ کپڑے سے پونچھنے میں کوئی مانع نہیں ہے چاہیے کہ خوب غور وفکر کیا جائے، اللہ تعالٰی ہی بہتر جانتا ہے، ہم اس روشن تحریر کا نام رکھتے ہیں "تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ" (رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا) سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔

---

[1] قنیة

مسئلہ ۴۴ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس صورت میں کہ شرع محمدی فصل بست وہشتم دربیان مکروہات وضو میں ہے ؎

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر

ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر

یہ نہ معلوم ہوا کہ تانبے کے برتن سے کیوں وضو ناقص ہے آج کل بہت شخص تانبے کے برتن لوٹے سے وضو کرتے ہیں کیا ان سب کا وضو ناقص ہوتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا اُس میں کھانا پینا سب بلاکراہت جائز ہے، وضو میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہیے بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علمائے نے وضو کے آداب ومستحبات سے شمار فرمایا کہ مٹی کے برتن سے ہو اور اس میں کھانا پینا بھی تواضع سے قریب تر ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے ہے (منہا) ای من اٰداب الوضوء کون اٰنیتہ من خزف[1] (آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ وضو کا برتن مٹی کا ہو) اُسی میں اختیار شرح مختار سے ہے (اتخاذھا ای اوانی الاکل والشرب (من الخزف افضل اذ لاسرف فیہ ولا مخیلۃ وفی الحدیث من اتخذ اوانی بیتہ خزفا زارتہ الملٰئکۃ ویجوز اتخاذھا من نحاس ورصاص[2] (کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے کہ اُس میں نہ اسراف ہے نہ اِترانا، اور حدیث میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے اس کی زیارت کریں، اور تانبے اور رانگ کے بھی جائز ہیں) اُسی میں ہے: یکرہ الاکل فی النحاس الغیر المطلی بالرصاص لانہ یدخل الصداء فی الطعام فیورث ضررا عظیما واما بعدہ فلا[3] اھ ملخصا واللہ تعالٰی اعلم (قلعی کے بغیر تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ ہے، کیونکہ اُس کی کُس کھانے میں مل جائے گی اور بڑا نقصان دے گی، قلعی کے بعد مکروہ نہیں۔ م)

---

[1] ردالمحتار، آداب الوضوء (مصطفی البابی مصر) ۱/۹۲

[2] ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ (ایضاً) ۵/۲۴۱

[3] ایضاً

مسئلہ ۵

۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہو جائے یعنی دو عضو یا تین عضو دھولیے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو ازسرِ نو وضو کرنا چاہیے یا جو عضو باقی رہا ہے صرف اسی کو دھولینا کافی ہے بینوا توجروا۔

الجواب

ازسرِ نو وضو کرے اتنے اعضاء کا غسل باطل ہوگیا مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقضِ کامل ناقضِ ناقص بدرجہ اولٰی ہے معہذا جزئیہ کی بھی تصریح ہے درمختار میں ہے:

شرط صحتہا) ای الطہارۃ (صدور الطہر من اہلہ فی محلہ مع فقد مانعہ[1]

طہارت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ طہارت اپنے اہل سے اور اپنے محل میں صادر ہو اس کے ساتھ مانع موجود نہ ہو۔ م

ردالمحتار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لا یحصل ناقض فی خلال الطہارۃ لغیر معذور بہ[2]

درمختار کے قول مع فقد مانعہ کا مطلب یہ ہے کہ طہارت کے دوران ناقضِ وضو نہ پایا جائے جب کہ وہ شخص معذور نہ ہو۔ م

نیز درمختار میں ہے:

وشرط لتصحیح الوضوء زوال مایمنع ایصال المیاہ من ادران، کشمع ورمص ثم لم یتخلل الوضوء مناف یا عظیم ذوی الشان[3]۔

وضو کی درستی کے لیے اس چیز کا زائل کرنا ضروری ہے، جو پانی کے پہنچنے سے روکے مثلاً میل کچیل، موم اور آنکھ کی میل، پھر کوئی امر منافی وضو میں نہ آئے، اے عظمت والے صاحبِ شان! م

حاشیۂ علامہ سید احمد مصری طحطاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قولہ مناف کخروج ریح ودم اھ زاد الشامی ای لغیر المعذور بذلک اھ[4]

مصنف نے منافی کہا ہے جیسے ہوا اور خون کا نکلنا (اھ) علامہ شامی نے اضافہ کیا اس شخص کے لیے جو اس عذر میں مبتلا نہ ہو۔ م

---

[1] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷

[2] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵

[3] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷

[4] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵

جواہر الفتاوی امام اجل صدر شہید رکن الدین ابوبکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاوائے امام شیخ الاسلام عطا بن حمزہ سغدی میں ہے:

رجل ضرب الید علی الارض للتیمم ورفعها وقبل ان یمسح بها وجهه وذراعیه احدث بریح اوصوت قال بعضهم یجوز التیمم بمنزلة من ملأ کفیه ماء الوضوء فاحدث ثم استعمله فی بعض الوضوء فانه یجوز وقال السید الامام ناصر الدین لا یجوز وهو اختیار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربة من التیمم قال صلی الله تعالٰی علیه وسلم التیمم ضربتان فقد اتی ببعض التیمم ثم احدث فینتقض کما اذا حصل الکل وهذه بمنزلة الوضوء اذا حصل فی خلاله نقض ما وجد کما ینتقض بعد تمامه اذا حصل قال الامام ظهیر الدین المرغینانی ما اختاره السید الامام حسن به ناخذ[1]۔

ایک شخص نے تیمم کے لیے ہاتھ زمین پر مار کر اٹھایا اور ابھی چہرے اور کلائیوں پر مسح نہیں کیا تھا کہ ہوا آواز یا بغیر آواز کے خارج ہوگئی، بعض فقہاء نے کہا کہ تیمم جائز ہے (یعنی وہ تیمم کرسکتا ہے۔م) یہ ایسے ہی ہے کہ کسی شخص نے دونوں ہاتھوں میں وضو کا پانی لیا پھر اسے حدث لاحق ہوگیا، پھر اس نے یہی پانی وضو کے کچھ حصے میں صرف کرلیا تو یہ جائز ہے۔ سید امام ناصر الدین نے فرمایا: جائز نہیں ہے اور یہی سمرقند کے امام شجاع کا مختار ہے، کیونکہ ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارنا تیمم کا حصہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: تیمم دو دفعہ ہاتھ مارنا ہے۔ تو اس شخص نے تیمم کا کچھ حصہ ادا کرلیا ہے پھر اسے حدث لاحق ہوا ہے تو کل کی طرح یہ حصہ بھی ٹوٹ جائے گا، اور یہ وضو کی طرح ہی ہے کہ جب حدث اس کے درمیان پایا گیا تو جتنا حصہ اس کا موجود ہوا تھا ٹوٹ گیا جیسے کہ وضو مکمل ہونے کے بعد حدث پایا جائے تو پورا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا: سید امام حسن کا مختار بہتر ہے اور وہی ہمارا مختار ہے۔م

اقول وبالله التوفیق ما ذکر ذلك البعض فی الاستشهاد له من مسألة من ملأ کفیه وضوء الخ انما یتمشی علی احدی روایتین غیر ماخوذتین الاولٰی قول الامام الثانی ان شرط الاستعمال

اقول: اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے توفیق ہے، اُن بعض حضرات نے اپنی تائید میں بطورِ شہادت دونوں ہاتھوں میں وضو کے پانی بھرنے کا جو مسئلہ پیش کیا ہے تو وہ دو غیر مختار روایتوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہے؛ پہلی روایت امام ثانی

[1] جواہر الفتاوی

الصب والنیة وقد فقدا فی الصورة المذکورة والاخری ما علیہ مشائخ بلخ من اشتراط الاستقرار بعد الانفصال فی موضع ما من بدن او ثوب او ارض او غیرھا ومعلوم انہ اذا استعمل ما فی کفہ فی عضو فالانفصال من الکف وان حصل لکن لم یستقر بعد فلا یکون مستعملا اما علی القول الصحیح المعتمد ان مجرد مس الماء بدنا علیہ حدث وانفصالہ عنہ کاف لحکم الاستعمال وان لم یکن ھناک صب من المحدث ولا نیة ولم یستقر بعد ما انفصل فلا شک ان الماء بانفصالہ من کفہ یصیر مستعملا فلا یصح استعمالہ فی وضوء ھذا ما ظہر لی وھو واضح جدا وبہ تم الرد علی ذلک القول واللہ تعالٰی اعلم۔

(امام محمد) کا قول ہے کہ استعمال کے لیے پانی کا ڈالنا اور نیت شرط ہے اور صورت مذکورہ میں یہ دونوں مفقود ہیں، دوسری روایت مشائخ بلخ کے نزدیک مختار ہے کہ جُدا ہونے کے بعد جسم، کپڑے، زمین یا کسی اور چیز پر ٹھہرنا شرط ہے اور ظاہر ہے کہ جب چُلّو کے پانی کو کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جُدائی اگرچہ پائی گئی ہے، لیکن اس کے بعد پانی ٹھہرا نہیں، لہذا مستعمل نہیں ہوگا، لیکن قول صحیح اور معتمد یہ ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ وُہ جسم کے کسی حدث والے حصّے کو چھوئے اور اس سے جُدا ہو جائے، اگرچہ بے وضو نے پانی ڈالا نہ ہو، نیت بھی نہ کی ہو اور جدا ہونے کے بعد کہیں ٹھہرے بھی نہیں، اس قول کے مطابق بلاشک و شُبہ پانی ہتھیلی سے جُدا ہوتے ہی مستعمل ہو جائے گا، لہذا کسی وضو میں اس کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ تقریر مجھے ظاہر ہوئی اور یہ بہت ظاہر ہے اور اسی کے ساتھ اس قول پر رد مکمل ہوگیا واللہ تعالٰی اعلم۔ م

مسئلہ ۶ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ پنجابیاں مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۴ شوال ۱۳۲۴ھ

بعون من قال فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۝ یا مخدومنا الذی فاق فی الاشتھار علی الشمس فی رابعة النھار احتوت فضائلہ الاقطار احاطت مواھبہ الامصار ما قولکم فی ان المتوضئ رأی اثرا من الدم فی البزاق بعد المضمضة فاخرج ما فی الفم من البزاق وغیرہ بالمص

اس کی مدد سے جس نے فرمایا: علم والوں سے پُوچھو اگر تم نہ جانتے ہو، تو اے ہمارے وہ مخدوم جو شہرت میں آفتاب چاشت پر فائق ہیں جن کے فضائل تمام اطرافِ زمین کو حاوی ہیں، جن کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد ہے اُس شخص کے بارے میں جو وضو کرتا تھا، کُلّی کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی لعاب وغیرہ

ليظهر مساواته ومغلوبيته في البزاق فرأى
بعد ما اخرج ان الدم مساو للبزاق ففي هذه
هل ينجس فمه ام لا وماء المضمضة
التي وقعت بعد ذلك الاخراج نجس ام لا
ففي صورة النجس ان اليد التي مضمض
بها اخذ بتلك اليد الاناء الذي فيه الماء
وقعت قطرتها اي قطرة تلك اليد في ذلك
الاناء غالبا لان تلك اليد كانت مبلولة بماء
المضمضة لانه لا شك ان القدر القليل
من ماء المضمضة يصل في اليد عند
المضمضة وايضا يبقى شئ من ماء المضمضة
في اليد فلا يدخل كل الماء في الفم وذلك
الباقي يلاقي الشفتين ففي هذه ان صارت
الشفتان نجستين بورود الدم المساوي
للبزاق عند دفع ذلك الدم عن الفم
يكون ما يلاقيهما ايضا نجسا فتكون اليد نجسة
وما وقع عليه ماء اليد يكون نجسا
فيصير الماء الموضوع في الاناء الذي اخذه
بتلك اليد نجسا لان قطرة تلك اليد وقعت
في الاناء غالباً فذلك المتوضي غسل يديه
ووجهه ورجليه بذلك الماء الذي وقعت
فيه قطرة تلك اليد التي مضمض بها بعد
اخراج الدم المساوي للبزاق ثم وقع في
الشك فتوضأ ثانيا في المسجد الآخر
لكن وقعت قطرة في ماء الاناء الذي يتوضأ

خوب چُوس کر نکالا تاکہ ظاہر ہو کہ خون تھوک کے
برابر ہے یا مغلوب ہے، نکالنے کے بعد معلوم ہوا
کہ خون، تھوک کے برابر ہے، تو اس کا منہ ناپاک
ہُوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو کلی کی اس کا پانی
ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر ناپاک ہے تو جس ہاتھ
سے کُلی کی غالباً اس کا قطرہ برتن میں ٹپکا، کہ ہاتھ
کُلی کے پانی سے تر تھا اور شک نہیں کہ کلی کا کچھ پانی
ہاتھ میں رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے
مل کر ناپاک ہو گیا تو برتن کا پانی ناپاک ہُوا، اُسی سے
اس نے تمام وضو کیا، پھر دل میں کچھ شک آیا تو
دُوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن میں قطرہ
ٹپک گیا، پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوا اور ہر بار
وضو سے پہلے ہاتھ دھوتے ہی قطرہ، وضو کے برتن میں
گرا تو اب اس کے اعضائے وضو پاک ہو گئے ہیں
یا نہیں؟ بیان کیجئے اجر لیجئے!

به ثم توضأ فى الوقت الآخر فوقعت قطرات
فى ماء الاناء ثم توضأ فى الوقت الاخر
فوقعت كذلك قطرات فى ماء الاناء عند
غسل اليدين وكل قطرات وقعت فى ماء
الوضوء انما وقعت فى اول كل مرة عند
غسل اليدين فى هذه الاوقات الثلثة فبعد
ذلك طهرت اعضاء وضوئه ام لا بيكتب فى
هذه الباقية من الصفحة مختصرا
ملخصا بينوا توجروا۔

الجواب

نعم تنجس فمه وماء المضمضة
بعد ذلك الى ثلث نجس وكذلك اليد التى
تمضمض بها فان قطرت قطرة من اليد
فى الاناء اعنى داخله فى الماء قبل تمام
الثلث فقد تنجس ماء الاناء والتمضمض به
بعد ذلك لا يزيد الفم واليد الا تنجسا
ثم اذا توضأ بذلك الماء فقد عمت النجاسة
اعضاء الوضوء وكل ما اصابه ذلك الماء
من بدن او ثوب وكلما توضأ بماء وقعت
فيه قبل الوضوء قطرة من يده المتنجسة
فانه تنجس والغسل بالنجس لا يفيد طهرا
ولا خفة وان غسل الف مرة فاعضاؤه
وثيابه كلها الى الآن على نجاستها
فان كانت القطرة التى قطرت اول مرة
فى الماء من بقية المضمضة الاولى يجب

ہاں اس کا منہ ناپاک ہو گیا اور
اس کے بعد تین کلیوں تک کا پانی ناپاک ہے
یوں ہی وہ ہاتھ جس سے کلی کی تھی تو اگر ہاتھ کی بوند
برتن میں یعنی اس کے اندر پانی میں تین کلیاں پوری ہونے
سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہو گیا۔ اور اب
اس سے کلی کرنا ہاتھ اور منہ کی نجاست ہی بڑھائے گا
پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضائے وضو
اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک
ہو گئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں
پیش از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک
ہو گیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے
نہ ناپاکی کم ہو، اگرچہ ہزار بار دھوئے تو اس کے
اعضاء اور کپڑے سب اب تک نجس ہیں، پس اگر
وہ قطرہ کہ پہلی بار پانی میں ٹپکا پہلی کلی کے بقیہ سے تھا
جب تو کسی بار کے وضو کا پانی جس چیز کو لگا اسے

غسل کل ما أصابه ماء شیئ من الوضوءات
ثلث مرات وان کانت من المضمضة
الثانیة فمرتین او الثالثة فمرة واحدة
لان النجاسة تقبل التشکیک فقبل الغسل
نجاسة لا تطهر الا بتثلیث الغسل و
بعد الغسل بمائع طاهر قالع مرة نجاسة
تطهر بغسلتین وبعد الغسل مرتین نجاسة
تطهر بغسلة واحدة والماء المصیب
شیئا نجسا انما یکتسب من النجاسة قدر
ما فی المصاب فماء الغسلة الاولی نجس
بالنجاسة الکاملة لا یطهر ما یصیبه
الا بثلث غسلات وماء الغسلة الثانیة
نجس بنجاسة یطهرها غسلتان فما یصیبه
یطهر بمرتین وفی ماء الثالثة نجاسة
تطهر بغسلة فما اصابه یطهر بمرة هذا
کله اذا تحقق وقوع القطرة فی الماء ومجرد
بقاء شیئ من ماء المضمضة فی الید لا
یقضی به جزما لجواز ان لا یقع ما فیها
الا علی الاناء من فوق فلا ینجس الا سطحه
الفوقانی او فی الاناء فوق موضع الماء
فلا تنجس الماء ما لم یصبه راکدا او
حینئذ یطهره التوضی الثالث ان مر الماء
کل مرة علی کل ما اصابه الماء
المتنجس اذا تحقق وقوع القطرة فی
الماء اول مرة لا فی هذه المرات الثلث و

تین بار دھونا واجب ہے اور اگر دوسری کلی کا تھا
تو دو بار اور تیسری کا تو ایک بار، اس لیے کہ نجاست
کم و بیش ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، دھونے
سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ بغیر تین بار دھوئے
پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک بہتی چیز سے جو لگی ہوئی
چیز کو چھڑانے والی ہے ایک بار دھولیں تو اب وہ
نجاست ہے کہ دو بار دھونے سے پاک ہوگی اور جب
دو بار دھولیا تو اب وہ نجاست ہے کہ ایک بار دھونے
سے پاک ہو جائے گی اور جو پانی کسی نجس چیز سے ملے
اس میں اسی قدر نجاست آئے گی جو اس چیز میں تھی
تو پہلی بار کا دھوون پوری نجاست سے نجس ہے
کہ جسے یہ پانی لگے گا وہ بغیر تین دفعہ دھوئے پاک
نہ ہوگی اور دوسرا دھوون اس نجاست سے نجس ہے
جسے دوبارہ دھونا پاک کرے گا، تو جس چیز کو یہ دھوون
لگے وہ دو دفعہ دھونے سے پاک ہو جائے گی اور تیسرے
دھوون میں وہ ناپاکی ہے جو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جائے گی
تو یہ جس چیز پر پہنچے وہ ایک ہی بار دھونے سے طہارت
حاصل کرلے گی، یہ سب اس وقت ہے کہ اس پانی
میں بوند کا ٹپکنا تحقیق ہو۔ فقط اتنی بات کہ کلی کا کچھ
پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے پانی میں قطرہ گرنے کو مستلزم
نہیں، ممکن ہے کہ ہاتھ کی بوند برتن کے اوپر گری ہو
تو صرف اس کی سطح بالا ناپاک ہوگی، یا برتن کے
اندر جہاں تک پانی ہے اس جگہ سے اوپر گری ہو تو
پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہونے کی حالت
میں اس بوند کی جگہ سے نہ ملے، پس اب اس کو تیسرا

ان لم یتحقق حتی فی المرۃ الاولٰی فھو طاھر من اول مرۃ کما لایخفی، وقس علیہ، واللہ تعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔

وضوء پاک کردے گا بشرطیکہ ہر بار پانی ان اعضاء پر گر رہا ہو جن کو ناپاک پانی لگا ہو جبکہ پانی میں قطرہ کا وقوع صرف پہلی بار متحقق ہو اور اگر پانی میں قطرہ کا وقوع پہلی بار متحقق نہ ہو تو پہلے وضوء سے ہی پاک قرار دیا جائے گا، جیسا کہ مخفی نہیں اور اسی پر قیاس کرو۔ (ت)

فتوی مسمّٰی بہ

۱۳ ۲۲

لمع الاحکام ان لا وضوء من الزکام ۱۳۲۲ھ

روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۷ غرہ ذی القعدہ ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں بینوا توجروا

الجواب

الحمد للہ الذی حمدہ نور و ذکرہ طہور والصلاۃ والسلام علی سید کل طیب طاھر والہ وصحبہ الاطائب الاطاھر (تمام تعریف اس کے لیے ہے جس کی تعریف نور اور جس کا ذکر پاک کرنے والا ہے، اور درود وسلام ہو اُس ذات پر جو ہر طیب وطاہر کا سردار ہے اور ان کے پاکباز نیکوکار اصحاب پر۔ ت) زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوبات طاہرہ ہیں جن میں آمیزش خون یا ریم کا اصلا احتمال نہیں۔ **اقول** ہمارے علماء تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہو ناقض وضو نہیں، درمختار میں ہے:

لاینقضہ قیئ من بلغم علی المعتمد اصلاً[1]۔

وضو کو معتمد قول کے مطابق بلغم کی قے بالکل نہیں توڑے گی۔ (ت)

حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے:

شامل للنازل من الراس والصاعد من الجوف وقولہ علی المعتمد راجع الی الثانی لان الاول بالاتفاق علی الصحیح[2]۔

یہ حکم اس بلغم کو شامل ہے جو سر سے آئے یا پیٹ سے اوپر آئے۔ اور درمختار کا قول علی المعتمد پیٹ سے چڑھنے والے بلغم کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ صحیح روایات کے مطابق سر سے آنے والے بلغم پر اتفاق ہے۔ (ت)

---

[1] درمختار، نواقض وضو ۱/۲۶

[2] طحطاوی علی الدرالمختار ۱/۷۹

ردالمحتار میں ہے:

اصلا ای سواء کان صاعدا من الجوف او نازلا من الراس ح خلافا لابی یوسف فی الصاعد من الجوف الیہ اشار بقولہ علی المعتمد ولو اخرہ لکان اولیٰ اھ ای لان تقدیمہ یوھم ان فی عدم النقض بالبلغم خلافا مطلقا ولیس کذلک فی الصحیح۔[1]

اصلا یعنی خواہ پیٹ سے چڑھے یا سر سے اترے، پیٹ سے چڑھنے والے میں ابویوسف کا اختلاف ہے اور علی المعتمد سے اسی طرف اشارہ کیا اور اگر اس کو مؤخر کردیتے تو اچھا تھا یعنی اس کو مقدم کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ وضو کے بلغم سے نہ ٹوٹنے میں مطلقاً اختلاف ہے حالانکہ صحیح روایت کے مطابق بات یہ نہیں ہے۔ (ت)

نورالایضاح ومراقی الفلاح میں ہے:

عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء منھا قیئ بلغم ولوکان کثیرا لعدم تخلل النجاسۃ فیہ وھو طاھر۔[2]

دس چیزیں وضو کو نہیں توڑتی ہیں، ان میں ایک چیز بلغم کی قے ہے خواہ کتنی ہی زائد کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں نجاست داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ بلغم خود پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحاتِ جلیلہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اُترے بالاجماع ناقضِ وضو نہیں اور ظاہر ہے کہ زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو اُن سے نقضِ وضو کسی کا قول نہیں ہوسکتا حکمِ مسئلہ تو اسی قدر سے واضح ہے مگر یہاں علامہ سید طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ کو ایک شبہ عارض ہوا جس کا منشا یہ کہ ہمارے علماء نے فرمایا جو سائل چیز بدن سے بوجہ علّت خارج ہو ناقضِ وضو ہے مثلاً آنکھیں دکھتے ہیں یا جسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہا میں دانہ یا ناسور یا کوئی مرض ہو ان وجوہ سے جو آنسو یا پانی بہے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحیض میں ہے:

صاحب عذر من بہ سلس بول او استحاضۃ او بعینہ رمد او عمش اوغرب وکذا کل ما یخرج بوجع ولو من اذن اوثدی وسرۃ۔[3]

صاحبِ عذر وُہ ہے جس کا پیشاب نکل جاتا ہو، یا وُہ عورت جس کو استحاضہ ہو، یا وہ شخص جس کی آنکھیں دُکھتی ہوں یا اس کی آنکھوں میں عمش یا غرب ہو، اسی طرح ہر وہ چیز جو درد کے ساتھ خارج ہو خواہ کان سے ہو یا چھاتی یا ناف سے ہو۔

---

[1] ردالمحتار علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۱۰۲
[2] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی، نواقض وضو ۱/۵۵
[3] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۵۳

ردالمحتار میں ہے :

قولہ رمد ای ویسیل منہ الدمع قولہ عمش ضعف الرؤیۃ مع سیلان الدمع فی اکثر الاوقات قولہ غرب قال المطرزی ھو عرق فی مجری الدمع یسقی فلا ینقطع مثل الباسور عن الاصمعی بعینہ غرب اذا کانت تسیل ولا تنقطع دموعھا والغرب بالتحریک ورم فی المآقی اھ[1]

"قولہ رمد" یعنی اس سے آنسو بہتے ہوں، عمش سے مراد نگاہ کا کمزور ہونا اور بسا اوقات آنسو کا نکلنا۔ غرب کے بارے میں مطرزی نے کہا ہے یہ آنسوؤں کے بہنے کی راہ میں ایک رگ ہے جس سے مسلسل آنسو نکلتے رہتے ہیں بواسیر کی طرح۔ اصمعی کہتے ہیں "بعینہ غرب" کے معنی ہیں "اس کی آنکھ سے مسلسل آنسو بہتے رہتے ہیں۔ اور "غَرَب" حرکات کے ساتھ کویوں کا ورم ہے۔ (ت)

اس پر علامہ طحطاوی نے فرمایا :

ظاھرہ یعم الانف اذا زکم[2] - (اس میں بظاہر زکام کی حالت میں ناک بھی شامل ہے۔ ت)

یعنی ظاہر آیہ مسئلہ ناک کو بھی شامل ہے جب زکام ہو۔ علامہ شامی نے اُس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علماء تصریح فرما چکے ہیں کہ سوتے آدمی کے مُنہ سے جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے قول سید طحطاوی نقل کرکے فرماتے ہیں :

لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاھر ولو منتنا فتأمل[3]

لیکن فقہاء نے تصریح کی ہے کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے خواہ بدبودار ہی ہو، اس پر غور کرنا چاہیے۔

اقول علامہ طحطاوی کی طرف سے اس پر دو شبہے وارد ہو سکتے ہیں :

اوّل : کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بہے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی بُو دلیلِ علت ہے جیسے آخر روزمیں بوئے دہان صائم کا تغیر۔

دوم : عوارض مکلف میں ادھر سے کلیہ ہے کہ جو حدث نہیں نجس نہیں اور اس کا عکس کلی نہیں کہ جو نجس نہ ہو حدث بھی نہ ہو نیند جنون بیہوشی کو نجس نہیں کہہ سکتے اور ناقض وضو ہیں اور سب سے بہتر مثال ریح ہے کہ صحیح و معتمد مذہب پر طاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آب دہان نائم کی طہارت سے استدلال جائے مجال مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے : کل مالیس بحدث لیس بنجس وھو الصحیح[4] (ہر وہ چیز جو حدث نہیں ہے

---

[1] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳ [2] الطحطاوی علی الدر، باب الحیض ۱/۱۵۵ [3] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳

[4] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۲۶

وہ پاک ہے یہی صحیح ہے۔ ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے:

انہا لا تنعکس فلا یقال ما لا یکون نجسا لا یکون حدثا لان النوم والجنون والاغماء وغیرھا حدث ولیست بنجسۃ۔[1]

اس کا عکس نہیں ہے کہ یہ نہ کہا جائے گا جو نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہ حدث ہیں لیکن نجس نہیں ہیں۔ (ت)

حاشیہ طحطاویہ میں ہے:

یلزم من انتفاء کونہ حدثا انتفاء کونہ نجسا ولا ینعکس فلا یقال ما لا یکون نجسا لا یکون حدثا فان النوم والاغماء والریح لیست بنجسۃ وھی احداث۔[2]

اس کے حدث نہ ہونے کو لازم ہے کہ وہ نجس نہ ہو لیکن اس کا عکس نہیں ہے، تو یہ نہ کہا جائے گا کہ جو چیز نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، بیہوشی اور ہوا ناپاک نہیں ہیں لیکن یہ سب حدث ہیں (ت)

اقول: وھٰھنا وھم عرض فی فہم القضیۃ وفہم العکس العلامۃ الشامی فی ردالمحتار نبھت علیہ فیما علقت علیہ ولعل لنا فی اٰخر الکلام عودا الیہ۔

اقول: علامہ شامی کو ردالمحتار میں قضیہ اور اس کے عکس کو سمجھنے میں وہم لاحق ہوگیا ہے۔ میں نے ردالمحتار پر جو تعلیق کی ہے اس میں اس پر تنبیہ کی ہے اور شاید گفتگو کے آخر میں یہاں بھی اس کا ذکر کروں۔

اور اگر یہ ثابت کرلیں کہ جو طاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہو ناقض نہیں تو اب اس تجشم کی حاجت نہ رہے گی کہ آب دہان نائم سے استدلال کیجئے خود آب بینی کی طہارت مصرح و منصوص ہے۔ درمختار مسائل قے میں ہے: المخاط کالبزاق (ناک تھوک کی طرح ہے۔ ت) خود علامہ طحطاوی پھر شامی فرماتے ہیں: وما نقل عن الثانی من نجاسۃ المخاط فضعیف[3] (اور دوسرے سے جو ناک کی نجاست منقول ہے وہ ضعیف ہے۔ ت) تو مسئلہ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم واحکم ہے جس میں خود علامہ طحطاوی کو اقرار ہے کہ رطوبات بلغمیہ جب دماغ سے اتری ہوں بالاجماع ناقض وضو نہیں۔

ثم اقول: اب یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیہ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴

[2] طحطاوی علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۸۱

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۳

علامہ طحطاوی کے خلاف دو دلیلیں ہوجائیں گی۔ مسئلہ قے و مسئلہ آبِ بینی کہ فقیر نے عرض کیے اور علامہ شامی کے طور پر بین تیسری مسئلہ آبِ دہانِ نائم کہ وہ مثل بزاق یعنی لعابِ دہن ہے اور لعابِ دہن و بلغم جنس واحد ہیں اور اُنھی کی جنس سے آبِ بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ و بستہ ہوں تو بلغم کہلائیں رقیق ہوکر منہ سے آئیں تو آبِ دہن غلیظ یا رقیق ہوکر ناک سے آئیں تو آبِ بینی۔

حلیہ میں ہے:

فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان ان قاء بزاقا لاینقض الوضوء بالاجماع و البزاق مالایکون متجمدا منعقدا والبلغم مایکون متجمدا منعقدا[1]

قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر تھوک کی قے ہُوئی تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا، اور تھوک وہ ہے جو جما ہوا بستہ نہ ہو، اور بلغم منجمد بستہ ہوتا ہے۔ (ت)

ہاں کلیۂ مذکورہ ضرور ثابت ہے ولہذا ایسی اشیاء میں علماء برابر ان کی طہارت سے حدث نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے:

انکان ای القیئ بلغما لاینقض لانہ طاھر ذکرہ فی البدائع وغیرہ[2] اھ ملتقطا

اگر قے بلغم کی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ پاک ہے بدائع وغیرہ میں یہی مذکور ہے۔ اھ ملتقط (ت)

اُسی میں ہے:

ثم فی البدائع وذکر الشیخ ابومنصور ان جوابھما فی الصاعد من حواشی الحلق واطراف الرئۃ وانہ لیس بحدث بالاجماع لانہ طاھر فینظر ان لم یصعد من المعدۃ لایکون نجسا ولایکون حدثا[3]۔

پھر بدائع میں ہے اور شیخ ابومنصور نے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں کا جواب اس بلغم کے بارے میں ہے جو حلق کے کناروں سے اوپر کو آئے یا پھیپھڑوں کے کناروں سے آئے اور وہ بالاتفاق حدث نہیں ہے کیونکہ وہ پاک ہے، اب دیکھا جائے گا اگر وہ معدہ سے نہیں آیا ہے تو نجس نہ ہوگا اور نہ حدث ہوگا۔ (ت)

اور اس کے نظائر کلامِ علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے خزانۃ المفتین میں ہے،

الخارج من البدن علی ضربین طاھر ونجس فخروج الطاھر لاینتقض

بدن سے نکلنے والی چیزیں دو قسموں کی ہیں پاک اور ناپاک۔ پاک چیز کا خارج ہونا وضو کو نہیں توڑتا ہے

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

الطہارۃ کالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بنی اٰدم[1] الخ

جیسے آنسو، پسینہ، ناک اور انسان کا دودھ۔ (ت)

الحمدللہ اس تقریر فقیر سے ایک تحقیق منیر ہاتھ آئی کہ قابلِ حفظ ہے۔

فاقول حدث ونجس کو اگر مطلق رکھیں تو اُن میں نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، خمر نجس ہے اور حدث نہیں، دم فصد حدث ونجس دونوں ہے اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لا من بدن الانسان فینتقض طرداً وعکساً بخارج الجن والصبی (نہ کہ انسان کے بدن سے تو اس پر نقض وارد ہوگا، جامعیت اور مانعیت دونوں لحاظ سے، جن اور بچہ سے خارج ہونے والی چیز کے ذریعہ۔ ت) اور اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیں یعنی وُہ چیز کہ بوجہ خروج اُسے حکمِ نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اسے نجس نہ کہا جاتا (جیسے خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہوسکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقاً ہے یعنی بدنِ مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ریح فان عینہا طاھرۃ علی الصحیح (کیونکہ ہوا بذاتِ خود قولِ صحیح پر پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے ولہذا عکس کلی نہ مانا اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کرلیں تو نسبت تساوی ہے ہر رطوبت کہ بدن مکلف سے باہر آئے اگر نجس بالخروج ہے ضرور حدث ہے اور اگر حدث ہے ضرور نجس ہے تو یہاں ہر ایک کے انتفا سے دوسرے کے انتفا پر استدلال صحیح ہے لہذا آب بینی کہ نجس نہیں ہرگز ناقضِ وضو نہیں ہوسکتا وباللہ التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس لیے زائد کی کہ اگر یہ نہ ہو اور صرف خروج از بدن مکلف کی قید رکھیں تو اب بھی نسبت عموم من وجہ ہوگی کہ ریح حدث ہے اور نجس نہیں، اور معاذ اللہ اگر کسی نے شراب پی اور وہ قے ہُوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اُس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہُوئی، درمختار میں ہے:

ماء فم المیت نجاستہ کقیئ عین خمر او بول وان لم ینقض لقلتہ لنجاستہ بالاصالۃ لابالمجاورۃ[2]۔

مردہ کے منہ کا پانی ناپاک ہے جیسے شراب کی قے یا پیشاب، اگرچہ وضو کو نہ توڑے اس کی کمی کی وجہ سے، کیونکہ وہ بذاتِ خود نجس ہے، قرب کی وجہ سے نہیں ہے۔ (ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقاً ہوجائے گا کہ مسئلہ ریح داخل نہ رہے گا اور مسئلہ خمر باقی ہوگا اب کہ نجس بالخروج کی قید لگائی مسئلہ خمر بھی خارج ہوگیا اور تساوی رہی۔

---

[1] خزانۃ المفتین
[2] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/ ۲۶

فان قلت ترد حینئذ مسألة الخمر علی الکلیة الثانیة القائلة ان کل حدث نجس بالخروج فانه ان قاء الخمر ملاء الفم کان حدثا قطعا ولم یکن نجسا بالخروج فانها نجسة العین۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دوسرے کلیہ پر شراب سے اعتراض ہوگا، کیونکہ اس کلیہ کی رُو سے ہر حدث نکلنے کی وجہ سے ناپاک ہے۔ اب اگر کسی نے منہ بھر شراب کی قے کی تو قطعاً حدث ہوگی لیکن نکلنے کی وجہ سے نجس نہ ہوگی کہ وہ تو بذاتِ خود ہی نجس ہے۔

قلت لاغروان یکتسب النجس بنجاسة اخری من خارج کخمر وقعت فی بول حتی لو تخللت لم تطھروان ابیت فلیکن النجس اعم مطلقا وانتفاء العام یوجب انتفاء الخاص فبطھارة المخاط یثبت انہ لیس بحدث وفیہ المقصود واللہ تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہُوں کہ اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک نجاست بیرونی طور پر مزید نجاست کو حاصل کرلے، جیسے شراب جو پیشاب میں مل جائے کہ اب اس کو اگر سرکہ بنالیا جائے تو پاک نہ ہوگا، اور اگر تم نہ مانو تو نجس کو عام مطلق کیا جاسکتا ہے اور عام کے انتفأ سے خاص کا انتفأ لازم آتا ہے۔ اب ناک کے پاک ہونے سے ثابت ہوگا کہ وہ حدث نہیں ہے اور یہی مقصود ہے واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثم اقول حقیقت امر یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُسے ناقص ماننا اس بنا پر ہے کہ اُس میں آمیزش خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے خود محرر مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کلام مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آ ہی نہیں سکتا۔

منیہ میں ہے:

عن محمد اذا کان فی عینہ رمد ولیسیل الدموع منھا اٰمرہ بالوضوء لانی اخاف ان یکون ما یسیل منہ صدیدا[1]۔

امام محمد سے منقول ہے کہ اگر کسی کو آشوب چشم کی بیماری ہے اور اس کی آنکھ سے آنسو بہتے ہوں، تو میں اس کو وضو کا حکم دُوں گا، کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ اس کی آنکھ سے نکلنے والی چیز پیپ ہو۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

کذا ذکرہ بنحوہ عنہ ھشام فی نوادرہ[2] (یہی چیز بعینہ امام محمد سے ہشام نے اپنی نوادر میں ذکر کی ہے۔ ت)

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۹۱
[2] حلیہ

غنیہ میں ہے:

لا فرق فی ذٰلک بین العین وغیرھا بل کل ما یخرج من علۃ من ای موضع کان کالاذن والثدی والسرۃ ونحوھا فانہ ناقض علی الاصح لانہ صدید[1]

اس میں آنکھ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو کسی مرض کی وجہ سے کسی بھی جگہ سے نکلے اس کا حکم یہی ہے، جیسے کان، چھاتی، ناف وغیرہ۔ یہ اصح قول پر ناقض ہے کیونکہ یہ پیپ ہے۔ (ت)

اُسی میں مثل فتح القدیر تجنیس امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ سے ہے:

لو خرج من سرتہ ماء اصفر وسال نقض لانہ دم قد نضج فاصفر وصار رقیقا[2]

اگر اس کی ناف سے پیلا پانی نکلا اور بہہ گیا، تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ پختہ خون ہے، پیلا اور پتلا ہوگیا ہے۔ (ت)

کافی میں ہے:

عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذا خرج (ای من النفطۃ) ماء صاف لا ینقض فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع فلا یکون نجسا وخروجہ لا یوجب انتقاض الطھارۃ والصحیح ما قلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء[3]

ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب چھالے سے صاف پانی نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا کہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ ناپاک نہ ہوگا اور اس سے پاکی ختم نہ ہوگی۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا، کیونکہ وہ پتلا خون ہے پوری طرح پکا نہیں ہے تو اس کا رنگ پانی جیسا ہوگا، اور جب خون ہوگا تو نجس اور ناقض وضو ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے:

لو کان فی عینیہ رمد یسیل دمعھا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا۔

اگر اس کی آنکھیں دُکھ رہی ہوں اور اُن سے آنسو بہتے ہوں تو ایسے شخص کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے وُہ پیپ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ١٣٣
[2] ایضاً
[3] بحر الرائق، نواقض وضوء ١/٣٢

تبیین الحقائق میں ہے:

لو کان بعینیہ رمد او عمش یسیل منہا الدموع قالوا یؤمر بالوضوء لوقت کل صلاۃ لاحتمال ان یکون صدیدا او قیحا۔[1]

اگر اس کی آنکھیں دُکھتی ہوں، چندھیائی ہوں، ان سے آنسو بہتے ہوں، فقہاء نے کہا کہ اسے ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ زرد پانی ہو یا پیپ ہو۔ (ت)

خلاصہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ورأی بللا ان کان ودیا لا یجب الغسل بلا خلاف وان کان منیا او مذیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالۃ المدۃ فکان مرادہ ما یکون صورتہ المذی لاحقیقۃ المذی وعلی ھذا الاعمی ومن بعینیہ رمد اذا سال الدمع ینبغی ان یتوضأ لوقت کل صلاۃ لاحتمال خروج القیح والصدید۔[2]

احتلام یاد ہو اور تری بھی دیکھے تو اگر ودی ہو تو بلا خلاف غسل واجب نہ ہوگا، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوگا اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے لیکن منی زیادہ وقت گزرنے کے بعد پتلی ہو جاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ وُہ چیز جو صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃ، اسی طرح نابینا شخص یا آشوبِ چشم والا جب اس کی آنکھوں سے آنسو نکلیں تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وُہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے، کیونکہ احتمال ہے کہ یہ پیپ یا زرد پانی ہو۔

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لا غسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق بمضی الزمان وعن ھذا قالوا ان الاعمی او من بہ رمد اذا سال الدمع یتوضؤ لوقت کل صلاۃ لاحتمال کونہ قیحا او صدیدا۔[3]

احتلام یاد ہو لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر بالاتفاق غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو غسل لازم ہے کیونکہ گمان غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے جو وقت کی زیادتی کے باعث پتلی ہوگئی اور اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ نابینا اور آشوبِ چشم والا جب اس کی آنکھ سے آنسو بہے تو وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ مواد یا پیپ ہو۔

---

[1] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸
[2] خلاصۃ الفتاوٰی، الفصل الثانی فی الغسل ۱/۱۳
[3] فتاوٰی بزازیہ علی حاشیہ فتاوٰی ہندیہ، فصل الثانی فی الغسل ۴/۱۰

بالجملہ مجرد رطوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقاً فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون وریم کے سبب ولہذا ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکم وضو استحبابی ہے اس لیے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبرِ اطبا یا علامات سے ظنِ غالب ہو کہ یہ خون یا ریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا،

فی عینیہ رمد یسیل دمعہا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا واقول ھذا التعلیل یقتضی انہ امر استحباب فان الشك والاحتمال فی کونہ ناقضا لایوجب الحکم بالنقض اذ الیقین لایزول بالشك واللہ اعلم نعم اذا علم من طریق غلبۃ الظن باخبار الاطباء اوعلامات تغلب ظن المبتلی یجب[1]۔

اس کی آنکھ میں آشوب ہو جس سے آنسو بہہ رہے ہوں تو اس کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے پیپ ہونے کا احتمال ہے، میں کہتا ہوں اس تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم استحبابی ہے کیونکہ اس کے ناقض ہونے میں شک واحتمال سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دینا درست نہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا واللہ تعالٰی اعلم، ہاں اگر گمان غالب سے معلوم ہوا، مثلاً طبیبوں نے بتایا یا خود مریض پر ایسی علامات ظاہر ہوئیں تو وضو واجب ہے۔

اسی طرف اُن کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا:

یشھد لھذا ما فی شرح الزاھدی عقب ھذہ المسئلۃ وعن ھشام فی جامعہ ان کان قیحا فکالمستحاضۃ والا فکالصحیح[2]۔

اس کا ثبوت شرح زاہدی کی وہ عبارت ہے جو اس مسئلہ کے بعد مذکور ہے کہ ہشام نے اپنی جامع میں لکھا کہ اگر وہ پیپ ہے تو اس کا حکم مستحاضہ کا سا ہے ورنہ تندرست کا سا ہے۔

یونہی محقق بحر نے بحرالرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلا عزو ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحیض میں ہو حسن فرمایا اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استحبابی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے تصریح وجوب منقول ہے خود فتح القدیر باب نواقض الوضوء میں فرمایا:

ثم الجرح والنفطۃ وماء الثدی

پھر زخم، چھالا، چھاتی کا پانی، ناف اور کان کا

---

[1] فتح القدیر، قبیل فصل فی النفاس ۱/۱۶۴ [2] حلیہ

والسرة والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلاة وفي التجنيس الغرب في العين اذا سال منه ماء نقض لانه كالجرح وليس بدمع الخ[1]

پانی جب مرض کی وجہ سے ہو تو سب کا حکم ایک ہی ہے، اصح قول یہی ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ آشوب چشم والے کی آنکھ سے پانی نکلا تو اس پر وضو واجب ہے اور اگر یہ سلسلہ مسلسل جاری رہا تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو ہے۔ اور تجنیس میں ہے آنکھ کے غرب سے جب پانی نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ وہ زخم کی طرح ہے اور آنسو نہیں ہے الخ (ت)

اور تقریر محقق علی الاطلاق کا جواب[ف1] اُن عبارات جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و بزازیہ سے منقول ہوئیں کہ جس طرح احتلام یاد ہونے کی حالت میں صریح مذی کے دیکھنے سے بھی غسل بالاجماع واجب ہے حالانکہ مذی سے بالاجماع غسل واجب نہیں مگر احتیاطًا حکم وجوب ہوا خود محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام فيحال به عليه ثم يحتمل انه كان منيا فرق بواسطة الهواء[2]۔

اور نیند میں احتلام کا احتمال ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہو۔

اسی طرح یہاں وجود مرض مظنۂ خروج خون وریم ہے تو امر عبادات میں احتیاطًا حکم وجوب ہوا۔

منحۃ الخالق میں ہے:

قوله وهذا التعليل يقتضي انه امر استحباب الخ رده في النهر بان الامر للوجوب حقيقة وهذا الاحتمال راجح وبان في فتح القدير صرح بالوجوب وكذا في المجتبى قال يجب عليه الوضوء والناس عنه غافلون[3] اھ ما في المنحة۔

اس کے قول وھذا التعلیل یقتضی انہ امر استحباب الخ کی تردید نہر میں اس طرح کی ہے کہ امر حقیقۃً وجوب کے لیے ہے اور یہ احتمال راجح ہے اور یُوں بھی کہ فتح القدیر میں وجوب کی تصریح کی ہے مجتبٰی میں بھی یہی کہا ہے کہ اس پر وضو واجب ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں۔ منحہ کی عبارت ختم (ت)

اقول والاولٰی[ف2] ان یقول ان

اقول: بہتر یہ ہے کہ کہا جاوے وجوب پر

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضوء ١/٣٤

[2] فتح القدیر، فصل فی الغسل ١/٥٤

[3] منحۃ الخالق علی البحر، نواقض الوضوء ١/٣٢

الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ فی فتح القدیر وذلك لما علمت ان المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظۃ قالوا و بحث بنفسہ فی الحیض ان لاوجوب مالم یغلب علی الظن باما رۃ او اخبار طبیب۔

نص موجود ہے جیسا کہ فتح القدیر میں نقل کیا ہے، جیسا کہ تمہیں معلوم ہے۔ محقق نے اس کو نواقض میں اس سے نقل کیا ہے کہ "انہوں نے کہا" اور حیض کے باب میں بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس وقت تک وضو واجب نہ ہوگا جب تک گمانِ غالب علامتوں یا طبیب کے بتانے سے حاصل نہ ہوجائے (ت)۔

اخیر میں صاحبِ بحر نے بھی کلامِ فتح پر استدراک فرما کر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لیے ہے۔ باب الحیض میں فرمایا:

وھو حسن لکن صرح فی السراج الوھاج بانہ صاحب عذر فکان الامر للایجاب[1]

اور وُہ اچھا ہے لیکن سراج الوہاج میں تصریح ہے کہ وہ صاحب عذر ہے تو امر ایجاب کے لیے ہے۔ (ت)

غرض فریقین تسلیم کیے ہُوئے ہیں کہ مدار اُس رطوبت کے خون وریم ہونے پر ہے قولِ تحقیق میں احتیاطاً احتمالِ دم پر ایجاب کیا اور خیالِ محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبۂ ظن نہ ہوا استحباب رہا۔

ولہذا اشکِ رمد میں محقق ابن امیر الحاج نے بحثاً یہ قید بڑھائی کہ اُس کا رنگ متغیر ہو جس سے احتمالِ خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:

وعلی ھذا فما فیہ (ای فی المجتبی) ان من رمدت عینہ فسال منھا ماء بسبب رمد ینتقض وضوءہ انتھی ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء الخارج من العین متغیرا بسبب ذلك[2] اھ مختصرا۔

اور اس بنا پر جو مجتبٰی میں ہے کہ "اگر اس کی آنکھوں میں آشوبِ چشم ہوگیا اور ان میں سے پانی بہا تو وضو ٹوٹ جائے گا"۔ اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ پانی آشوبِ چشم کی وجہ سے متغیر ہو کر نکلا ہو۔ (ت)

اقول اور تحقیق وہی ہے کہ وجودِ مرض مظنۂ دم ہے اُس کے ساتھ شہادتِ صورت کی حاجت نہیں جس طرح مسئلہ مذی میں معلوم ہوا۔

ولہذا امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے

---

[1] بحرالرائق، باب الحیض قبل باب الانجاس ۱/۲۱۶
[2] حلیہ

زردرنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمالِ دمویت ظاہر ہو کما قدمنا نقلہ (جیسا کہ سابق میں نقل ہوا۔ ت)

اقول اور یہ منافیِ تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجودِ مرض میں نہیں اور بلا مرض بلاشبہ حکمِ دمویت کے لیے شہادتِ صورت کی حاجت۔

ولہذا حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ وینابیع وغیرہما بعض کتب میں اُس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لیے اُسی میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف نتھرا پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو کہ رنگت کی صفائی احتمالِ خون و ریم کو ضعیف کرتی ہے۔

کما تقدم نقلہ، ذکر الطحطاوی نفسہ فی حاشیتہ علی مراقی الفلاح ما نصہ عن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ وسعۃ لمن بہ جرب او جدری او مجل وفی الجوھرۃ عن الینابیع الماء الصافی اذا خرج من النفطۃ لاینقض (الٰی قولہ) قال العارف باللہ سیّدی عبدالغنی النابلسی وینبغی ان یحکم بروایۃ عدم النقض بالصافی الذی یخرج من النفطۃ فی الحمصۃ وان ما یخرج منہا لاینقض اذا کان ماء صافیا[1]۔

اور خود طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں حسن سے نقل کیا ہے کہ چھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا ہے حلوانی نے کہا کہ اس میں خارش زدہ یا چیچک یا آبلے کے مریضوں کے لیے سہولت ہے، اور جوہرہ میں ینابیع سے منقول ہے کہ چھالے سے اگر صاف پانی نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پھر کہا کہ عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا کہ جو صاف پانی چیچک کے دانوں سے نکلتا ہے اس سے وضو نہ ٹوٹنے والی روایت پر فیصلہ کرنا چاہیے اور یہ کہ جب صاف پانی نکلے گا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

جوہرۂ نیرہ کی عبارت یہ ہے:

العرق المدنی اذا خرج من البدن[2] لاینقض لانہ خیط لامائع واما الذی یسیل منہ ان کان صافیا لاینقض قال فی الینابیع الماء الصافی الخ[2]۔

مدنی رگ اگر بدن سے نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ دھاگا ہے بہنے والی چیز نہیں اور جو پانی اس سے بہے گا اگر وہ صاف ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ ینابیع میں ہے۔ (ت)

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضو ص ۵۱

[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضو ۱/۱

یہاں بھی اگرچہ وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لیے کہ مطلقاً جو رطوبت مرض سے نکلے ناقض ہے بلکہ اُسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون وریم رقیق ہو کر پانی ہو گئے کما اسلفنا عن الامام فقیہ النفس قاضی خاں (جیسا کہ ہم نے امام فقیہ النفس قاضی خان سے نقل کیا۔ ت) بالجملہ اُن کے کلمات قاطبۃً ناطق ہیں کہ حکمِ نقض احتمال وظنِ خون وریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام سے ناک بھی اور وضو گیا بحران میں پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوت ماسکہ ضعیف ہونے سے دودھ بہا اور وضو گیا ہرگز اس کا کوئی قائل نہ قواعد مذہب اس پر مائل۔

ثم اقول: ان تمام دلائل قاہرہ وحل بازغ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظہار آپ ہی واجب الرد تھا۔ زکام ایک عام چیز ہے غالباً جب سے دُنیا بنی کوئی فرد بشر جس نے چند سال عمر پائی ہو اُسے کبھی نہ کبھی اگرچہ جاڑوں ہی کی فصل میں زکام ضرور ہوا ہوگا یقین عادی کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام و تابعین اعلام وائمہ عظام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہوا ایسی عموم بلوی کی چیز میں اگر نقض وضو کا حکم ہوتا تو ایک جہان اُس سے مطلع ہونا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی۔ کتب ظاہر الروایۃ سے لے کر متون وشروح وفتاوے سب اُس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بارہ سو برس کے بعد ایک مصری فاضل سید علامہ طحطاوی کی بعض عبارات سے اُسے بطور احتمال نکالیں اور خود بھی اُس کے اصل موضع بیان یعنی نواقض وضو کے ذکر تک اُس کی طرف اُن کا ذہن نہ جائے حالانکہ آبِ رمد وغیرہ کا مسئلہ درمختار میں وہاں بھی مذکور تھا باب الحیض میں جاکر خیال تازہ پیدا ہوا ایسا خیال زنہار قابل قبول نہیں ہوسکتا تمام اصولِ حدیث واصول فقہ اس پر شاہد ہیں ہاں جیسے رُعاف یعنی ناک سے خون جانے کا مرض ہے اور اسی حالت میں اُسے زکام ہو اور خون نکلنے کے غیر اوقات میں جو ریزش زکام کی آتی ہے سرخی لیے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزش خون مظنون ہے تو اس صورت میں نقضِ وضو کا حکم ظاہر ہے۔

وانما شرطنا ھھنا تغیر اللون المذکور لان العلۃ وان کانت موجودۃ فالمخاط لا یحدث منھا اعنی من الرعاف فاذا کان صافیا کان من محض الزکام واذا تغیر استند تغیرہ الی الرعاف بناء علی الظاھر وان امکن استنادہ الی اسباب اُخر ھذا ما عندی وارجوان یکون صوابا ان شاء اللہ

اور یہاں ہم نے مذکور رنگ کے بدل جانے کی جو شرط لگائی ہے تو اس لیے ہے کہ اگرچہ علت موجود ہے لیکن رینٹ اس سے پیدا نہیں ہوتی یعنی نکسیر سے تو جب صاف ہوگی تو صرف زکام کی وجہ سے ہوگی اور جب متغیر ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نکسیر سے ہے، چونکہ ظاہر یہی ہے اگرچہ یہ دوسرے اسباب سے بھی ہوسکتا ہے میں یہی سمجھتا ہوں اور مجھے امید ہے

تعالیٰ ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الغنیة عند قوله ناقض علی الاصح لانه صدید ما نصه۔

قلت تعلیله النقض بانه صدید یبعد استظهار الطحطاوی النقض بالزکام لکونه ماء سال من علة وتعقبه الشامی بما صرحوا بان ماء فم النائم طاھر وان کان منتنا۔

اقول: لکن فیه ان النوم یرخی والمکث ینتن فلم یلزم کونه من علة وانما الناقض ما منها فافهم لکنی۔

اقول: الزکام امر عام ولعله لم یکن انسان الا ابتلی به فی عمره مرارا ومتیقن انه وقع فی کل قرن وکل طبقة بل کل عام وفی عهد الرسالة وزمن الصحابة وایام الائمة بل لعلهم زکموا بانفسهم ایضا فلو کان ناقضا لوجب ان یشتهر حکمه ویملأ الاسماع ویعم البقاع ویتدفق منه بحار الاسفار قدیما وحدیثا فقها وحدیثا لا ان لا یذکر فی شیئ من الکتب ویبقی موقوفا الی ان یستخرجه العلامة الطحطاوی علی وجه الاستظهار فی القرن الثالث عشر

اِن شاء اللہ تعالیٰ درست ہی ہوگا، میں نے غنیہ کے نسخہ پر حاشیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ناقض وضو ہے۔

قلت، اصل عبارت یہ ہے" ان کا وضو کے ٹوٹ جانے میں پیپ ہونے کو بطور علت قرار دینا طحطاوی کے اس قول کو رد کرتا ہے کہ وہ زکام کا پانی ہے اور بیماری کے باعث نکلا ہے۔ شامی نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا کہ سونے والے کے منہ سے نکلنے والا پانی اگرچہ بدبودار ہی ہو ناقضِ وضو نہیں۔

اقول، لیکن اس میں یہ بات ہے کہ نیند سے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور ٹھہرنے سے بدبو پیدا ہوتی ہے تو اس کا بیماری سے ہونا لازم نہ آیا اور ناقض وہ ہے جو صرف بیداری کی وجہ سے ہو فافہم۔

اقول: زکام ایک عام چیز ہے شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو اس میں کئی مرتبہ مبتلا نہ ہوا ہو اور یہ یقینی ہے کہ یہ بیماری ہر صدی، ہر طبقہ اور ہر سال میں ہوتی ہے۔ عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ و عہدِ ائمہ میں بھی تھا بلکہ شاید از خود انہوں نے زکام اپنے اندر پیدا کیا ہو، پس اگر یہ ناقضِ وضو ہوتا تو اس کا حکم مشہور ہوتا اور ہر شخص اس کو سنتا اور اس سے کتابیں بھری پڑی ہوتیں۔ یہ نہ ہوتا کہ اس کا ذکر کسی کتاب ہی میں نہ ہو اور تیرھویں صدی میں صرف علامہ طحطاوی آکر اس کو بطور استنباط کے نکالیں، اور تم یہ چیز جان چکے ہو کہ اس قسم کے معاملات میں اخبار احاد مقبول نہیں کیونکہ

ف ۱
وقد علمت ان ما کان هذا شانہ لا یقبل فیہ حدیث روی آحاد الان الاحادیۃ مع
ف ۲
توفر الدواعی امارۃ الغلط والذی یظنہ العبد الضعیف ان ما کان خروجہ معتادا ولا ینقض لا ینقض ایضا اذا فحش و ان عد حینئذ علۃ فیما یعد الا تری ان العرق لا ینقض فاذا فحش جدا کما فی بحران الحموم او لبعض الامراض لم ینقض ایضا وکذلک الدمع واللبن والریق فکذا المخاط ومن ادل دلیل علیہ ما اجمعوا علیہ ان من قاء بلغما فان نازلا لا ینقض وان ملأ الفم ومعلوم انہ لا اختلاف فی البلغم وماء الزکام فی الحقیقۃ وما یملؤ الفم کثیر فوجب عدم النقض بالزکام هذا ما ظهر لی واللہ تعالٰی اعلم اھ ما کتبت علیہ ونقلتہ کما اشتمل علی بعض فوائد واللہ سبحانہ ولی التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا وآلہ وسلم واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم۔

دواعی کی کثرت کے باوجود صرف احاد کا وجود غلطی کی علامت ہے، اور بندۂ ضعیف کی سمجھ میں جو بات آتی ہے وُہ یہ ہے کہ جو چیز عادۃً خارج ہوتی ہو اور ناقض نہ ہو وُہ خواہ کتنی زاید مقدار میں کیوں نہ ہوں وہ ناقض نہ ہوگی، اور وہ خواہ بیماری ہی کیوں نہ سمجھی جائے جیسے پسینہ وضو کو نہیں توڑتا ہے اب اگر یہ بہت زاید ہو جائے جیسے بخار کی صورت میں اور بعض دوسرے امراض میں تو بھی ناقضِ وضوء نہ ہوگا، یہی حال آنسو، دُودھ اور تھوک کا بھی ہے تو یہی حال ناک (ناک کی ریزش) کا بھی ہوگا۔ اس کی سب سے بڑی دلیل علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کو قے ہُوئی تو اگر یہ سر سے آئے تو وضوء کو نہ توڑے گا خواہ منہ بھر کر ہی کیوں نہ ہو اور یہ امرِ معلوم ہے کہ بلغم اور زکام کے پانی میں درحقیقت کوئی فرق نہیں ہے، اور جو منہ بھر کر ہو وہ زاید ہے، تو زکام سے وضوء کا نہ ٹوٹنا ظاہر ہُوا۔ یہ وہ ہے جو میرے لیے ظاہر ہُوا واللہ تعالٰی اعلم اس کے فوائد کی وجہ سے میں نے اس کو یہاں نقل کیا ہے۔ (ت)

فتویٰ مسمّٰی بہ

الطّراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم

منقش کتابِ خون کے مختلف احوال سے بے وضو ہونے کی صورتیں (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۸ دوم ذی القعدۃ الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چھلکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائے گا یا نہیں اور اگر کپڑا اُس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہُوا کہ قدر درم سے زاید ہوگیا تو ناپاک ہوگا یا نہیں اور اگر خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چیک پیدا ہوتی ہے اُس سے کپڑا اُسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ شہد بہا لحمی ودمی والصلاۃ والسلام علی الطیب الطاہر النبی الامی والہ وصحبہ وسائر حزبہ ومن فی سبیلہ ادمی اودمی۔

یہاں تین صورتیں ہیں :

اوّل : چھلکنا یعنی خون وریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اُس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا جس کے سبب وہ شے اپنی جگہ پر نظر آنے لگی پھر اگر وہ کسی چیز سے (ف۱) مس ہو کر اس میں لگ آئی مثلاً خون چھلکا اُسے انگلی سے چھُوا انگلی پر اس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہوئی یا ناک انگلی سے صاف کی اُس پر سُرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اس خون کو (ف۲) حرکت نہ ہوئی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ ٹھہرے گا کہ اُس میں آپ تجاوز کی صلاحیت نہ تھی اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ دانہ آبلہ بدن کی سطح سے اُبھار رکھتا ہو۔ خون وریم اس کے باطن سے تجاوز کرکے اُس کے منہ پر رہ جائے منہ سے اصلا تجاوز نہ کرے کہ وہ جب تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گنے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں یہ صورت بالاجماع ناقضِ وضو (ف۳) نہیں نہ اس خون وریم کے لیے حکمِ ناپاکی ہے کہ مذہب صحیح ومعتمد یہی ہے جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں ولہٰذا اگر خارش کے دانوں پر کپڑا مختلف جگہ سے بار بار لگا اور دانوں کے منہ پر جو چیک پیدا ہوتی ہے جس میں خود باہر آنے اور بہنے کی قوت (ف۴) نہیں ہوتی اگر دیر گزرے تو وہ وہاں کی وہیں رہے گی اُس چیک سے سارا کپڑا بھر گیا ناپاک نہ ہوگا یہی حالت خون کی ہے جبکہ اُس میں قوتِ سیلان نہ ہو یعنی ظنِ غالب سے معلوم ہوا کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اُس کا راستہ کھلا رہتا جب بھی وہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی پر رہتا ہاں اگر حالت (ف۵) یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا الگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصدِ سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ لگ کر پچھ گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جاتا رہے گا اور قدر درم سے زائد ہُوا تو کپڑا بھی ناپاک ہو جائے گا کہ بہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے (ف۶) نے اُسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم : ابھرنا کہ خون وریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بولے کی صورت

ہو کر رہ گیا کہ اس کا جرم سطحِ جسم و آبلہ سے اُوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سُوئی چبھونے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکلی اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہو کر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی اور اسی قسم کی اور صُورتیں ان میں بھی ہمارے علماء کے مذہب اصح میں وضو نہیں جاتا یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوے اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم اُبھرا اور فی الحال اس میں قوتِ سیلان نہیں اُسے کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلسے میں پھر اُبھرا اور صاف کر دیا یوں ہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آتا ضرور بہہ جاتا تو اب بھی نہ وضو جائے نہ کپڑا ناپاک ہو کہ ہر بار اُتنا نکلا ہے جس میں بہنے کی قوت نہ تھی۔ ہاں جلسۂ واحدہ میں ایسا ہُوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلس واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا ہے۔ یوں ہی اگر خون اُبھرا اور اس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک جلسے میں بقدرِ سیلان جمع ہو جاتا کہ یہ بہنے ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف اُبھرنا ظاہر ہوا اور ایک جلسے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبۂ ظن پر ہے۔

سوم: بہنا کہ اُبھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہٖ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صُورتیں اُوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقضِ وضو ہے اور کپڑا قدرِ درم سے زائد بھرے تو ناپاک۔ ہاں وُہ بہنا کہ صرف باطنِ بدن میں ہو ناقض نہیں کہ باطنِ انسان میں تو خون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعًا باطنِ بدن میں داخل ہیں۔ ولہذا وضو و غسل کسی میں یہاں تک کہ حقیقی نجاست سے بھی اُن کے دھونے کا حکم نہ ہُوا تو اگر آنکھ کے بالائی حصّے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و ریم اُس کے زیریں حصّے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہوا وضو نہ جائے گا اور حسبِ قاعدہ معلومہ جب وہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں۔ پس اگر کپڑے سے اُسے پونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا پانی ناپاک نہ ہوگا اور ناک کے سخت بانسے میں اختلاف ہے کہ اگر خون دماغ سے اتر کر اُس میں بہا اور نرم بانسے تک نہ پہنچا تو ناقضِ وضو ہوگا یا نہیں۔ مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطنِ بدن میں داخل ہے و لہذا وضو و غسل کسی میں اُس کا دھونا واجب نہیں، اور انسب یہ ہے کہ وضو کر لے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو و غسل دونوں میں سنّت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

الخروج فی غیر السبیلین هو تجاوز النجاسة الی موضع التطهیر فلو خرج من جرح فی العین دم فسال الی الجانب الاٰخر منها لا ینقض لانه لا یلحقه حکم

سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نجاست کے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ نجاست اس جگہ تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے۔ اب اگر آنکھ کے زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کے دوسرے

هو وجوب التطهير اونديه بخلاف مالو
نزل من الرأس الى مالان من الانف لانه
يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة
فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى
طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان
يكون معناه اذا كان بحيث لولا الربط سال
لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا
ينجس مالم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو
اخذه من رأس الجرح قبل ان يسيل
مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض
والا لا وفي المحيط حد السيلان ان يعلو
وينحدر وعن ابي يوسف وعن محمد اذا
انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من
رأسه نقض والصحيح لا ينقض وفي
الدراية جعل قول محمد اصح و
مختار السرخسي الاول وهو اولى وفي
مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس
الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض
مالم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل
موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه
حكم التطهير[۱]۔

حصہ تک آگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس کا
دھونا نہ واجب ہے نہ مندوب۔ ہاں اگر سر سے
بہہ کر ناک کے نرمہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا
کہ اس حصہ کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور
نجاست سے بھی دھونا واجب ہے۔ اگر زخم پر
پٹی باندھی تو تری پٹی کی تہہ تک آئی باہر نہ آئی تو وضو
ٹوٹ جائے گا۔ اس کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے
کہ خون ایسا تھا کہ اگر بندش نہ ہوتی تو بہہ نکلتا
کیونکہ اگر قمیص بار بار زخم پر لگنے کی وجہ سے تر
ہو جائے تو ناپاک نہ ہوگی جب تک کہ خون بہنے
والا نہ ہو کیونکہ وہ حدث نہیں ہے اور اگر اس کو
زخم کے سر سے بہنے سے قبل بار بار ہٹایا تو اگر خون
اس نوعیت کا تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا تو وضو
ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ اور محیط میں بہنے کی
حدیہ بتائی ہے کہ وہ اوپر جائے اور نیچے آئے۔
صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر خون زخم سے ابھر کر آئے
اور زخم کے سر سے بڑا ہو جائے تو ناقضِ وضو ہے،
اور صحیح یہ ہے کہ ناقض نہیں ہے۔ درایہ نے محمد کے
قول کو اصح قرار دیا ہے اور سرخسی کا مختار پہلا قول
ہے اور وہی اولیٰ ہے۔ شیخ الاسلام کی مبسوط
میں ہے کہ اگر سرِ زخم پہ ورم آگیا اور اس سے پیپ
وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے وضو کو نہ توڑے گا کہ ورم کی جگہ دھونا لازم نہیں ہے،
تو وہ ایسی جگہ متجاوز نہ ہوا جس کو تطہیر کا حکم ہے۔ (ت)

---

[۱] فتح القدیر، نواقض وضو، ۱/۳۴

درمختار میں ہے:

لایجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس[1]

اس کا دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج ہو جیسے آنکھ خواہ اس میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگایا ہو۔ (ت)

اُسی میں ہے:

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظہور وفی غیرھما عین السیلان ولو بالقوۃ لما قالوا لو مسح الدم کلما خرج ولو ترکہ لسال نقض والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[2]۔

سبیلین سے نکلنے سے مراد صرف ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں بہہ جانا ضروری ہے خواہ بالقوۃ ہی ہو، کیونکہ فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی نے خون کو نکلتے ہی پونچھ دیا، تو اگر ایسا تھا کہ نہ پونچھنے کی صورت میں بہہ نکلتا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں جیسے کہ آنکھ کے اندر یا زخم میں یا ذکر میں خون رہا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

اذا وضع علیہ قطنۃ او شیئا اٰخر حتی ینشف ثم وضعہ ثانیا وثالثا فانہ یجمع جمیع ما نشف فان کان بحیث لو ترکہ سال نقض وانما یعرف ھذا بالاجتہاد وغالب الظن وکذا لو القی علیہ رمادا او ترابا ثم ظہر ثانیا فتربہ ثم وثم فانہ یجمع قالوا وانما یجمع اذا کان فی مجلس واحد مرۃ بعد اخری فلو فی مجالس فلا تاترخانیۃ ومثلہ فی البحر اقول وعلیہ فما یخرج من الجرح الذی ینز دائما ولیس فیہ قوۃ السیلان

اگر زخم پر روئی یا کوئی چیز رکھ دی جس سے خون جذب ہوگیا اور اسی طرح دوسری تیسری مرتبہ کیا جو خشک ہوا ہے اسے جمع کیا جائے گا، اگر وہ اتنا ہے کہ جذب نہ ہونے کی صورت میں بہہ جاتا تو ناقض وضو ہے، اور یہ چیز اجتہاد اور ظنِ غالب ہی سے معلوم ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اگر خون پر راکھ یا مٹی ڈال دی اور پھر ظاہر ہوا اور بار بار یہی عمل کرتا رہا تو اس کو بھی جمع کیا جائے گا فقہاء نے فرمایا جمع اسی صورت میں کیا جائے گا جب ایک ہی مجلس میں بار بار بہہ نکلا ہو، اور اگر مختلف مجالس میں نکلا ہو تو جمع نہ کیا جائے گا،

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۸

[2] درمختار، نواقض وضو ۱/۲۵

ولکنه اذا ترك يتقوى باجتماعه ويسيل عن محله فاذا نشفه او ربطه بخرقة وصار كلما خرج منه شئ تشربته الخرقة ينظر ان كان ما تشربته الخرقة فی ذلك المجلس شيئا فشيئا بحيث لو ترك واجتمع لسال بنفسه نقض والا لا ولا يجمع ما فی مجلس الی مجلس اٰخر۔[1]

(تتارخانیہ وغیرہ) میں کہتا ہُوں اس پر ایسے زخم کو قیاس کرنا چاہیے جس سے خون مسلسل رستا ہو' اور اس میں بہنے کی قوت نہ ہو لیکن اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اکٹھا ہو کر بہہ نکلے گا' اب اگر اس کو کپڑے سے باندھ دیا یا جذب کرلیا' اس طور پر کہ جونہی جذب ہوتا جائے تو دیکھا جائے گا کہ جو کچھ کپڑے میں آہستہ آہستہ جذب ہوا ہے اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا' تو یہ ناقضِ وضو ہوگا ورنہ نہیں اور دو مجلسوں کا خون جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

اسی میں ہے :

صرح فی غایۃ البیان بان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا انه اذا وصل الی قصبۃ الانف ینتقض وان لم یصل الی ما لان خلافا لزفر وان قول الهدایۃ ینتقض اذا وصل الی ما لان بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا ای لتکون المسألۃ علی قول زفر ایضا لان عنده لا ینتقض ما لم یصل الی ما لان فهذا صریح فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد۔[2]

غایۃ البیان میں ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتب میں یہی روایت ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے بانسے تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا خواہ ناک کے نرمہ تک نہ پہنچے۔ اس میں زفر کا اختلاف ہے۔ اور ہدایہ میں جو ہے کہ ناک کے نرمہ تک پہنچا تو ٹوٹے گا تو ہمارے اصحاب کے متفقہ فیصلہ کا بیان ہے' یعنی یہ زفر کے نزدیک بھی ہے' کیونکہ ان کے نزدیک جب تک نرمہ تک نہ پہنچے ناقضِ وضو نہیں' یہ اس امر میں صریح ہے کہ قصبہ سے مراد سخت حصّہ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے :

ولیس ذلك الا لکونه یندب تطهیره فی الغسل ونحوه۔[3]

یہ اس لیے کہ غسل وغیرہ میں اس کا پاک کرنا مندوب ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰ [2] ایضاً ، ۱/۹۹

[3] بحرالرائق ، نواقض وضو ۱/۳۲

اُسی میں ہے :

قالوا لا ینقض ماظھر من موضعہ ولم یرتق کالنفطۃ اذا قشرت ولا ما ارتقی عن موضعہ ولم یسیل کالدم المرتقی من مغرز الابرۃ والحاصل فی الخلال من الاسنان وفی الخبز من العض وفی الاصبع من ادخالہ فی الانف[1]

فقہاء نے فرمایا وُہ خون وضو کو نہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے ظاہر تو ہوا لیکن چڑھا نہیں، جیسے چھالے کو پھوڑ دیا جائے، اور نہ وُہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے چڑھا تو سہی لیکن بہا نہیں جیسے سُوئی چُبھنے کی جگہ اُٹھنے والا خون یا خلال کے وقت دانتوں سے نکلنے والا خون یا روٹی کاٹنے میں نکلنے والا خون یا ناک میں انگلی کرنے سے نکلنے والا خون۔ (ت)

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے عالمگیری میں ہے :

المتوضیئ اذا عض شیئا فوجد فیہ اثر الدم او استاك بسواك فوجد فیہ اثر الدم لا ینتقض مالم یعرف السیلان کذا فی الظھیریۃ اھ[2]

باوضو شخص نے کسی چیز کو کاٹا اور اس میں خون کا اثر پایا یا مسواک کی اور اس میں خون کا اثر پایا، تو جب تک بہنا معلوم نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا۔ ظہیریہ میں اسی طرح ہے۔ (ت)

تنبیہات عدیدۃ جلیلۃ مفیدۃ

متعدد تنبیہاتِ جلیلہ ومفیدہ :

الاول یقول العبد الضعیف لطف بہ المولی اللطیف لقد احسن المحقق البحر صاحب البحر فیما نقلنا عنہ انفا فی مسئلۃ الخلال والخبز اذ جزم بھذا المصرح بہ المنصوص علیہ من غیر واحد من المشایخ العظام ولم یرکن الی مایوھمہ ظاھر مافی التبیین حیث قال ذکر الامام علاء الدین ان من اکل خبزا ورأی اثر الدم فیہ من اصول اسنانہ ینبغی ان یضع اصبعہ اوطرف کمہ علی ذلك الموضع فان وجد فیہ اثر الدم انتقض وضوءہ والا فلا اھ[3]

(۱) عبدِ ضعیف، خدا اس پر مہربانی کرے ـــ صاحب البحر نے منقولہ مسئلہ میں بہت اچھی رائے دی ہے یعنی خلال اور روٹی والے مسئلے میں، کیونکہ اس پر ایک سے زاید مشائخ نے جزم کیا ہے اور تبیین میں جو ذکر کیا ہے اس کے ظاہر کی طرف مائل نہ ہوئے اس میں ہے کہ علامہ علاء الدین نے ذکر کیا ہے جس نے روٹی کھاتے وقت دانتوں کی جڑوں میں خون دیکھا تو اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین کا حصہ اس پر رکھ لے اب اگر اس پر بھی خون کا نشان پائے تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں۔ (ت)

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳
[2] فتاوٰی ہندیہ، نواقض وضوء ۱/۱۱
[3] تبیین الحقائق، نواقض وضو ۱/۸

در آینہ: کتبت علیہ ما نصہ **اقول** لوکان ظھور اثر الدم علی شیئ بالاتصال ناقضا مطلقا فلم لم ینقض حین رأی الدم علی الخبز اولا بل الواجب ان تکون فی نفسہ قوۃ التجاوز من محلہ لا ان یمسہ شیئ فیلتحق بہ وھذا اظھر من ان یظھر ولعلہ ھو المقصود ای یجرب ھل ھو سائل ام کان بادیا وانتقل الی الخبز بالمساس ولعل ظانا یظن ان البادی لقلتہ وعدم مددہ ینتشف بالمساس الاول فاذا وضع الاصبع او الکم وظھر فیہ ظھر ان لہ مددا فلا یکون بادیا بل خارجا۔

میں نے اس پر جو لکھا ہے وہ یہ ہے: اگر کسی چیز پر خون کے اثر کا ظاہر ہونا اتصال کی وجہ سے مطلقاً ناقضِ وضو ہے تو جب روٹی پر دیکھا تھا تو وضو کیوں نہ ٹوٹا؟ بلکہ ضروری یہ ہے کہ اپنے محل سے بہنے کی قوت ہو، یہ نہیں کہ محض کسی چیز کے لگنے سے اس پر نشان آجائے اور یہ بالکل ظاہر ہے اور غالباً مقصود یہی ہے کہ تجربہ کرکے دیکھ لیا جائے کہ آیا وہ بہنے والا ہے یا بادی ہے جو محض چھُو جانے سے روٹی کی طرف منتقل ہُوا ہے، شاید کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کرے کہ بادی اپنی کمی کے باعث اور نہ پھیلنے کی وجہ سے لگتے ہی سُوکھ جائیگا پھر جب انگلی یا آستین اس پر رکھی جائے گی اور اس پر بھی ظاہر ہو جائے تو اس کے لیے پھیلنا ثابت ہوگا تو معلوم ہوگا کہ یہ صرف بادی نہ تھا بلکہ خارج تھا۔ (ت)

اقول ولیس بشیئ وکفی بالمشاھدۃ رداعلیہ وقد تقدم عن الفتح ان القمیص لو تردد علی الجرح فابتل لا ینجس ما لم یکن بحیث لو ترک سال لانہ لیس بحدث اھ[1] ماکتبت ثم رأیت وللہ الحمد ان جنح فی الحلیۃ الی تأویلہ بما ذکرت وھذا لفظہ الشریف م ولو عض شیئا فرأی علیہ اثر الدم فلا وضوء علیہ[2] ش وکذا لو خلل اسنانہ فرأی الدم رأس الخلال لا وضوء علیہ لانہ لیس بدم سائل ذکرہ قاضی خان وغیرہ[3] م وقال

میں کہتا ہوں یہ کچھ نہیں ہے، مشاہدہ اس کے خلاف ہے اور فتح سے گزرا کہ قمیص اگر کسی زخم پر بار بار لگی اور بھیگ گئی تو ناپاک نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ زخم ایسا نہ ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کہ وہ حدث نہیں ہے میرا حاشیہ ختم۔ پھر میں نے دیکھا وللہ الحمد، کہ حلیہ میں وہی تاویل کی ہے جو میں نے ذکر کی، ان کے لفظ یہ ہیں کہ "م" اگر کسی چیز پر کاٹا اور اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں "ش" اسی طرح دانتوں میں خلال کیا اور خلال پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں کہ بہنے والا نہیں، اس کو قاضی خان وغیرہ نے ذکر کیا "م" اور بعض مشائخ نے فرمایا

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴
[2] منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۹۰
[3] حلیہ

بعض المشايخ ينبغي ان يضع كمه او اصبعه
في ذلك الموضع ان وجد الدم فيه نقض
والا فلا[1] ش هذا هو الشيخ الامام
علاء الدين كما في الذخيرة وغيرها
والاحسن لا ينقض مالم يعرف السيلان
كما في الفتاوى الظهيرية والظاهر انه
مراد الكل ومن ثم قال في خزانة الفتاوى
عض على شئ واصابه دم من بين اسنانه
او اصاب الخلال ان كان بحيث لو ترك
لا يسيل لا ينقض اھ[2] فالحمد لله على كشف
الغمة ثم راجعت الغنية فرأيت ان
الترجي الاخر الذي ترجيت بقولي ولعل
ظانا يظن قد وقع فانه رحمه الله تعالى
قال بعد قول بعض المشايخ وهذا هو
الاحوط فانه اذا رأى الاثر يجب عليه
ان يتعرف هل ذلك عن شئ سائل بنفسه
ام لا فاذا ظهر ثانيا على كمه او اصبعه
غلب على الظن كونه سائلا والا فلا و في
الحاوي سئل ابراهيم عن الدم اذا خرج
من بين الاسنان فقال ان كان موضعه
معلوما وسال نقض وهو نجس وان لم
يعلم وخرج مع البزاق فانه ينظر الى
الغالب اھ[3] وقد اصاب رحمه الله تعالى

کہ اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین وہاں رکھے
پھر اگر اس پر خون پائے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں
"ش"، یہی شیخ علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہ
میں مذکور ہے۔ اور احسن یہ ہے کہ وضو اس
وقت تک نہ ٹوٹے گا جب تک بہنا معلوم نہ ہو،
جیسا کہ فتاوی ظہیریہ میں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ
یہی سب کی مراد ہے اور اس لیے خزانۃ الفتاوی میں کہا کہ
اگر کسی چیز کو کاٹا اور اس کو دانتوں کے درمیان سے
خون لگ گیا یا خلال سے لگ گیا، اگر وہ ایسا ہے کہ
چھوڑ دیا جائے تو نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، تو اللہ
کا شکر ہے مشکلیں حل ہوئیں، پھر میں نے غنیہ کی طرف رجوع کیا
تو اس میں دیکھا کہ دوسری ترجی جو میں نے ولعل
ظانا یظن سے کی تھی واقع ہو گئی کیونکہ صاحب غنیہ نے
بعض مشائخ کے قول وھذا ھو الاحوط کے بعد
فرمایا، تو جب وہ خون کا اثر دیکھے تو یہ جاننے کی
کوشش کرے کہ یہ خود بخود بہہ نکلا ہے یا نہیں، اب
اگر دوبارہ آستین پر ظاہر ہو یا انگلی پر تو اس کو
ظن غالب ہوگا کہ یہ بہنے والا ہے ورنہ نہیں،
اور حاوی میں ہے کہ ابراہیم سے دانتوں کے درمیان
سے نکلنے والے خون کی بابت دریافت کیا گیا تو فرمایا
اگر اس کی جگہ معلوم ہے اور بہنے والا ہے تو وضو
ٹوٹ جائے گا اور وہ ناپاک ہے۔ اور اگر جگہ
معلوم نہ ہو اور تھوک کے ساتھ نکلا ہو تو غالب کو

---

[1] نیۃ المصلی، نواقض وضو، ص ۹۰ [2] حلیہ [3] غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۲

اولا ان الواجب تعرف سیلانہ بنفسہ و
اخرا حیث عقبہ بقول ابرھیم المدیر للحکم
علی السیلان وانما الزلۃ[۱] فی زعمہ ان
بظھورہ علی الاصبع ثانیا یغلب علی الظن
سیلانہ وقد قدمت ما یکفی ویشفی و
وقول الامام الاجل ظھیر الدین المرغینانی
لقول الاکثرین انہ الاحسن مع ظھور
وجہہ ومع انہ علیہ الاکثر وانہ جزم
بہ الاکابر کقاضی خان وصاحب المحیط
وغیرھما لاینافیہ قول الغنیۃ لخلافہ احوط
مع عدم ظھور وجہہ بل ظھور وجہ عدمہ
وانما الاحتیاط[۲] العمل باقوی الدلیلین کما
فی الفتح والبحر وغیرھما لاجرم لم یعرج
علیہ المحقق الشارح نفسہ فی شرحہ
الصغیر الملخص من ھذا الکبیر انما اقتصر
علی نقل قول ابرھیم وللہ الحمد علی تواتر
آلائہ علی عبدہ الاثیم۔

الثانی عامۃ الرواۃ فی ماذکرنا من الخلاف
فی حد السیلان انہ العلو والانحدار معا ام
مجرد العلو علی نسبۃ الاول الی الامام الثانی
والثانی الی الامام الشیبانی وقال فی الحلیۃ ظاھر
البدائع انہ ای الاول قول علمائنا الثلثۃ رضی
اللہ تعالی عنھم اھ[۱] وفی الفوائد المخصصۃ
لسیدی العلامۃ ابن عابدین اشتراط السیلان

دیکھا جائے گا اھ آپ نے اولاً درست فرمایا کہ واجب یہ معلوم
کرنا ہے کہ یہ خود بہنے والا ہے۔ اور آخر میں انہوں نے
ابراہیم کا قول نقل کیا ہے جو سیلان پر حکم لگاتے ہیں
البتہ اُن سے لغزش یہ ہوگئی کہ انھوں نے کہا کہ انگلی پر
دوسری مرتبہ اثر ظاہر ہونے سے یہ ظن غالب ہوجائے گا
کہ یہ بہنے والا ہے، اور میں اس پر تسلی بخش بحث
کرچکا ہوں، نیز امام اجل ظہیر الدین مرغینانی کا قول
اکثر کے قول کے لیے کہ یہی احسن ہے، نیز اس کی وجہ ظاہر ہے اور اس
پر اکثر ہیں، اور اکابر جیسے قاضی خاں اور صاحب محیط
وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے۔ اس کے مقابلے میں
غنیہ کے قول کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس کے برخلاف
احوط ہے اور اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے
عدم کی وجہ ظاہر ہے اور احتیاط تو زیادہ قوی دلیل
پر عمل کرنے میں ہی ہے، جیسا کہ فتح اور بحر وغیرہما میں
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارح محقق نے شرح صغیر میں
جو اس شرح کبیر کا خلاصہ ہے توجہ نہ فرمائی، صرف
ابراہیم کے قول کو نقل کرنے پر اکتفا کیا، والحمد للہ علی تواتر
آلائہ علی عبدہ الاثیم۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ میں جو ہم نے
ذکر کیا عام راویوں کا خیال یہ ہے کہ سیلان کی حد اوپر
کو آنا اور نیچے کو جانا ہے یا صرف اوپر کو جانا ہے۔
پہلا قول دوسرے امام کی طرف منسوب ہے اور دوسرا
امام شیبانی کی طرف۔ حلیہ میں ہے کہ بدائع سے
ظاہر ہوتا ہے کہ پہلا ہمارے تینوں علماء رحمہم اللہ کا
قول ہے اھ اور الفوائد المخصصہ جو سیدی سلامہ

---

[۱] حلیہ

فی نقض الطهارة فیه خلاف والصحیح
اشتراطه وان اخذ اکثر من راس الجرح
خلافا لمحمد وجعلها فی الظهیریة روایة
شاذة عن محمد وفی التتارخانیة عن المحیط
شرط السیلان مذهب علمائنا الثلثة وانه
استحسان وقال زفر رحمه الله تعالٰی اذا
علا فظهر علی رأس الجرح ینتقض وضوؤه
وهو القیاس[1] انتهی۔

اقول قد عرف مذهب زفر فی
الهدایة وغیرها النقض بمجرد الظهور
فقوله علا ای من الباطن وقوله ظهر بمعنی
التبیین دون الصعود کیف وزفر لایشترط
الانتفاخ والصعود بعد الوصول الی رأس
الجرح فلیعلم ذلك ورأیت فی خلاصة الامام
طاهر بن عبد الرشید البخاری ما نصه
فی بعض نسخ الجامع الصغیر الدم اذا لم
ینحدر عن رأس الجرح لکن علا فصار
اکبر من رأس الجرح لاینتقض وضوؤه[2] ثم
رأیت فی وجیز الکردری جزم بعزوه الجامع
الصغیر کما سیاتی فاذن اطلاقه القول
یفید ظاهرا انه مذهب علمائنا الثلثة رضی
الله تعالٰی عنهم ثم هو الذی صححه عامة

ابن عابدین کی ہے' میں ہے کہ طہارت کے توڑنے میں
سیلان کی شرط میں اختلاف ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ
یہ شرط ہے اگرچہ زخم کے سر سے زائد لیا جائے۔ اس
میں محمد کا خلاف ہے اور ظہیریہ نے اس کو محمد سے
شاذ روایت قرار دیا ہے اور شرط سیلان تتارخانیہ میں
محیط سے منقول ہے کہ یہی ہمارے تینوں علما کا
مذہب ہے اور یہی استحسان ہے۔ اور زفر نے
فرمایا کہ جب اوپر آیا اور زخم کے سرے پر ظاہر ہوگیا تو وضو ٹوٹ
گیا اور یہی قیاس ہے انتہی۔

میں کہتا ہوں ہدایہ وغیرہ میں زفر کا مذہب یہ ہے
کہ صرف ظاہر ہونے سے ہی وضو ٹوٹ جائے گا
تو ان کے قول "علا" کے معنی باطن سے ہیں اور "ظہر"
بمعنی تبیین ہے نہ کہ صعود کے معنی میں ہے۔ اور یہ
کیونکر ممکن ہے جبکہ زفر پھولنے کی شرط نہیں لگاتے
ہیں اور صعود تو زخم کے سر تک پہنچنے سے ہی ہوگا۔
لہٰذا یہ ذہن میں رکھنا چاہیے۔ میں نے طاہر بن عبد الرشید
بخاری کے خلاصہ میں دیکھا کہ جامع صغیر کے بعض نسخوں
میں ہے کہ خون جب زخم کے سرے سے نیچے نہ آئے
لیکن اوپر آکر زخم کے سرے سے بڑا ہوجائے تو وضو
نہ ٹوٹے گا۔ پھر میں نے دیکھا کہ وجیز کردری نے اس
قول کو جامع صغیر کی طرف قطعی طور پر منسوب کیا ہے
جیسا کہ آئے گا تو ان کا اس کو مطلق رکھنا اس امر
کی بظاہر علامت ہے کہ یہی ہمارے تینوں علماء کا

[1] فوائد مخصوصہ، الفائدۃ الثانیہ ۱/۵۷ (رسائل ابن عابدین)
[2] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۷

ائمۃ الفتوی کقاضی خان وغیرہ ممن قصصنا اولم نقصص علیک ووقع ھھنا زلۃ قلم من المحقق البحر تبعہ علیھا العلامۃ ط حیث قال فی البحر الرائق[1] فی الدرایۃ جعل قول محمد اصح واختارہ السرخسی وفی فتح القدیر انہ الاولی اھ[1] وھو کما تری سھو ظاھر وانما اختار السرخسی قول ابی یوسف وایاہ جعل فی الفتح اولی کما نقلنا لک نصہ رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا ورحمنا بھم اٰمین نبہ علیہ العلامۃ ش قائلا فاجتنبہ اھ[2]

قلت ونسبۃ تصحیح قول محمد للدرایۃ[2] منصوص علیھا فی الفتح وتبعہ علیہ من بعدہ حتی العلامۃ ش اذ نقل کلامہ ھذا فی ردالمحتار واقرہ علیہ لکنہ زعم فی منحۃ الخالق[3] حاشیۃ البحر الرائق انہ ذکر فی الدرایۃ قول ابی یوسف ثم ذکر قول محمد ثانیا ثم قال والصحیح الاول فلیراجع اھ[3] وھذا یقتضی انہ انقلب الامر علی الفتح ایضا کما انقلب علی البحر واذ اصح ھذا بقیت التصحیحات کلھا راجعۃ الی قول ابی یوسف وھو اسکن للقلب وامکن فلیراجع والعبد الضعیف لم یرھھنا تصریح

مذہب ہے۔ پھر اسی کو عام ائمہ فتوٰی نے صحیح گردانا ہے جیسا کہ قاضی خان وغیرہ نے کیا ہے یا ان لوگوں نے جن کا ہم نے بیان کیا ہے یا نہ کیا ہے۔ یہاں صاحب بحر سے لغزش قلم صادر ہوتی ہے اور علامہ طحطاوی نے اس کی پیروی کی ہے بحرالرائق میں فرماتے ہیں درایہ میں محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے اور اس کو سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ یہی اولی ہے اھ جیسا کہ آپ ظاہر دیکھتے ہیں یہ سہو ہے۔ سرخسی نے تو ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو فتح میں اولی کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے آپ کے سامنے ان تمام حضرات کی تصریحات کو نقل کیا ہے اللہ ان پر اور ہم سب پر رحم فرمائے، آمین۔ اس پر علامہ ش نے یہ کہتے ہوئے تنبیہ کی ہے کہ فاجتنبہ اھ

میں کہتا ہوں کہ محمد کے قول کی تصحیح جو درایہ میں ہے اس کی صراحت فتح میں موجود ہے اور بعد والوں نے اس کی متابعت کی ہے یہاں تک کہ علامہ ش نے بھی متابعت کی ہے جب ان کا یہی قول ردالمحتار میں نقل کیا اور اس کو درست قرار دیا۔ بحرالرائق کے حاشیہ منحۃ الخالق میں گمان ظاہر ہو گیا ہے کہ انہوں نے پہلے ابو یوسف کا قول ذکر کیا ہے پھر محمد کا قول ذکر کیا ہے پھر کہا ہے کہ صحیح پہلا ہے، فلیراجع اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب فتح کو بھی مغالطہ ہو گیا جیسا کہ صاحب بحر کو ہوا ہے

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۲ [2] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۰ [3] منحۃ الخالق علی بحرالرائق ۱/۳۲

احد بتصحیح قول محمد بل ولا ترجیحا ماله
واختیاره اللهم الا ما فی الفوائد المخصصة
عن الذخیرة عن الفقیه ابن جعفر عن محمد
بن عبد الله رحمه الله تعالیٰ انه كان
یمیل فی هذا الی انه ینتقض وضوءه ورأه
سائلا قال اعنی صاحب الذخیرة وفی فتاوی
النسفی هكذا اه[1] والا ما رأیت فی جواهر
الفتاوی من الباب الرابع المعقود لفتاوی
الامام الاجل نجم الدین النسفی ما نصه
رجل توضأ فعض الذباب بعض اعضائه
فظهر منه دم لا ینتقض الوضوء لقلته ولو
غرز فی عضوه شوكا او ابرة فظهر الدم ولم
یسل ظاهرا ینتقض وضوءه لان الظاهر
انه سال عن رأس الجرح اه[2] وهذا ما كان
اشار الیه فی الذخیرة ان هكذا فی الفتاوی
النسفی والامشیا علیه فی مجموع النوازل
نقله عنه فی الخلاصة ثم عقب بما فی نسخة
الجامع الصغیر ثم قال فعلی هذا ینبغی ان
لا ینتقض اه[3] والا ما وقع فی الكفایة من قوله
بعض مشایخنا رحمهم الله تعالیٰ اخذوا
بقول محمد رحمه الله تعالیٰ احتیاطا وبعضهم
اخذوا بقول ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ وهو
اختیار المصنف ای صاحب الهدایة رحمه
الله تعالیٰ رفقا بالناس خصوصا فی حق

اور جب یہ صحیح ہوا تو تمام تصحیحات ابو یوسف کے قول
کی طرف راجع ہونگی اور یہی چیز دل کو لگتی ہے اور زیادہ ممکن ہے
فلیراجع۔ اور عبد ضعیف کو کوئی ایسی صراحت نہ
مل سکی جو محمد کے قول کو صحیح قرار دیتی ہو حالانکہ
نہ انکے قول کی کوئی ترجیح ملی ہے نہ ان کے قول کا مختار۔ ہاں
فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے بروایت فقیہ ابو جعفر محمد
بن عبد اللہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اس صورت میں
ان کا میلان وضو کے ٹوٹنے کی طرف تھا اور وہ اس کو
بہنے والا سمجھتے تھے، صاحبِ ذخیرہ نے کہا کہ نسفی کے
فتاویٰ میں اسی طرح ہے نیز میں نے جواہر الفتاوی
کے چوتھے باب میں جو امام اجل نجم الدین نسفی کے
فتاویٰ میں ہے یہ صراحت پائی ہے کہ ایک شخص نے
وضو کیا اور اس کو مکھی نے کاٹ کھایا جس سے خون
ظاہر ہوا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ کم ہے۔
اور اگر اس نے اپنے کسی عضو پر کانٹا چبھویا یا سوئی،
اور اس سے خون ظاہر ہوا اور بہا نہیں تو وضو ٹوٹ
جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ زخم کے سر سے بہا ہے اھ
یہی وہ قول ہے جس کی طرف ذخیرہ میں اشارہ تھا
کہ ھکذا فی فتاوی النسفی ورنہ وہ دونوں اسی
طرف گئے ہیں مجموع النوازل میں، اس سے اس کو
خلاصہ میں نقل کیا ہے اس کے بعد وہ ذکر کیا ہے جو
جامع صغیر کے نسخے میں ہے۔ پھر فرمایا کہ اس بنا
پر مناسب یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اھ نیز کفایہ میں ہے
کہ ہمارے بعض مشائخ نے احتیاطاً محمد کے قول کو

---

[1] الفوائد المخصصہ من رسائل ابن عابدین ۱/۶۰
[2] جواہر الفتاویٰ
[3] خلاصۃ الفتاویٰ نواقض وضو ۱/۱۷

اصحاب القروح اھ [1]

اقول م۱ وھذا اغرب من الکل لانہ ربما یوھم ان الاختیارین متکافئان و الاما وقع فی وجیز الامام الکردری حیث قال نوازل (ای قال فی مجموع النوازل) شاکہ شوکۃ او ابرۃ فاخرجھا وظھر دم و لم یسل نقض وفی الجامع الصغیر لم ینحدر الدم عن راسہ لکنہ علا وصار اکثر من راس الجرح لا ینقض وھذا خلاف ما فی النوازل والاول عن الامام الثانی و الثانی عن محمد رحمھما اللہ تعالٰی والنقض اقیس لان مزایلتہ عن مخرجہ سیلان اھ [2]

قلت وانت تعلم ان قد انقلب علیہ الامر فی نسبۃ المذھبین الی حضرۃ الامامین۔

اقول م۲ وعجبا منہ ان عزا ما عزا للجامع الصغیر جازما ثم قال والثانی ای عدم النقض عن محمد فان ما فی الجامع الصغیر مطلقا ان لم یکن ظاھرہ انہ قول ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم فلا اقل من ان یکون قول محمد فکیف ینسبہ الیہ بعن ثم لا نظر الی قولہ اقیس مع ما مر من تصحیحات عامۃ الائمۃ قول عدم

اختیار کیا ہے اور بعض نے ابو یوسف کے قول کو اور یہی صاحبِ ہدایہ کا مختار ہے تاکہ لوگوں کو آسانی ہو بالخصوص پھوڑے پھنسیوں کے مریضوں کو اھ

میں کہتا ہوں یہ سب سے عجب تر ہے کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ دونوں اختیار برابر ہیں، نیز امام کردری کی وجیز میں ہے، فرمایا مجموع النوازل میں کسی کو کانٹا چُبھا یا سُوئی چبھی، اس نے ان کو نکال دیا، خون ظاہر ہوا مگر بہا نہیں، تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے زاید ہوگیا، تو وضو نہ ٹوٹے گا، یہ بات نوازل کے برعکس ہے اور پہلا قول دوسرے امام کا ہے اور دوسرا امام محمد کا ہے اور ٹوٹ جانا قیاس کے زیادہ مطابق ہے کہ خون کا اپنے مرکز سے جُدا ہونا ہی سیلان ہے اھ

میں کہتا ہوں کہ تمہیں معلوم ہے کہ ان کو دونوں اماموں کی طرف دونوں اقوال کے منسوب کرنے میں غلطی لگی ہے۔

اقول ان پر تعجب ہے کہ انہوں نے جو کچھ جامع صغیر کی طرف منسوب کیا قطعیت کے ساتھ کیا، پھر کہا کہ دوسرا یعنی وضو نہ ٹوٹنے کا قول محمد کا ہے، کیوں کہ جامع صغیر میں تو مطلق ہے اور وہ بظاہر ہمارے تینوں اماموں کا قول ہے اگر ایسا نہ بھی ہو تو کم از کم محمد کا تو قول ہے ہی۔ تو پھر وہ ان کی طرف "عن" سے کیوں منسوب کرتے ہیں؟ پھر میں ان کے قول "اقیس"

---

[1] کفایۃ مع الفتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۰

[2] فتاوٰی بزازیہ علی الھندیہ نوازل ۴/۱۲

النقض بلفظ هو الصحیح والاصح والمختار وغیرها ویقطع النزاع ما رأیت فی جواهر الاخلاطی وفی الفوائد المخصصة عن الذخیرة والتتارخانیة ثلثتهم عن فتاوی خوارزم وفی الهندیة عن المحیط واللفظ للاول اذا لم ینحدر عن رأس الجرح ولکن علا فصار اکبر من رأس الجرح لاینتقض وضوءه والفتوی علی عدم النقض فی جنس هذه المسائل[1] اھ واللہ الموفق۔

الثالث ابویوسف یجمع القیئ اذا اتحد المجلس ولا یعتبر السبب وعکس محمد وقوله الاصح وتطابقت النقول ههنا علی اعتبار المجلس قال فی الحلیة فعلی هذا یحتاج محمد رحمه اللہ تعالٰی الی الفرق واللہ تعالٰی اعلم بذلک[2] اھ واشار فی رد المحتار الی ما یحذو حذو جوابه فقال کانهم قاسوها علی القیئ ولما لم یکن هنا اختلاف سبب تعین اعتبار المجلس فتنبه[3] اھ

اقول هذا عجیب فان من یعتبر السبب وهو الامام الربانی اذا وجد

کی طرف دیکھتا ہوں، نیز یہ کہ عام ائمہ نے عدم نقض کی تصحیحات لفظ ھو الصحیح، الاصح اور مختار وغیرہ سے کی ہیں، پھر اس نزاع کا فیصلہ اس عبارت سے ہوتا ہے جو میں نے جواہر اخلاطی، فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے، اور تتارخانیہ میں دیکھی، تینوں نے فتاوٰی خوارزم سے نقل کیا، اور ھندیہ میں محیط سے ہے اور لفظ پہلی کتاب کے ہیں کہ جب خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے بڑا ہوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اور اس جیسے مسائل میں فتوٰی وضو نہ ٹوٹنے پر ہے واللہ الموفق۔

تیسرا یہ کہ ابو یوسف اتحادِ مجلس کے وقت قے کو جمع کرتے ہیں اور سبب کا لحاظ نہیں کرتے۔ اور امام محمد اس کے برعکس کرتے ہیں اور ان کا قول اصح ہے۔ اور نقلیں اعتبار مجلس پر متواتر ہیں۔ حلیہ میں کہا کہ اس بنا پر محمد کو فرق کی حاجت ہے واللہ تعالٰی اعلم بذالک اھ اور ردالمحتار میں انہی جیسے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور فرمایا کہ گویا ان حضرات نے اس کو قے پر قیاس کیا ہے اور چونکہ یہاں اختلاف سبب کا اعتبار نہیں ہے تو مجلس کا اعتبار متعین ہوگیا تو متنبہ ہونا چاہئے اھ

میں کہتا ہوں یہ عجیب ہے اس لئے کہ سبب کا

---

[1] بحوالہ فوائد مخصوصہ، مقدمہ ۱/۶۰

[2] حلیہ

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰

ما هو علة حكم الجمع عنده لم لا يحكم به و يعدل عنه الى ما قد سقط اعتباره عنده لاجل ان العلة دائمة ههنا و ان دوام العلة انما يقتضى دوام الحكم لالغاءها و اسناده الى غيرها **فان قيل** قد يدوم السبب ههنا شهورا و دهورا فكيف يجمع الاخر الى الاول۔

قلت هذا اعتراف بان اتحاد السبب لا يقوم باقتضاء حكم الجمع فلم يكن فيه دفع الايراد بل تسليمه لكن۔

اقول يتخالج صدرى ما يدفع هذا و الايراد جميعا ان شاء الله تعالىٰ وهو انا لا نسلم ههنا اتحاد السبب بل الروح اذا احست بالم تتوجه لدفاعه فتتبعها الريح والدم فلا جتماعها يحدث الورم وتزداد الحرارة فيثقل اجتماع الدم ههنا غير ان الطبيعة تضن بالدم الصالح ان تدفعه ولذلك اذا فصد المريض يتقدم الدم الفاسد خروجا وعن هذا كانت الحجامة احب من الفصد لان الفصد يشق العرق فيثج الدم ثجا فمع شدة تحفظ الطبيعة على الدم الصالح تعجز عن امساكه كليا لانه بانفتاح مجراه يسيل بطبعه سيلانا قويا فمع حجز الطبيعة يخرج شئ من الصالح قهرا عليها بخلاف الحجامة فان الخروج فيها ضعيف

اعتبار کرنے والے امام ربانی نے جب جمع کرنے کے حکم کی علت واجب کی تو اس پر حکم کیوں نہ لگایا اور اس طرف کیوں عدول کیا جس کا ان کے نزدیک اعتبار ہی نہیں ہے کیونکہ یہاں علت دائمی ہے اور علت کا دوام حکم کے دوام کو چاہتا ہے، نہ یہ کہ اس علت کو باطل کرنے اور حکم کو کسی اور علت کی طرف منسوب کرنے کو چاہتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ سبب مدتِ دراز تک ہے تو آخر کو اول کے ساتھ کیسے ملایا جائے گا؟

میں کہتا ہوں یہ اس امر کا اعتراف ہے کہ سبب کا اتحاد جمع کے حکم کے اقتضا کے ساتھ قایم نہیں ہوتا ہے، تو یہ اعتراض کا جواب نہ ہوا بلکہ اس کو تسلیم کرنا ہوا۔

لیکن میں کہتا ہوں میرے دل میں ایک بات آئی ہے جس سے یہ اور دیگر سب اعتراض دفع ہو جاتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ، اور وہ یہ ہے کہ ہم یہاں مجلس کا اتحاد تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ روح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو اس کے دفاع کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہوا اور خون آتا ہے جس کی وجہ سے ورم ہو جاتا ہے اور حرارت زائد ہو جاتی ہے تو یہاں خون کا جمع ہونا بھاری ہوتا ہے مگر طبیعت خونِ صالح کو رائیگاں نہیں کرتی ہے اس لیے مریض جب فصد کھلواتا ہے تو اولاً فاسد خون ہی رگ سے نکلتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سنگی لگوانا فصد سے بہتر ہے کہ فصد رگ کو پھاڑ

فتقوى الطبيعة على احراز الصالح كما
ينبغي واذا كان الامر كذلك لا تنبعث
للطبيعة داعية دفع الدم المنتقل الى ههنا
مع الروح الا اذا عملت فيه الحرارة الملتهبة
من اجتماع الثلاث الحارات فينفسد بنضج
يحصل له بعد بلوغه كمال صلاحه و ح
تترك الطبيعة الظن به و يزداد التاذى فتحب
دفعه فتنفجر القرحة فيجعل الدم يخرج
على شاكلته فى الحجامة دون الفصد لان
الانفتاح ههنا ايضا فى الجلد لا فى العرق
فيكون خروجه بضعف لا بدفق شديد
غير ان القدر المتهئ منه للخروج وهو
الذى تحول مزاجه من الصلاح و عدل
قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنى تتعاقب
اجزاؤه ولا ينبغى لبعضه القعود خلف بعض
حتى يحصل بين خروج ابعاضه طفرات وتخللات
انقطاع لان المقتضى موجود والمانع مفقود
فلا يزال يخرج حتى ينتهى ثم اذا كان الاذى
باقيا بعد لا تزال الروح تتوجه اليه فيعقب
الخارج دما اخر صالحا ويمكث حتى يعرض
له ما عرض لسالفه فيخرج كما خرج وهكذا
فظهر ان كل خروج بعد انقطاع من
دون منع انما ينشؤ من سبب جديد فيجب
ان لا يجمع الا ما تلاحق شيئا فشيئا كما
ذكرنا وهو المعنى ان شاء الله تعالى باتحاد

دیتی ہے تو خون تیزی سے بہتا ہے اور طبیعت باوجود
شدت حفاظت کے اس کو پوری طرح روکنے پر قادر
نہیں ہوتی ہے کیونکہ رگ کھولنے کے آلے سے خون
بہتا ہے اور باوجود طبیعت کے روکنے کے کچھ نہ کچھ
صالح خون بھی بہہ جاتا ہے، سنگی میں یہ بات نہیں ہے
اس میں خون کا بہاؤ کمزور ہوتا ہے اور طبیعت صالح
خون کو روک لیتی ہے اور ایسی صورت میں طبیعت کو
کوئی داعیہ اس خون کے دفع کرنے کا روح کے ساتھ
لاحق نہیں ہوتا ہے ہاں صرف اس صورت میں جبکہ
تیز حرارت اس میں عمل کرے جو تین حرارتوں کے اجماع
سے پیدا ہوتی ہے تو وہ خون پکنے کی وجہ سے فاسد
ہوجاتا ہے، یہ پکنا اس خون کی صلاحیت کی تکمیل کے
بعد ہوا ہے اور اس وقت طبیعت اس کا خیال
چھوڑ دیتی ہے اور تکلیف زیادہ ہوجاتی ہے تو طبیعت
اس کے دفع کرنے کو چاہتی ہے اور زخم پھٹ پڑتا ہے،
تو سنگی میں خون اپنی طبیعت کے موافق نکلتا ہے،
فصد میں ایسا نہیں ہے کہ یہاں شگاف جلد میں ہے
نہ کہ رگ میں، تو وہ کمزوری سے نکلتا ہے نہ کہ قوت سے،
ہاں وہ مقدار جو نکلنے کو تیار ہوتی ہے صرف وہی ہوتی ہے
جس کا مزاج خراب ہوچکا ہوتا ہے، اور جب وہ
نکلتا ہے تو پورا نکلتا ہے یہ نہیں کہ اس کے بعض
اجزا دوسرے اجزا کے پیچھے رک جائیں اور نکلنے
میں رکاوٹ اور خلل پیدا ہوتا رہے، کیونکہ مقتضی
موجود اور مانع مفقود ہے، تو وہ نکلتا رہے گا یہاں تک
کہ ختم ہوجائے، اور چونکہ تکلیف تاحال باقی ہے اس لئے

المجلس لان المجلس نفسه معتبر حتى اذا بدأ الدم فانتقل الانسان من فوره لايجمع ما خرج هنا مع ما خرج انفاً و ان بقي جالسا كما هو طول النهار وخرج دم اول الصبح وانقطع ثم خرج شئ عند الغروب يجمع هذا مع الاول فان هذا بعيد من الفقه كل البعد و بالجملة علامة اتحاد السبب ههنا هو التلاحق واختلافه هو تخلل الانقطاع طبعا لاقسرا بخلاف القئ فان الطبيعة تحتاج فيه الى دفع الثقيل الذى ميله الطبعى الى الاسفل على خلاف طبعه الى جهة الاعلى فربما لاتقدر عليه الا تدريجا كما هو مرئى مشاهد فما دام الطبيعة فى الهيجان فهو سبب واحد وان تخلل الانقطاع فاذا سكنت ثم هاجت فهو سبب جديد هذا ما ظهر لفهمى القاصر فتأمل وتبصر فلعل بعضه يعرف وينكر۔

الرابع انما المنقول عن ائمة المذهب رضى الله تعالى عنهم فى النجس الخارج من غير السبيلين شرط السيلان ليس الا وفيه خلاف زفر وخلاف بينهم ان السيلان مجرد العلو او مع الانحدار كما سمعت كل ذلك على هذا كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابو الحسين احمد بن محمد القدورى رحمه الله تعالى

روح بھی اس کی طرف متوجہ رہے گی، اور نکلنے والے خون کے بعد خون صالح نکلنے لگا اور ٹھہرے گا یہاں تک کہ اس کو بھی وہ عارض ہو جائے جو اس سے پہلے والے کو عارض ہوا تھا اور اسی طرح نکلے گا جیسے پہلا نکلا تھا، اور اسی طرح جاری رہے گا۔ پس معلوم ہوا کہ ہر خروج جو انقطاع کے بعد ہو اور اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو سبب جدید سے ہوگا لہذا اس کو جمع نہیں کرنا چاہیے، صرف اسی کو جمع کیا جائے جو تھوڑا تھوڑا رستا ہو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور ان شاء اللہ اتحاد مجلس سے یہی مراد ہے کہ مجلس بذاتہ معتبر ہے، یہاں تک کہ جب خون شروع ہوا اور انسان فوراً اس جگہ سے منتقل ہو گیا تو دونوں کو جمع نہ کرے گا جو نکل چکا ہے اس کو اور جو ابھی نکلا ہے اس کو، اور اگر تمام دن ایک ہی جگہ بیٹھا رہا اور صبح کے پہلے حصہ میں خون نکلا پھر منقطع ہو گیا اور غروب کے وقت پھر نکلا، تو اس کو صبح کے نکلے ہوئے کے ساتھ جمع کرنا عقل سے بعید ہے۔ خلاصہ یہ کہ اتحاد سبب کی علامت یہاں پر تسلسل ہے، اور اختلاف مجلس سے مراد طبعی طور خون کے نکلنے میں انقطاع کا ہونا ہے نہ کہ جبراً، بخلاف قے کے، کیونکہ اس میں طبیعت ثقیل کو دور کرنے کے طور محتاج ہوتی ہے جس کا طبعی میلان نیچے کی طرف ہے، جبکہ اس کا یہ میلان اوپر کی طرف نہیں ہے، ہاں تدریجاً اس پر قادر ہے جیسا کہ مشاہدہ میں آتا ہے، تو جب تک طبیعت میں ہیجان پایا جائے تو اس کو ایک ہی سبب سمجھنا چاہیے

فزاد فی الکتاب قید التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطھیر ثم تطافرت عامة الکتب علی اتباعه متونا وشروحا و فتاوی قال فی المنیة تفسیر السیلان ان ینحدر عن راس الجرح واما اذا علا عن راس الجرح ولم ینحدر لایکون سائلا وقال بعضهم اذا خرج وتجاوز الی موضع یلحقه حکم التطھیر فھو سیلان یعنی اذا خرج الدم من راسه الی الانفه او اذنه ان سال الی موضع یجب تطھیرہ عند الاغتسال نقض والافلااھ[1]

اگرچہ انقطاع واقع ہو اور اگر طبیعت پرسکون ہونے کے بعد پھر جوش مارے تو نیا سبب ہے، یہ میری ناقص سمجھ میں آیا ہے فتامل وتبصر، شاید اس میں کچھ درست ہو اور کچھ نہ ہو۔

چوتھا یہ کہ ائمہ مذاہب سے اس نجاست کے بارے میں جو غیر سبیلین سے نکلے سیلان کی شرط منقول ہے۔ اس میں زفر اور دوسرے فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ سیلان صرف اوپر کو آتا ہے یا نیچے کو بھی آتا ہے، جیسا کہ تم سُن چکے ہو، یہی ان کی تحقیقات تھیں، پھر امام ابوالحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ آئے تو انہوں نے اس جگہ بہہ کر آنے کی شرط کا اضافہ کیا جس کو پاک کرنے کا حکم لاحق ہو پھر تمام شروح ومتون نے اسی کی پیروی کی اور یہی چیز فتاوی میں آئی۔ منیہ میں فرمایا کہ سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ زخم کے سرے سے نیچے آئے، اور اگر اوپر آیا لیکن نیچے نہ اُترا تو بہنے والا نہ ہوگا۔ اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ جب اس جگہ تک تجاوز کرے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے تب سیلان ہے یعنی جب خون اس کے سرسے اس کی ناک یا کان کی طرف نکلا، اب اگر اس جگہ تک آگیا جس کو غسل میں دھونا لازمی ہے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں اھ

قال المولی الحلبی فی شرحه الحلیة ھذا البعض ھو الشیخ ابوالحسین القدوری ومن حذا حذوہ اھ[2]

مولی حلبی نے شرح حلیہ میں فرمایا یہ بعض شیخ ابوالحسین قدوری اور ان کے ہم خیال حضرات ہیں۔

ثم الذی کانت تتوارد علیه کلماتھم من بعد ان المراد بحکم التطھیر ھو الوجوب ولو فی الغسل کما افصح عنه فی المنیة وقال العلامة ابرھیم الحلبی

پھر فقہاء اس پر متفق تھے کہ حکمِ تطہیر سے مراد وجوب ہے خواہ غسل ہی میں کیوں نہ ہو، جیسا کہ منیہ میں ہے، اور علامہ ابراہیم حلبی نے اس کی شرح غنیہ میں فرمایا کہ الی موضع

---

[1] منیة المصلی، نواقض وضوء ص ۹۰

[2] حلیة

في شرحها الغنية (الى موضع يلحقه حكم التطهير) اي يجب تطهيره في الجملة في الوضوء او الغسل[1] او ازالة النجاسة الحقيقية اھ وقال الحدادي في الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري قوله يلحقه حكم التطهير يعني يجب تطهيره في الحدث او الجنابة حتى لو سال الدم الى ما لان من الانف نقض الوضوء[2] اھ وقال الامام صدر الشريعة في شرح الوقاية (سال الى ما يطهر) اي الى موضع يجب تطهيره في الجملة اما في الوضوء او في الغسل[3] اھ وقال سلطان الوزراء العلامة ابن كمال باشا في ايضاح الاصلاح (سال الى ما يطهر) اي الى موضع يجب ان يطهر في الوضوء او في الغسل بالغسل او بالمسح[4] اھ وقال العلامة اكمل الدين البابرتي في العناية شرح الهداية قوله يلحقه التطهير المراد ان يجب تطهيره في الجملة كما في الجنابة حتى لو سال الدم من الراس الى قصبة الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق في الجنابة فرض[5] اھ وقال الامام فخر الدين الزيلعي في تبيين الحقائق غير السبيلين اذا خرج منها شيئ ووصل الى موضع يجب

یلحقہ حکم التطہیر سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ کا دھونا فی الجملہ واجب ہو غسل میں وضو میں یا نجاست حقیقیہ کا اس جگہ سے زائل کرنا واجب ہوا۔

مختصر القدوری کی شرح الجوہرۃ النیرہ میں حدادی نے فرمایا کہ یلحقہ حکم التطہیر سے مراد یہ ہے کہ اس کو حدث یا جنابت میں پاک کرنا واجب ہو یہاں تک کہ خون اگر بہہ کر ناک کے نرمہ کی طرف آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا "سال الی ما یطہر" کا مطلب یہ ہے کہ اس جگہ تک بہہ کر آیا جس کا دھونا وضو یا غسل میں ضروری ہوا اھ

اور سلطان الوزراء ابن کمال پاشا نے ایضاح الاصلاح میں فرمایا "سال الی ما یطہر" کی تشریح میں فرمایا یعنی وہ جگہ جس کا پاک کرنا وضو یا غسل میں دھونے یا مسح کرنے کے ساتھ واجب ہے اور علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ "یلحقہ حکم التطہیر" سے مراد یہ ہے کہ جس کا پاک کرنا فی الجملہ ضروری ہو جیسے جنابت میں، یہاں تک کہ اگر خون سر سے بہہ کر ناک کے بانسہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ جنابت میں ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے اھ اور امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق میں فرمایا کہ سبیلین کے علاوہ سے اگر کوئی چیز نکل کر اس مقام تک آئی جس کا جنابت وغیرہ میں

[1] غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۱
[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ۱/۹
[3] شرح وقایہ، نواقض وضوء ۱/۷۰
[4] بحوالہ فتح المعین، نواقض وضو ۱/۴۱
[5] عنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۳

تطهيره فی الجنابة ونحوه ينقض الوضوء اھ[1] وقال الامام السيد جلال الدين الكرلانی فی الكفاية اذا كان فی عينه قرحة ووصل الدم منها الی جانب آخر من عينه لا ينقض الوضوء لانه لم يصل الی موضع يجب غسله اھ[2] وقال السيد برهان الدين ابرهيم بن ابی بكر بن محمد بن الحسين الاخلاطی الحسينی فی جواهره خروج الدم الی وسط الاذن حيث يجب ايصال الماء اليه فی الاغتسال ناقض الوضوء اھ[3] و قال العلامة عبد العلی البرجندی فی شرح النقاية قوله الی ما يطهر ای الی موضع يجب تطهيره فی الغسل اھ[4] وقال الامام شيخ الاسلام بكر خواهر زاده فی مبسوطه علی ما نقله عنه فی الفتح و البحر وغيرهما تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فاما يتجاوز الی موضع يلحقه حكم التطهير اھ[5] وقال المولی حسام الدين السغناقی فی النهاية اول شروح الهداية علی ما اثر

پاک کرنا ضروری ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور امام سید جلال الدین کرلانی نے کفایہ میں فرمایا کہ جب اس کی آنکھ میں پھوڑا ہو اور اس سے خون بہہ کر آنکھ کی دوسری جانب آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ ایسی جگہ بہہ کر نہیں آیا جس کا دھونا فرض ہو اھ، اور سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر بن محمد بن حسین الاخلاطی الحسینی نے اپنے جواہر میں فرمایا کہ خون کا کان کے درمیان نکلنا جہاں غسل میں پانی کا پہنچانا لازم ہے وضو توڑ دیتا ہے اھ علامہ عبد العلی برجندی نے شرح نقایہ میں فرمایا کہ ان کا قول الی موضع یجب تطہیرہ سے مراد غسل میں پاک کرنا مراد ہے اھ امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ نے اپنی مبسوط میں فرمایا، جیسا کہ ان سے بحر اور فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر زخم کے سر پر ورم آگیا اور اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضو اس وقت تک نہ ٹوٹے گا جب تک ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ مقام ورم کا دھونا واجب نہیں ہے تو وہ اس مقام تک نہ پہنچا جس کو حکم تطہیر ہے اھ مولی حسام الدین سغناقی نے نہایہ میں، جو ہدایہ کی پہلی شرح ہے فرمایا، جیسا کہ ان سے حلیہ میں منقول ہے کہ

---

[1] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸
[2] کفایۃ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۴
[3] جواہر الاخلاطی
[4] شرح نقایہ برجندی نواقض الوضوء ۱/۲۱
[5] فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/۳۴

عنه فی الحلیة فی شرح قوله الی موضع
یلحقه حکم التطهیر المراد ان یجب تطهیرہ
فی الجملة کما فی الجنابة[1] اھ وھذا ھو
المستفاد من معراج الدرایة شرح الھدایة
ومن الملتقط ومن الدرر ومن غیرھا و
سترد علیك نقولها ان شاء اللّٰہ تعالٰی
وبه جزم العلامة عمر بن نجیم فی النھر
الفائق وقال العلامة السید ابو السعود
الازھری فی فتح اللّٰہ المعین نقلا عن
ابیه السید علی الحسینی ان المراد
بحکم التطهیر وجوبه فی الوضوء والغسل
ولو بالمسح[2] اھ فھذا ما ارتکز فی اذھان
العامة جیلا فجیلا غیر ان المحقق علی
الاطلاق الامام الھمام کمال الدین
محمد بن الھمام زاد الندب ایضا حیث
یقول لو خرج من جرح فی العین دم فسال
الی الجانب الأخر منھا لاینتقض لانه لا
یلحقه حکم وجوب التطهیر او ندبه
بخلاف مالونزل من الراس الی مالان
من الانف لانه یجب غسله فی الجنابة
ومن النجاسة فینتقض[3] اھ وتبعه
تلمیذہ المحقق فی الحلیة قائلا بعد
نقله ما یاتی عن الاتقانی فعلی ھذا المراد

الی موضع یلحقه حکم التطهیر سے مراد یہ ہے
کہ اس جگہ کا دھونا فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں
اھ، اور یہی چیز ہدایہ کی شرح معراج الدرایہ سے
معلوم ہوتی ہے اور ملتقط اور درر وغیرہ سے بھی، ان
کی نقول آپ ابھی پڑھ لیں گے ان شاء اللہ۔ اور اس
پر علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں جزم کیا اور علامہ
سید ابو السعود الازہری نے فتح اللہ المعین میں اپنے
باپ سید علی حسینی سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ حکم
تطہیر سے مراد تطہیر کا وجوب وضو یا غسل میں ہے
خواہ مسح سے ہی ہو اھ۔ یہ ہے وہ جو نسلاً بعد نسلٍ
علماء کے ذہن میں جم چکا تھا، صرف اتنا ہوا امام ہمام
کمال الدین محمد بن الہمام نے ندب کا اور اضافہ فرمایا
وہ فرماتے ہیں کہ اگر آنکھ کے زخم سے خون بہہ کر آنکھ
کی دوسری طرف آگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ نہ تو
اس کو وجوب تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی ندب
کا بخلاف اس کے کہ اگر سر سے بہہ کر ناک کے نرمہ تک
آیا کہ اس کا دھونا جنابت میں اور نجاست سے لازم
ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور ان کی اتباع کی حلیہ
میں ان کے شاگرد محقق نے، انہوں نے اتقانی کا
قول نقل کرنے کے بعد، جو آگے آئے گا، فرمایا کہ
اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خون اس جگہ تک آجائے
کہ جس کی پاکی واجب یا مندوب ہو، جیسا ہم نے
ابھی اشارہ کیا اھ میں کہتا ہوں کہ ان کے قول اے

---

[1] مستفاد من الکفایة مع فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/ ۳۴
[2] فتح المعین، نواقض الوضوء ۱/ ۴۱
[3] فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/ ۲

ان يتجاوز الى موضع يجب طهارته او تندب
كما اشرنا اليه آنفا اھ [١]

قلت والاشارة فى قوله الى موضع
يلحقه حكم التطهير اى شرع فى حقه الحكم
الذى هو التطهير اھ فان المشروع يعم المندوب

اقول وربما يترشح هذا التعميم
من النهاية ايضاً فانه مع تصريحه بان
المراد الوجوب كما تقدم فرع عليه بقوله
حتى لو سال الدم الى قصبة الانف انتقض
الوضوء لان الاستنشاق فى الجنابة فرض وفى
الوضوء سنة وكذلك فى المبسوط اھ [٢] فان
الاستنثار لو لم يكف لكان ذكره عبثا الا ان
يقال المراد انه وان لم يكن فى الوضوء الا سنة
لكنه فى الغسل فرض فتحقق التجاوز الى
ما يجب تطهيره فى الجملة فتكون زيادة
هذه الجملة تحقيقا لقوله فى ما سبق فى
الجملة وهذا هو الذى يتعين حمل كلامه
عليه كيلا يخالف آخره اوله۔

اقول وكذلك لظاهر كلام المحقق
حيث اطلق تجاذب فى الاول والآخر فانه
عمم الندب ثم ذكر النزول الى مالان وعلله
بوجوب غسله فى الغسل ومعلوم ان المفهوم
معتبر فى كلمات العلماء ولو كان

موضع يلحقه حكم التطہیر میں اشارہ اس طرف
ہے کہ اس جگہ تک آجائے کہ جس کو ایک حکم یعنی تطہیر
مشروع ہے اھ مشروع مندوب کو بھی شامل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی تعمیم نہایہ سے بھی مترشح
ہوتی ہے اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ یہ تصریح کی ہے
کہ اس سے مراد وجوب ہے مگر اس کے بعد اس پر
تفریع کرتے ہوئے فرمایا یہاں تک کہ اگر خون ناک
کے بانسہ کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ
ناک میں پانی ڈالنا غسلِ جنابت میں فرض اور وضو
میں سنّت ہے یہی مبسوط میں ہے اھ کیونکہ اگر سنّت
ہونا کافی نہ ہوتا تو اس کا ذکر بیکار ہوتا، ہاں یہ
کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہ وضو میں سنّت ہی ہو لیکن
غسل میں فرض ہے تو فی الجملہ اس جگہ کی طرف نکلنا متحقق
ہو گیا جس کو تطہیر کا حکم واجب ہے —— تو یہ
جملہ ان کے پہلے جملے کی تحقیق ہوگا، اور اسی پر
ان کے کلام کو محمول کرنا چاہیے تاکہ اس کا آخر اس
کے اول سے معارض نہ ہو۔

میں کہتا ہوں کلام محقق کا ظاہر بھی یہی ہے
اس لیے کہ انہوں نے اول اور آخر میں تجاذب کو
مطلق رکھا، انہوں نے ندب کو عام کیا پھر ناک کے
نرمہ کی طرف نزول کا ذکر کیا، پھر اس کی وجہ یہ
بتائی کہ اس کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور
یہ طے شدہ ہے کہ علماء کے کلام میں مفہوم معتبر

---

[١] حلیہ
[٢] النہایۃ

الحكم عنده كذلك في النزول الى ما اشتد
كان الظاهر ان يذكره ويعلله بندب غسله
في الغسل والوضوء كي يكون مثالا لما زاد
من الندب ولا يوهم خلاف المرام لكنه
رحمه الله تعالى لم يبرح عن اتباع العامة
فانهم انما صوروا المسألة هكذا كما ستعرفه
ان شاء الله تعالى ثم لم ار من تبعه بعده
غير تلميذه حتى اتى المحقق البحر فشيدا
كانه في بحره قائلا انما فسرنا الحكم بالاعم
من الواجب والمندوب لان ما اشتد
من الانف لا تجب طهارته اصلا بل
تندب لما ان المبالغة في الاستنشاق
لغير الصائم مسنونة وقد صرح في معراج
الدراية وغيره بانه اذا نزل الدم الى قصبة
الانف نقض وفي البدائع اذا نزل الدم الى
صماخ الاذن يكون حدثا وفي الصحاح صماخ
الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب
تطهيره في الغسل ونحوه فقول بعضهم المراد
ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول
على ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادي
اذا نزل الدم الى قصبة الانف لا ينقض
محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال
الماء اليه في الاستنشاق توفيقا بين العبارات
وقول من قال اذا نزل الدم الى ما لان من
الانف نقض لا يقتضي عدم النقض اذا وصل

ہوتا ہے، اور اگر سخت حصہ کی طرف نزول کی صورت
میں بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہوتا تو بظاہر ان کو اس
کی علت بھی بتانی چاہئے تھی اور یہ کہنا چاہئے تھا
کہ اس کا دھونا غسل اور وضو میں مندوب ہے تاکہ
ندب کا جو انہوں نے اضافہ کیا ہے اس کی مثال
پہنچانا، اور مراد کے برخلاف کا وہم پیدا نہ ہوتا لیکن
انہوں نے عام علماء کی روش سے انحراف نہ کیا،
انہوں نے صورتِ مسئلہ اسی طرح بیان کی ہے جیسا
کہ تم عنقریب جان لوگے ان شاء اللہ تعالیٰ پھر
میں نے ان کے بعد سوائے ان کے شاگرد کے
اور کسی کو ان کی اتباع کرتے ہوئے نہ پایا۔ پھر
محقق بحر آئے اور اپنی بحر میں ان کی تائید کی اور فرمایا
کہ ہم نے حکم تطہیر کی تفسیر واجب اور مندوب دونوں
سے کی ہے کہ ناک کے سخت حصہ کا دھونا کسی حال میں
ضروری نہیں، بلکہ صرف مندوب ہے، کیونکہ ناک میں
پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنا روزہ دار کے علاوہ
ہر شخص کے لیے مسنون ہے اور معراج الدرایۃ وغیرہ
میں تصریح کی کہ خون جب ناک کے بانسہ کی طرف
آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور بدائع میں ہے
کہ خون جب کان کے سوراخ تک آگیا تو وضو
ٹوٹ گیا، اور صحاح میں ہے صماخ الاذن
کان کا سوراخ، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ
اس کا دھونا غسل وغیرہ میں مندوب ہے، تو
بعض علماء کا یہ کہنا کہ الی موضع تجب طہارتہ
سے مراد یہ ہے کہ وجوب سے ثبوت مراد ہے اور

الی ما اشتد منه الا بالمفهوم والصریح بخلافه وقد اوضحه فی غایة البیان والعنایة والمراد بالوصول المذکور سیلانه اھ[1]

حدادی کا قول اذا نزل الدم الی قصبة الانف لا ینقض اس پر محمول ہے کہ خون اس جگہ تک نہ پہنچا جہاں تک ناک میں پانی ڈالتے وقت پانی کا پہنچنا مسنون ہے تاکہ تمام عبارات میں مطابقت ہو جائے، اور جس نے کہا کہ خون جب ناک کے نرمہ تک آجائے تو وضو توڑ دے گا اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب سخت حصہ تک آئے گا تو وضو نہ توڑے گا، صرف مفہوم مخالف میں یہ کہا جا سکتا ہے، اور تصریح اس کے خلاف ہے، اور اس کو غایۃ البیان اور عنایہ میں واضح کیا ہے اور وصول مذکور سے مراد اس کا بہنا ہے۔

اقول تاویله کلام الحدادی فی السراج الوهاج کانه یرید به ان الی فی کلامه لاخراج الغایة ای نزل الدم من الراس وانتهی الی مبدء ما اشتد من الانف من دون ان ینزل منه شیئ فیه و هذا کان محتملا لولا ان الحدادی صرح فی مختصر سراجه ان المراد بالحکم الوجوب وفرع علیه تقیید الانتقاض بالنزول الی مالان کما تقدم وسیأتی عنها ما هو انص واجلی ورده اخوه وتلمیذه العلامة عمر فی النهر الفائق بقوله وهذا وهم وانی یستدل بما فی المعراج وقد علل المسألة بما یمنع هذا الاستخراج فقال ما لفظه لو نزل الدم الی قصبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الی قصبة الذکر ولم یظهر فانه لم یصل الی موضع

اقول: اس کی تاویل حدادی کا کلام ہے سراج الوہاج، گویا ان کا ارادہ یہ ہے کہ الیٰ ان کے کلام میں اخراج غایت کے لیے ہے، یعنی خون سر سے اترا اور ناک کے سخت حصہ کے شروع تک پہنچا لیکن ناک میں قطعاً نہ آیا، اس کا احتمال اس وقت تھا جبکہ حدادی اپنی مختصر سراج میں اس امر کی تصریح نہ کر چکے ہوتے کہ حکم سے مراد وجوب ہے اور اس پر یہ تفریع بھی کی ہے کہ وضو اسی وقت ٹوٹے گا جب ناک کے نرم حصہ تک خون آجائے جیسا کہ گزرا، اور اس سے زیادہ صریح اور واضح آئیگا۔ اس کی تردید ان کے بھائی اور شاگرد علامہ عمر نے نہر الفائق میں کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ یہ وہم ہے، وہ معراج کی عبارت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں، حالانکہ انہوں نے مسئلہ کی تعلیل اس طرح کی ہے کہ اس کی روشنی میں یہ استنباط درست نہیں ہو سکتا ہے اس میں فرماتے ہیں" اگر خون ناک کے بانسہ تک اُتر آیا

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۱-۳۲

بلحقه حکم التطهیر و فی الانف وصل فان الاستنشاق فی الجنابة فرض کذا فی المبسوط اھ وقد افصح ھذا التعلیل عن کون المراد بالقصبة مالان منها لانه الذی یجب غسله فی الجنابة وکذا قال الشارح (ای شارح الکنز یرید الامام الزیلعی) لو نزل الدم من الانف انتقض وضوؤہ اذا وصل الی مالان منه لانه یجب تطھیرہ وحمل الوجوب فی کلامه علی الثبوت مما لا داعی الیه وعلی ھذا فیجب ان یراد بالصماخ الخرق الذی یجب ایصال الماء الیه فی الجنابة وبھذا ظھر ان کلامھم مناف لتلك الزیادة اھ کلام النھر[1]۔

تو وضو ٹوٹ جائے گا، جبکہ پیشاب اگر ذکر کی نالی تک آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچا ہے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، اور ناک میں ایسی جگہ تک پہنچ چکا تھا، کیونکہ جنابت کی صورت میں ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے کذا فی المبسوط اھ۔ اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ قصبہ سے مراد مالان منہ الانف ہے کیونکہ جنابت میں وہی دھویا جاتا ہے، شارح نے بھی یہی فرمایا (کنز کے شارح زیلعی مراد ہیں) کہ اگر خون ناک سے اتر آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ ناک کے نرم حصہ تک آگیا، کیونکہ اس کا دھونا واجب ہے، اور ان کے کلام میں وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اس بنا پر صماخ سے مراد وہ سوراخ ہے جس تک جنابت میں پانی کا پہنچانا لازم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا کلام اس زیادتی کے منافی ہے۔ یہاں تک نہر کا کلام ختم ہوا۔

اقول کفی بابداء التوفیق بین[1] کلماتھم داعیا الیه ان امکن و[2] کلام المعراج ان لم یثبت الزیادة فلا ینفیھا و[3] کلام الشارح انما ینافی بلحاظ مفھوم المخالفة وقد اجاب عنه البحر بان المفھوم لا یعارض الصریح فیجب عندہ ان یراد ان المفھوم غیر مراد کی لا تتعارض کلمات الاسیاد نعم فی الاستناد بالمعراج منع

اقول: ان کے کلام میں تطبیق کا ظاہر کرنا اس کے لیے بطور داعی کے کافی ہے اگر ممکن ہو۔ اور معراج کا کلام اگر زیادتی ثابت نہ کرے تو اس کے منافی نہیں، اور شارح کا کلام اس کے منافی ہے بلحاظ مفہومِ مخالف کے۔ اس کا جواب بحر نے یہ دیا ہے کہ مفہومِ مخالف صریح کے معارض نہیں ہوتا ہے، تو ان کے نزدیک لازمی طور مفہوم مخالف مراد نہ ہوگا تاکہ بزرگوں کے کلام میں تعارض نہ ہو۔ ہاں معراج سے استدلال کرنے

---

[1] نہر الفائق

ظاهر فان ظاهر قوله نزل الی قصبة الانف وان کان مفید التعمیم ما اشتد وما لان فان بالنزول الی ما اشتد یتحقق النزول الی القصبة قطعا وان لم یصل الی المارن لکن یکدره تعلیله اٰخرا بافتراض الاستنشاق کما ذکره فی النهر۔

پر ایک واضح اعتراض ہے، کیونکہ ان کے قول نزل الی قصبۃ الانف کا ظاہر اگرچہ سخت اور نرم دونوں حصّوں کو عام معلوم ہوتا ہے کیونکہ سخت حصہ کی طرف نزول بانسہ کی طرف قطعاً نزول ہے اگرچہ نرمہ کی طرف نہ پہنچے لیکن ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے سے اس کی تعلیل کرنا اس کو مکدر کر دیتا ہے جیسا کہ نہر میں ذکر کیا ہے۔

اقول [ف۱] لاسیما وقد ترک علی ما نقل فی النهر من کلام المبسوط لفظة وفی الوضوء سنة کما تقدم نقله عن الحلیة عن النهایة عن المبسوط فلو کان مراده العموم لما ترک ما یفیده واقتصر علی ما لایعطیه وانتصر العلامة الشامی للبحر الرائق فی منحة الخالق فقال یتعین ان یحمل قول المعراج فان الاستنشاق فی الجنابة فرض علی معنی ان اصل الاستنشاق فرض وان یبقی اول کلامه علی ظاهره من غیر تاویل[1] الخ

اقول: خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ نہر میں مبسوط کا کلام نقل کرتے ہوئے وفی الوضوء سنۃ کا لفظ ترک کر دیا ہے، جیسا کہ یہ منقول ہوا حلیہ میں نہایہ سے مبسوط سے، تو اگر ان کی مراد عموم کی ہوتی تو مفیدِ مقصد کلمہ ترک نہ کرتے اور وہ بات نہ کہتے جو ان کو مفید نہیں ہے۔ اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں بحر الرائق کی تائید میں فرمایا کہ معراج کے قول فالاستنشاق فی الجنابۃ فرض کو اس معنی پر محمول کرنا لازم ہے کہ اصل استنشاق فرض ہے اور یہ کہ اس کے کلام کی ابتدا کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، تاویل نہ کی جائے الخ

اقول [ف۲] کیف یخالف بین محملیهما مع ان اٰخره علی اوله دلیل قال لما سیأتی قریبا عن غایة البیان ان النقض بالوصول الی قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الی ما لان منه قول زفر[2] الخ

اقول: ان دونوں کے مفہوم ایک دوسرے سے مخالف کیونکر ہو سکتے ہیں حالانکہ ان کا آخر اول پر دلیل ہے، عنقریب غایۃ البیان سے آئے گا کہ ناک کے بانسہ تک خون پہنچنے سے وضو کا ٹوٹنا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرمہ تک پہنچنے کا قول زفر کا ہے۔

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ۱/۳۱

[2] ایضاً ۱/۳۲

اقول هذا[ف١] ان كان له محل لو ان المعراج كان هو المتفرد بهذا فكان يجب رد كلامه الى وفاق الجمهور مهما امكن لكن عامة الكتب مصرحة ههنا بتقييد النقض بما لان كما ستسمعه ان شاء الله تعالٰى فجعلهم جميعا غافلين عما حكى الاتقانى في غاية البيان في غاية البعد غاية الامر ان يحمل على اختلاف الروايات فانى يجب رد ما في المعراج الى ما في الغاية ثم[ف٢] على هذا ايضا انما كان السبيل ان يحمل كلامه اولا واٰخرا على بيان ما اذا نزل الى ما لان والسكوت عما نزل الى ما اشتد كما اختاره البحر لا ان يجعل اٰخر كلامه مخالفا لاوله مع كونهما مطلبا ودليلا قال) وان قول من قال اذا وصل الى ما لان منه لبيان الاتفاق وكان صاحب النهر لم يطلع على ذلك حتى قال ما قال[١] اھ

اقول: اس کی گنجائش اس وقت تھی جب کہ معراج ہی اس بابت تنہا ہوتے تو حتی المقدور ان کے کلام کو جمہور کے کلام کی طرف لوٹایا جاتا لیکن یہاں تو عام نصوص میں نرمہ کی قید موجود ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، تو ان تمام حضرات کو غافل قرار دینا جیسا کہ اتقانی نے نقل کیا ہے انتہائی نامناسب بات ہے، زیادہ سے زیادہ اختلافِ روایات پر محمول کیا جاسکتا ہے لہذا جو کچھ معراج میں ہے اس کو غایۃ کی طرف لوٹانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس بنیاد پر ان کے کلام کو اولاً و آخراً اس بیان پر محمول کرنا چاہیے کہ خُون اتر کر نرمہ کی طرف آجائے اور سخت حصہ کی طرف آنے کی صورت سے سکوت پر محمول کیا جائے، جیسا کہ بحر نے کیا ہے۔ یہ نہیں کہ ان کے کلام کے آخر کو اول کا مخالف قرار دیا جائے، حالانکہ وہ مطلب اور دلیل ہے، اور جس نے یہ کہا کہ جب ناک کے نرمہ کی طرف پہنچے، بیان اتفاق کے لیے ہے، اور شاید صاحبِ نہر کو اس کی اطلاع نہ ہُوئی اس لیے انہوں نے جو کہا سو کہا اھ

اقول هذا[ف٣] انما يتمشى في عبارة الهداية وفيها كلام الاتقانى دون سائر العبارات المتظافرة الا في بعضها بتعسف شديد هذا ولنأت على ما ذكر الاتقانى فاعلم ان الامام برهان الدين

اقول: یہ ہدایہ کی عبارت میں چلے گا، اس میں اتقانی کا کلام ہے، باقی عبارات جو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں انہی سے بعض نے سخت کجروی کے ساتھ کلام کیا ہے، اب ہم اتقانی کا موقف بیان کرتے ہیں برہان الدین نے ہدایہ میں

ے بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ١/٣٢

قال فی الھدایۃ فی صدر الفصل المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[1] ثم ذکر مسائل القیٔ الی ان ذکر قیٔ الدم ثم قال ولو نزل من الرأس الی مالان من الانف نقض بالاتفاق لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج[2] اھ قال العلامۃ الاتقانی قولہ الی ما لان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت لم قید بھذا القید مع ان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبۃ الانف ینقض الوضوء ولا حاجۃ الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فائدۃ فی ھذا القید اذن سوی التکرار بلا فائدۃ لان ھذا الحکم قد علم فی اول الفصل من قولہ والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر قلت بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا لان عند زفر لا ینقض الوضوء ما لم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظہور قبل ذلک[3] اھ قال فی المنحۃ بعد نقلہ وھو شاھد قوی علی ما قالہ (ای صاحب البحر)

المعانی الناقضہ للوضوء کی ابتداءِ فصل میں فرمایا ہے جو چیزیں وضو کو توڑتی ہیں یہ ہیں، سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز، خون اور پیپ جبکہ بدن سے نکل کر اس مقام تک پہنچے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، پھر قے کے مسائل ذکر کئے، یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا پھر فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر ناک کے نرمہ کی طرف آئے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ اس جگہ تک پہنچ گیا جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہے، تو خروج پایا گیا اھ علامہ اتقانی فرماتے ہیں مالان من الانف سے مراد ناک کا نرم حصّہ ہے اور "ما" بمعنی الذی ہے ممکن ہے کہ یہاں یہ اعتراض ہو کہ یہ قید کیوں لگائی گئی حالانکہ ہمارے اصحاب کی کتب کی روایت کہ خون جب ناک کے بانسہ تک آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ نرمہ تک آیا ہو یا نہ آیا ہو، سو یہ قید بلا فائدہ ہے اور تکرار محض سے کچھ زائد نہیں، کیونکہ یہی بات ابتداءِ فصل میں بھی معلوم ہو چکی تھی کہ "خون اور پیپ جب بدن سے نکل کر اس جگہ تک آجائیں جس کو دھونے کا حکم ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز ہمارے اصحاب کے اتفاق کو ذکر کرنے کے لیے ہے کیونکہ زفر کے نزدیک صرف اسی وقت ناقضِ وضو ہے جب نرمہ کی طرف آجائے کہ خروج کے یہی معنی ہیں اھ منحہ میں اس کو نقل کرنے کے بعد

[1] الہدایۃ، نواقض وضوء ۱/۸

[2] ایضاً ۱/۱۰

[3] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضوء ۱/۳۲

فلا تغتر بتزییف صاحب النھر واللہ تعالٰی
ولی التوفیق اھ[1] وذکر مثل کلامہ الذی
نقلنا ھھنا مع قلیل زیادۃ فی رسالۃ
الفوائد المخصصۃ واورد خلاصتہ فی
رد المحتار وختمہ بقولہ فھذا صریح
فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد فاغتنم
ھذا التحریر المفرد الخ[2]۔

اقول نعم ھو صریح فی ان المراد
فی تلک الروایۃ ما اشتد اما عبارۃ المعراج
التی فیھا کلام البحر والنھر فلا مساغ
فیھا للحمل علی ما اشتد للزوم الاختلاف
بین الدلیل والمدعی کما علمت فالحق
ان استناد البحر بھا لیس فی محلہ۔

ثم اقول ان کان مراد الھدایۃ
بالحکم الوجوب کما ھو المتبادر من کلامہ
فانہ انما جعلہ واصلا الی ما یلحقہ حکم
التطھیر بعد نزولہ الی ما لان فمعلوم
ان المارن داخل من وجہ خارج من وجہ یلحقہ حکم
التطھیر فی الغسل ولا یلحقہ فی الوضوء
فالتنصیص علی مثل ھذا لا یعد عبثا ولا
تکرارا فیسقط سؤال الغایۃ من راسہ و
علی ھذا فالعجب من العلامۃ صاحب
العنایۃ رحمہ اللہ تعالٰی حیث صرح ان

فرمایا کہ یہ بحر کے قول پر قوی شاہد ہے، لہذا
صاحبِ نہر کی ناپسندیدگی کا کوئی اعتبار نہیں،
واللہ تعالٰی ولی التوفیق اھ جو گفتگو ہم نے کی ہے
یہی انہوں نے اپنے رسالہ "الفوائد المخصصہ" میں
کی ہے جس کا رد المحتار میں ذکر کیا ہے اس کے
آخر میں فرمایا ہے کہ اس سے واضح ہوا کہ قصبہ سے
مراد ناک کا سخت حصہ ہے اس انوکھی تقریر کو غنیمت جاننے۔

اقول: اس سے بصراحت یہی معلوم ہوتا ہے،
کہ قصبہ سے مراد ناک کا سخت حصّہ ہی ہے اور معراج
نے جو بحر و نہر کا کلام نقل کیا ہے اس سے یہ کہیں
نہیں نکلتا کہ قصبہ سے مراد سخت حصّہ ہے کیونکہ
اس طرح دلیل اور دعوٰی میں مطابقت نہ رہے گی،
لہذا اس میں بحر کے قول سے استدلال برمحل نہیں ہے۔

اقول: اگر صاحب ہدایہ کی مراد حکم سے وجوب ہے،
جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے خون کو نرمہ تک آنے کے بعد
اس مقام تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جس کو تطہیر کا
حکم لاحق ہے، تو یہ معلوم ہے کہ نرمہ من وجہٍ داخل اور
من وجہٍ خارج ہے، غسل میں اس کو دھونے کا حکم
ہے اور وضو میں نہیں ہے۔ پس ایسی چیز کی
تصریح نہ تو عبث ہے اور نہ ہی تکرار ہے، پس
غایۃ کا سوال جڑ سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر
علامہ صاحب عنایہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے
حکم سے مراد وجوب لیا ہے پھر غایۃ کی متابعت

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضو ۱/۳۲

[2] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۹۹

المراد بالحکم الوجوب ثم تبع الغاية في ايراد هذا السؤال والجواب وزاد ان قوله (اي قول الهداية) لوصوله الى موضع يلحقه حکم التطهير يعني بالاتفاق لعدم الظهور قبل ذلك عند زفر اھ[1] واعترضه العلامة سعدي افندي في حاشيته عليها قائلا فيه بحث اھ[2] ولم يبين وجهه.

اقول[1] وجه التقرير على هذا التقدير ان ائمتنا الثلثة رضي الله تعالى عنهم يعتبرون السيلان الى ما يلحقه حکم التطهير ولو ندبا وزفر وان اجتزأ بمجرد الظهور لکن يجب عنده الوصول الى ما هو ظاهر البدن اذ لا ظهور قبل ذلك فما دام الدم في ما اشتدت من الانف سائلا فيه غير واصل الى ما لان يتحقق الناقض عند الائمة لندب غسله في الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لان ما اشتد ليس من ظاهر البدن عند احد فلا يتحقق الظهور اما اذا تجاوز حتى وصل الى الحرف الاول مما لان فقد تحقق الناقض على القولين اما على قول الائمة فظاهر واما على قول زفر فلظهوره على ظاهر البدن فيتحقق الخروج فقوله لوصوله الخ يعني بالاتفاق

میں یہ سوال وجواب وارد کیا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ صاحبِ ہدایہ کے اس قول لوصوله الى موضع يلحقه حکم التطهير کے معنی یہ ہیں کہ اس کو تطہیر کا حکم بالاتفاق ہو، کیونکہ زفر کے نزدیک اس سے پہلے ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اس پر علامہ سعدی آفندی نے اپنے حاشیہ میں اعتراض کیا، اور کہا ہے کہ اس میں بحث ہے مگر اس کی وجہ بیان نہیں کی ہے۔

اقول: اس اعتراض کی تقریر میرے خیال میں اس طرح ہے کہ "ہمارے تینوں ائمہ اس جگہ تک بہہ جانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ یہ بطور ندب ہی ہو۔ اور زفر نے اگرچہ صرف ظہور پر اکتفا کیا ہے لیکن ان کے نزدیک ظاہر بدن تک پہنچنا ضروری ہے کہ اس سے قبل ظہور نہیں ہوتا ہے، تو خون جب تک ناک کے سخت حصہ میں رہے اور نرمہ تک نہ آئے تو تینوں ائمہ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس کا غسل اور وضو میں دھونا مندوب ہے کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک بھی ظاہر بدن نہیں ہے تو ظہور نہیں پایا گیا، اور زفر کے نزدیک وہ بدن کے ظاہر پر آگیا ہے، تو خروج پایا گیا، تو ان کا قول "لوصوله الخ" اس سے مراد بالاتفاق ہے، کیونکہ وصول سے زفر کی مراد ظاہر بدن پر ظہور ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک وصول سے مراد بہنا ہے اور "ما يلحقه التطهير" سے مراد وہ حصہ ہے جس کا پاک کرنا

---

[1] العناية مع الفتح، نواقض الوضوء ١/٣٢
[2] حاشية سعدي آفندي مع الفتح، نواقض الوضوء ١/٣٢

فان مراد زفر بالوصول مجرد الظهور وبما
يلحقه حكم التطهير ظاهر البدن و مراد
الائمة بالوصول السيلان و بما يلحقه
التطهير ما شرع تطهيره ولو ندبا فاذا
وصل الى هنا حصل الوصول بالمعنيين
الى ما يطهر على القولين وهذا تقرير صاف
واف لا بحث فيه ولا غبار عليه بقي
الفحص عن الرواية **اقول** لا نمتري ان
صاحب الغاية ثقة الى الغاية وقد اعتمد
كلامه في العناية وجزم به في الحلية حتى
حكم باعتماده على صاحب المنية وعلى من هو
اجل واكبر اعني الامام برهان الدين محمود
صاحب الذخيرة انهما مشيا ههنا على قول زفر
لكن الذي رأيته فيما بيدي من الكتب هو
المشي على التقييد والحكم عليهم جميعا انهم
اغفلوا المذهب ومشوا على قول زفر في غاية
الاشكال وقد اسمعناك نصوص المنية والجوهرة
والتبيين ومعراج الدراية بل والفتح و
العناية والنهاية وفي الجوهرة ايضاً لو سال
الدم الى ما لان من الانف والانف
مسدودة نقض اھ[1] وفيها ايضا احترز بقوله
حكم التطهير عن داخل العين وباطن الجرح
وقصبة الانف اھ[2]

مشروع ہو خواہ بطور ندب ہی ہو، اب جب اس
مقام تک پہنچ گیا تو وصول دونوں معنی کے اعتبار
سے ہوگیا۔ یہ تقریر واضح اور بے غبار رہے۔ اب
رہ گئی روایت کی تحقیق تو اس کے بارے میں میں کہتا
ہوں اس میں شک نہیں کہ صاحب غایہ انتہائی درجہ
کے ثقہ ہیں، ان کے کلام پر عنایہ میں اعتماد کیا اور
حلیہ میں اس پر جزم کیا یہاں تک کہ اس کے اعتماد کا
صاحب منیہ اور ان سے بڑے عالم برہان الدین محمود
صاحب ذخیرہ پر حکم کیا کہ یہاں ان دونوں حضرات
نے زفر کا قول اختیار کیا ہے لیکن جو کتابیں مجھے دستیاب
ہیں ان کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ تقیید پر چلنا چاہئے
اور یہ خیال کہ ان تمام حضرات کو مذہب کا پتہ
نہ چل سکا اور وہ سب زفر کے قول پر ہی چلے انتہائی
مشکل امر ہے، خاص طور پر میں نے منیہ، جوہرہ،
تبیین، معراج الدرایہ، فتح، عنایہ اور نہایہ کی جو
تصریحات پیش کی ہیں وہ اس سلسلہ میں واضح ثبوت
ہیں۔ جوہرہ میں یہ بھی ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے
نرمہ کی طرف آیا اور ناک بند ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا
اھ اور "حکم التطہیر" کے لفظ سے آنکھ کے
اندرونی حصے، زخم کے باطن اور ناک کے بانسہ سے
احتراز کیا اھ

اور امام سمعانی کی خزانۃ المفتین میرے نسخہ
کے مطابق یہ کہ رمز خ (خلاصہ) میں ہے اپنی انگلی

---

[1] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ١/٩ [2] ایضاً

وفی خزانۃ المفتین للامام السمعانی رامزا علی ما فی نسختی خ للخلاصۃ اذا ادخل اصبعہ فی انفہ فدمیت اصبعہ ان نزل الدم من قصبۃ الانف نقض و ان کان من داخل الانف لا[1] اھ وفیہا رامزا ن للنوازل الرعاف اذا نزل الی مالان من الانف نقض اھ[2] وفی جامع الرموز اذا نزل الدم الی الانف فسد مالان منہ حتی لاینزل فانہ لاینقض اھ[3] وقال الامام الاجل محمود فی الذخیرۃ علی ما نقل عنہا فی الحلیۃ وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ ادخل اصبعہ فی انفہ فلما اخرجہ رأی علی انملتہ دما فمسحہ ثم قام فصلی وتاویلہ عندنا اذا بالغ حتی جاوز مالان من انفہ الی ما صلب وکان الدم فیما صلب من انفہ وکان قلیلا بحیث لو ترکہ لاینزل الی موضع اللین فمثلہ لیس بناقض اھ[4] وکذلک صرح بہ الامام الشہید ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی فی الملتقط۔

قال فی الہندیۃ لو نزل الدم من الرأس الی موضع یلحقہ حکم التطہیر من الانف والاذنین نقض الوضوء کذا فی المحیط والموضع الذی یلحقہ حکم التطہیر من الانف

ناک میں کی اور خون آلود ہوگئی اور اگر خون ناک کے سخت سے نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اندرونی حصہ سے آیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اسی کتاب کے رمز "ن" (نوازل کے لیے) میں ہے کہ نکسیر جب ناک کے نرم حصہ میں آجائے تو وضو توڑ دے گی اھ اور جامع الرموز میں ہے کہ خون جب ناک میں آئے اور اس کے نرم حصہ کو بند کر دے اور باہر نہ آئے تو وضو نہیں توڑے گا اھ امام محمود نے ذخیرہ میں فرمایا (بروایت حلیہ) کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب کسی نے اپنی انگلی ناک میں ڈالی پھر نکالی تو پورے پر خون تھا تو اس کو پونچھ لیا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس کی تاویل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب اس نے اتنا مبالغہ کیا کہ وہ ناک کے نرم حصہ سے سخت تک آگیا اور خون سخت حصہ میں تھا اور تھوڑا تھا، اتنا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو نرم تک نہ آتا تو اس جیسا ناقض وضو نہیں ہے اھ یہ تصریح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف نے ملتقط میں کی ہے۔

ہندیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر اس جگہ آیا جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ وہ ناک ہو یا کان تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ محیط میں یہی ہے، ناک کا وہ حصہ جس کو دھونے کا حکم ہے نرم حصہ ہے ملتقط میں

---

[1] خزانۃ المفتین [2] ایضاً [3] جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴
[4] فتاوٰی ذخیرہ

مالان منہ کذا فی الملتقط اھ[1]

یہی ہے اھ

وقال الامام الاجل فقیہ النفس فی الخانیۃ لونزل الدم من الرأس الی مالان من الانف ولم یظہر علی الارنبۃ نقض الوضوء اھ[2]

اور امام اجل فقیہ النفس نے خانیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے بہہ کر ناک کے نرم حصّہ تک آیا اور ناک کے بانسہ پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وقال البرجندی مستشکلا عبارۃ النقایۃ سال الی ما یطہر ما نصہ یخدشہ انہ اذا خرج الدم من اقصی الانف وسال حتی بلغ مالان منہ ولم یسل علیہ ینبغی علی ھذا ان یکون ناقضا لانہ خرج الی ما یطہر وسال ولیس کذلک الا ان یقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل ھذا الدم لیس بنجس بالفعل اویقال المراد انہ سال بعد الخروج الی ما یطہر علی ماھو المتبادر من العبارۃ اھ[3]

اور برجندی نے نقایہ کی عبارت پر اشکال وارد کرتے ہوئے فرمایا کہ خون جب ناک کے انتہائی حصہ سے نکلے اور بہہ کر ناک کے نرم حصہ تک آجائے اور اس پر نہ بہے تو چاہیے کہ وضو کو توڑ دے کہ اس حصّہ تک بہہ کر آگیا جس کے دھونے کا حکم ہے، اور یہ صرف اسی باعث ہے کہ نجس سے بالفعل نجس مراد لیا جائے، اور یہ خون نجس بالفعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ یہ نکلنے کے بعد اس جگہ تک بہہ کر آگیا ہے جس کو حکم تطہیر لاحق ہے، جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے اھ۔

وقال العلامۃ مولی خسرو فی الدرر قولہ الی ما یطہر احتراز عما اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف بخلاف ما اذا سال الی المارن لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض اھ[4]

اور علامہ مولی خسرو نے درر میں فرمایا کہ "الی ما یطہر" اس صورت سے احتراز ہے جس میں خون ناک کے بانسہ کے اوپر آجائے برخلاف اس صورت کے جس میں بانسہ تک آئے کہ ناک میں پانی ڈالنا جنابت میں فرض ہے اھ

اقول ف[1] والعجب من العلامۃ الجلیل ابی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حیث حاول فی غنیتہ تحویل ھذا التصریح

علامہ شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اپنی غنیہ میں اس تصریح کو اپنے مختار قول کی طرف فتح اور بحر کی متابعت میں پھیرنے کی کوشش فرمائی ہے

---

[1] فتاوی ہندیہ، نواقض وضوء ۱/۱۱ [2] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۱۸ [3] شرح النقایۃ للبرجندی، نواقض الوضوء ۱/...
[4] درر الحکام لملا خسرو نواقض الوضو ۱/۱۳

الی ما اختارہ تبعا للفتح والبحر من ان
الحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیہ،
السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسۃ
الی محل یطلب تطہیرہ ولو ندبا فلا ینقض
دم سال داخل العین بخلاف ما صلب
من الانف[1] اھ

فقال رحمہ اللہ تعالٰی قولہ عما
اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف
یعنی اقصاہ لا ما قریب من الارنبۃ فان
غسلہ مسنون فینتقض الوضوء لسیلان
الدم فیہ[2] اھ وانت تعلم ان ھذا تبدیل
لا تاویل وبالجملۃ عامۃ الکتب علی ما
تری نعم فی الخلاصۃ ان رعف فنزل
الدم الی قصبۃ الانف نقض وضوء[3] اھ و
فی البزازیۃ نزول الرعاف الی قصبۃ الانف
ناقض[4] اھ وظاھرہ کما قدمنا یعم ما صلب
لکن البزازیۃ کانھا خلاصۃ الخلاصۃ کما
یظھر علی من طالعھما واذا کان فی الخلاصۃ
ما نقل عنہ فی خزانۃ المفتین علی ما فی
نسختی ظھر مرادھا لکن لم احدہ فی
نسختی الخلاصۃ وقد وجدت نسختھا

کہ حکم ندب کو عام ہے آپ نے اپنی مراقی میں فرمایا
کہ سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نجاست کا بہنا
اسی وقت متصور ہوگا جبکہ وہ اس جگہ تک آجائے
جس کا پاک کرنا مطلوب ہو خواہ نُدباً ہی ہو، لہذا
جو خون آنکھ کے اندر بہے وہ ناقض وضو نہیں،
بخلاف اس خون کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے اھ۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ خون کے ما فوق مارن الانف
بہنے سے مراد اس کا انتہائی حصہ ہے، نہ وُہ
حصّہ جو بانسہ کے قریب ہے کہ اس کا غسل
مسنون ہے، تو اس میں خون کے بہنے سے وضو
ٹوٹ جائے گا اھ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ تاویل
نہیں ہے تبدیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ عام کتب میں
وہی ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔ خلاصہ میں ہے کہ
نکسیر کی صورت میں اگر خون ناک کے بانسہ کی طرف
آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور بزازیہ میں ہے کہ
نکسیر کا ناک کے بانسہ کی طرف آنا ناقض وضو ہے
اھ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کا ظاہر سخت حصہ کو
بھی عام ہے، لیکن بزازیہ گویا خلاصہ کا خلاصہ ہے
جیسا کہ اس کے مطالعہ کرنے والوں پر روشن ہوگا
اور اگر خلاصہ میں وہی ہے جیسا کہ اس سے خزانہ
میں نقل کیا گیا ہے (جیسا کہ میرے نسخہ میں ہے) تو

---

[1] مراقی الفلاح مع الطحطاوی، نواقض وضوء ص ۴۸
[2] غنیۃ ذوی الاحکام مع الدرر، نواقض وضوء ۱/۱۳
[3] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضوء ۱/۱۵
[4] فتاوی بزازیہ علی حاشیہ فتاوی ہندیہ نواقض وضوء ۴/۱۲

مختلفات بنقص و زیادة قلیلا و تقدیم و تاخیر کثیرا فالله تعالیٰ اعلم۔

ولعلك تقول ما الذی تحصل من تلك النقول والام ال الامر فی اختلاف البحر والنهر وهل ثمه ما یکشف الغمه۔

اقول کان باب التوفیق مفتوحا کما اشرنا الی بعضه لولا ان مع البحر روایة الاتقانی مع تبعیة العنایة وجزم الحلیة وهو مفسر لا یقبل التاویل ویقرب منه نص الفتح بتعمیم الندب ومع النهر ما اسلفنا من کثرة النصوص فی کلتا المسألتین القصر علی الوجوب والتقیید بالمارن وفیها سبعة نصوص مفسرات ابیات عن التاویل کلام الذخیرة والملتقط والخزانة عن الخلاصة وثالث عبارات الجوهرة والبرجندی وجامع الرموز والدرر فلا امکان للتطبیق والحمل علی اختلاف الروایة ایسر من نسبة احد الفریقین الی الخطاء والغلط والغفلة والشطط فالذی تحرر عندی ان ههنا عن ائمتنا الثلثة رضی الله تعالیٰ عنهم روایتین روایة النقض بالسیلان فی ماصلب وان لم یصل الی ما لان وهی التی عرفناها باعتماد اتقان الاتقانی وعلیها یجب تعمیم الحکم الندب وهو الذی اختاره فی الفتح و

اس کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ چیز میں نے خلاصہ کے اپنے پاس موجود نسخہ میں نہیں پائی اس کے کئی نسخے کمی بیشی اور تقدیم وتاخیر کے ساتھ موجود ہیں، فاللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان تمام نقول کے نقل کرنے کا کیا فائدہ ہے اور بحر و نہر کے اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اور کیا اس سے مشکل کا کچھ حل نکلا؟

اقول اگر بحر کے ساتھ اتقانی کی روایت، عنایہ کی متابعت اور حلیہ کا جزم موجود نہ ہوتا تو تطبیق کا دروازہ کھلا تھا اور ہم نے کچھ اشارات بھی اس طرف کر دئے ہیں، لیکن وہ مفسر ہے اور تاویل کو قبول نہیں کرتا ہے، اس کے قریب فتح کی نص ہے جس میں ندب کو عام رکھا گیا ہے، اور ہم نے دونوں مسائل پر تبصرے کے ساتھ نصوص کثیرہ نقل کی ہیں، ان میں وجوب پر اقتصار کیا گیا ہے اور مارن کو مقید کیا گیا ہے، اس میں سات مفسر نصوص ایسی موجود ہیں جو خلاصہ سے منقول ذخیرہ، ملتقط اور خزانہ کے کلام کی تاویل کو قبول نہیں کرتی ہیں، اور جوہرہ، برجندی اور جامع الرموز اور درر کی روایات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، پس تطبیق دینا اور اختلاف روایت پر محمول کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ سہل ہے کہ کسی ایک فریق کو خطا، غفلت، غلطی اور حد سے تجاوز کی طرف منسوب کیا جائے، اور جو بات نکھر کر میرے سامنے آئی ہے کہ اس مقام پر ائمہ ثلثہ سے دو روایتیں ہیں، ایک تو وضو کے ٹوٹنے کی، جبکہ خون سخت حصہ میں بہا خواہ نرم تک نہ پہنچا ہو، یہ

الحلیة والبحر والمراقی وتبعهم الطحطاوی[1] ورد المحتار والاخری عدم النقض الا بالسیلان فیما لان وھی الروایة الشھیرة الشائعة فی الکتب الکثیرة وعلیھا یقتصر الحکم علی الوجوب ولا یبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وھو الذی مشی علیه الاکثرون فاذن الثانی اکثر واشھر واظھر وایسر غیر ان مراعاة الاول احوط کما قال السید الطحطاوی فی حاشیة الدر بعد نقل کلامی البحر والنھر اقول ما فی البحر احوط فتامل اھ[1] وصورة السیلان فیما اشتد مع عدم النزول الی المارن نادرة لا علینا ان نعمل فیھا بالاحوط فلذا اجنحت الیه جنوحا ما تبعا لھؤلاء المحققین الجلة الکرام **اقول** والثانی وان ظھر وجھه فان الخروج الی ظاھر البدن شرط بالاتفاق قال صدر الشریعة المعتبر الخروج الی ما ھو ظاھر شرعا اھ[2] وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطھیره فی الغسل ایضا فالاول ایضا له وجه وذلك انا لما رأینا الشرع ندب الی غسله فی الغسل والوضوء علمنا ان له وجھا الی الظاھر والا لم یندب غسله کسائر الداخلات فاذا وجه السیلان فیه اوجبنا الوضوء للاحتیاط

وہ روایت ہے جس کو ہم نے اتقانی کے اعتماد سے پہچانا ہے، اس کی بنا پر حکم کو عام کرکے ندب کو بھی اس میں شامل کرنا ہوگا، اسی کو فتح، حلیہ، بحر اور مراقی میں مختار قرار دیا ہے، ان کی پیروی طحطاوی اور رد المحتار وغیرہ نے کی ہے۔ دوسری روایت میں اس صورت میں وضو کے ٹوٹنے کی ہے جبکہ نرمہ تک بہہ کر آجائے۔ یہی عام کتب میں مشہور و معروف ہے، اس میں حکم سے صرف وجوب مراد ہے ندب تک اس کو عام کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے' اس پر اکثر فقہا چلے ہیں، اس اعتبار سے یہ دوسری صورت اکثر، اشہر، اظہر اور ایسر ہے، البتہ پہلی صورت میں عمل زیادہ محتاط طریقہ ہے، جیسا کہ سید طحطاوی نے بحر و نہر کا قول نقل کرنے کے بعد در کے حاشیہ میں فرمایا اقول جو بحر میں ہے وہ احوط ہے فتامل اھ اور ناک کے سخت حصہ کی طرف بہہ کر آنا بلا نرم حصہ کی طرف جانے کے بہت ہی نادر ہے، اس میں احوط پر عمل ہمارے لیے ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ میں ان محققین کرام کی پیروی کرتے ہوئے کچھ مائل ہوں۔ اقول: اگرچہ دوسری صورت کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا اتفاقی شرط ہے، صدر الشریعۃ نے فرمایا قابلِ اعتبار وہ خروج ہے جو ظاہر طرف ہو اور وہ ظاہر شرعاً ظاہر ہو اھ اور ناک کا سخت حصہ داخل میں داخل ہے اور خارج میں خارج سے بالاتفاق اس لیے غسل میں اس کا پاک کرنا واجب

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار نواقض وضو ۱/۷۷

[2] شرح الوقایۃ، نواقض الوضوء ۱/۱۱

نظر الی ذلک الوجه هذا ما ظهر لی و الله تعالی اعلم و بالجملة انا العبد الضعیف اجدنی امیل الی القول الثانی من حیث الدرایة و شهرة الروایة معا لکن لاجل الاحتیاط و تلک الروایة الهائلة القائلة ان الوجوب ثمه باتفاق ائمتنا الثلثة رضی الله تعالی عنهم احببت میلا ما الی الاول و علی توفیق الله المعول۔

نہیں ہے، نیز پہلے قول کی بھی وجہ ہے اور وہ یہ کہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ شریعت نے اس کا دھونا غسل اور وضوء میں مندوب رکھا تو ہمیں معلوم ہوا کہ اس کا کوئی رُخ ظاہر کی طرف ہے ورنہ دوسرے داخلی حصوں کی طرح اس کا دھونا بھی مندوب نہ ہوتا، تو جب اس میں سیلان پایا گیا تو ہم نے احتیاطا اس میں وضوء کو واجب کردیا احتیاط کے طور پر هذا ما ظهر لی و الله اعلم خلاصہ یہ کہ یہ ناچیز اپنے آپ درایہ اور شہرتِ روایت کے باعث دوسرے قول کی جانب زیادہ مائل پاتا ہے لیکن احتیاط اور اس عظیم روایت کے باعث کہ وہاں وجوب ہمارے تینوں ائمہ کا قول ہے میرا کچھ میلان پہلے قول کی طرف ہے، اور اللہ کی توفیق پر ہی اعتماد ہے۔

ثم اقول ظهر لی الان بتوفیق المنان علی تعمیم الحکم للندب نقضان **احدهما** ۱ تظافر نصوص المذهب ان نزول شیئ ۲ الی الفرج الداخل لا ینقض طهرا قط ما لم یجاوزه الی الفرج الخارج مع ۳ ان الفرج الداخل قد لحقه حکم التطهیر ندبا و ذلک حدیث ام المؤمنین الصدیقة رضی الله تعالی عنها فی الصحیحین و غیرهما ان امرأة من الانصار سألت النبی صلی الله تعالی[1] علیه وسلم عن غسلها من المحیض فامرها صلی الله تعالی علیه وسلم کیف تغتسل ثم قال خذی فرصة من مسک فتطهری بها (وهو بفتح المیم ای من ادیم و رجحوه علی روایة الکسر و فی روایات فرصة ممسکة

اقول: ندب کو عام رکھنے پر دو نقض ہیں: ایک تو یہ کہ پے در پے نصوص کی رُو سے فرج داخل میں کسی چیز کا آنا اس وقت تک قطعاً پاکی کو نہیں توڑتا ہے جب تک کہ خارجی فرج کی طرف نہ آجائے حالانکہ فرج داخل کو تطہیر کا حکم بطور ندب ہے، جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی کہ ایک انصاری عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حیض کے غسل کی بابت دریافت فرمایا تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو چمڑے کا ایک ٹکڑا لے اور اس سے پاکی حاصل کر (مَسک، میم کے فتح سے چمڑے کا ٹکڑا، اور کسرہ کی روایت کو علماء نے ترجیح دی ہے، اور ایک روایت میں فرصة ممسکة ہے یعنی پرانا کپڑا جو بہت رکا ہوا ہو۔ امام تورپشتی

---

[1] مشکوٰة، باب الغسل ص ۴۸

ای خرقة خلقة قد امسکت کثیرا قال الامام التورپشتی ھذا القول امتن و احسن و اشبه بصورة الحال ولو کان المعنی علی انها مطیبة لقال فتطیبی ولانه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم امرها بذلک لازالة الدم عند التطهیر ولو کان لازالة الرائحة لامرها بعد ازالة الدم[1] وتمامه فی المرقاة لمولینا علی القاری) قالت کیف اتطهر بها فقال صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم تطهری بها قالت کیف اطهر بها قال صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم سبحٰن اللہ تطهری بها قالت ام المؤمنین فاجتذبتها الی فقلت تتبعی بها اثر الدم[2] اھ ای اجعلیها فی الفرج وحیث اصابه الدم للتنظیف[3] فقد امر صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم المرأة تغتسل من محیضها ان تطهر داخل فرجها وتزیل عنه الدم بفرصة و معلوم ان حکم التطهیر یعم التطهیر من النجاسة الحقیقیة کالحکمیة وقد مر التنصیص به فی قول الفتح فیما لان من الانف انه یجب غسله فی الجنابة ومن النجاسة فینقض[4] اھ و فی الغنیة او فی ازالة النجاسة الحقیقة[5] اھ و فی البحر

کہتے ہیں یہ قول زیادہ مضبوط، احسن اور صورتحال کے زیادہ مطابق ہے اور اگر اس کے معنی خوشبو والے کپڑے کے ہوتے تو آپ فرماتے کہ تُو اس کپڑے سے خوشبو لگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو خون سے فارغ ہونے کے بعد پاک کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر خوشبو لگانے کا حکم دیتے تو خون کے زائل ہونے کے بعد دیتے، تفصیلی بحث مرقاۃ میں ہے۔ آپ نے فرمایا: تطھری بہا۔ اس نے پوچھا کیف اتطہر بہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبحان اللہ، تطہری بہا۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لائی اور اس کو بتایا اس ٹکڑے سے خون کے اثر کو صاف کرے اھ یعنی اس کو فرج میں داخل کرکے خون کو صاف کرے۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو غسل سے پاک ہونے کا یہ طریقہ بتایا کہ فرج کے داخلی حصہ کو پاک کرے اور چمڑے کے ٹکڑے سے اس کو صاف کرے، اور یہ معلوم ہے کہ نجاست کو پاک کرنے کا حکم نجاستِ حقیقیہ کو بھی ایسا ہی شامل ہے جیسا کہ نجاست حکمیہ کو، اور فتح میں اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ ناک کے نرم حصہ کو غسل جنابت میں دھونا فرض ہے اور اسی طرح نجاست سے،

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴

[2] مشکوٰۃ، باب الغسل ص ۴۸

[3] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴

[4] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۴

[5] غنیۃ المستملی، نواقضِ وضو ص ۱۳۱

مرادھم ان یتجاوز الی موضع تجب طھارتہ او تندب من بدن و ثوب ومکان[1] اھ ولا شک ان مسح الدم من باطن الفرج لفرصۃ لیس الا لازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ ولذا عبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عنہ بالتطہیر فحکم التطہیر لا یختص بالماء علا انا لما علمنا ان نظر الشارع ھھنا الی ازالۃ اثر الدم من الباطن فلا شک ان الماء ابلغ فیہ لاسیما بعد المسح بالخرقۃ کما عرف فی الاستنجاء بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الروایۃ عن محرر المذھب محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی اغتسال المرأۃ انھا ان لم تدخل اصبعھا فی فرجھا فلیس بتنظیف کما فی رد المحتار عن التاترخانیۃ[2] وفھم منہ الامر بالوجوب فجعل المختار خلافہ قال الشامی وھو بعید[3] اھ

تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ میں ہے: یا نجاست حقیقیہ کے زائل کرنے میں اھ اور بحر میں ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جس کو پاک کرنا واجب یا مندوب ہے بدن، جگہ اور کپڑے سے اھ اور اس میں شک نہیں کہ فرج کے داخلی حصّہ سے کپڑے سے خون کا صاف کرنا حقیقی نجاست کے ہی زائل کرنے کے لیے ہے اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو تطہیر سے تعبیر فرمایا، سو تطہیر صرف پانی سے ہی نہیں ہوتی ہے، لیکن جب یہ چیز معلوم ہو گئی کہ شارع کا منشا یہاں خون کے اثر کو باطن سے زائل کرنا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد پانی سے بخوبی حاصل ہو سکتا ہے، خاص طور پر کپڑے سے صاف کر لینے کے بعد، یہی چیز پتھر سے استنجاء کرنے کے بعد پانی سے استنجا کرنے میں پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ اگر عورت غسلِ جنابت کے وقت اپنی فرج میں انگلی نہ ڈالے تو تنظیف حاصل نہ ہو گی کذا فی رد المحتار عن التتارخانیہ، اس سے وجوب مفہوم تھا، لیکن انہوں نے اس کے برخلاف کو مختار قرار دیا۔ شامی کہتے ہیں یہ بعید ہے اھ۔

قلت فانہ ان اراد الوجوب قال لیس بطھارۃ ولم یقلہ وانما قال لیس بتنظیف وما فی الدر وغیرہ لاندخل

قلت: کیونکہ اگر وہ وجوب کا ارادہ کرتے تو یہ کہتے کہ "یہ طہارت ہی نہیں ہے" حالانکہ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ "یہ پاکی نہیں ہے" اور

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۱

[2] رد المحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲

[3] رد المحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲

اصبعها فی قبلها به یفتی[1] فمراده نفی الوجوب کما فی رد المحتار عن السید الحلبی عن العلامة الشرنبلالی لاجرم ان قال فی الفتح تغسل فرجها الخارج لانه کالفم ولا یجب ادخالها الاصبع فی قبلها وبه یفتی[2] اھ ونفی الوجوب لاینفی الندب **والاخر هو الاقوی** والاظهر۔

اقول اجمعنا ان خروج شیئ الی الشرج لاینقض طهرا مالم یبرز وقد لحقه حکم التطهیر ندبا فان السنة للمستنجی ان یجلس افرج ما یکون ویرخی کی یطهر فیطهر ما یبقی کامنا لولا الانفراج والارخاء قال فی الحلیة اذا کان الاستنجاء بالماء من الغائط فلیجلس افرج ما یکون مرخیا نفسه کل الارخاء لیطهر ما یداخله من النجاسة فیزیله[3] وان کان صائما ترک تکلف الارخاء وقد بین المقدمتین معا فی الدر المختار باوجز لفظ حیث قال فی اخر فصل الاستنجاء استنجی المتوضیئ ان علی وجه السنة بان ارخی انتقض والالا[4] اھ فافاد بالجملة الاولی ان غسل داخل الدبر سنة

ور دغیرہ کی عبارت کہ "عورت اپنی فرج میں انگلی نہیں ڈالے گی اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے" سے مراد وجوب کی نفی ہے جیسا کہ ردالمحتار میں سید حلبی سے ہے اور انہوں نے علامہ شرنبلالی سے نقل کیا ہے، فتح میں کہا ہے کہ وہ اپنی فرج کا بیرونی حصہ دھوئے گی کہ وہ منہ کی طرح ہے اور اندر انگلی ڈالنا لازم نہیں ہے، یہی مفتیٰ بہ ہے اھ اور وجوب کی نفی سے ندب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور دوسرا قول قوی اور اظہر ہے۔ ت

اقول: اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی چیز کا فرج کی طرف نکلنا پاکی کو ختم نہیں کرتا ہے جب تک کہ باہر نہ آجائے۔ اس کا پاک کرنا مندوب ہے کیونکہ استنجاء کرنے والے کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعضاء کو ڈھیلا کرکے کشادہ ہو کر بیٹھے کہ جو نجاست رہ گئی ہو وہ بھی خارج ہو جائے اور بخوبی پاکی حاصل ہو سکے۔ حلیہ میں ہے کہ جب پانی سے استنجاء کرنا ہو تو اعضاء کو پوری طرح ڈھیلا چھوڑ کر بیٹھے تاکہ اندرونی نجاست باہر آسکے اور اس کا دور کرنا ممکن ہو، اگر روزہ دار ہو تو ایسا نہ کرے۔ یہ دونوں مقدمے درمختار میں نہایت مختصر عبارت سے ذکر کئے گئے ہیں، وہ استنجاء کی فصل کے آخر میں فرماتے ہیں: باوضو شخص نے سنّت طریقے کے مطابق مقعد کو ڈھیلا

---

[1] الدر المختار، فرض الغسل ١/٢٨

[2] فتح القدیر، فصل فی الغسل ١/٥٠

[3] حلیہ

[4] الدر المختار آخر فصل فی الاستنجاء ١/٥٧

وبالاخیرۃ ان النزول الیہ غیر ناقض مالم یبرز ولا اعلم فی ھاتین خلافا لاحد من علمائنا فاستقر بحمد اللہ تعالیٰ عرش التحقیق علی ماکان علیہ الاکثرون کما ھو القاعدۃ المقررۃ ان الصواب مع الاکثر وقد تبین لک مما تقرر **فوائد :**

چھوڑ کر استنجا، کیا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں" اھ تو پہلے جملے میں انہوں نے یہ بتایا کہ دبر کے داخلی حصّے کا دھونا سنّت ہے اور دوسرے سے یہ کہ دبر کے داخلی حصے کی طرف نجاست کے آنے سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹے گا جب تک نجاست ظاہر نہ ہو جائے، اور اس میں مجھے اپنے علماء میں سے کسی کا کوئی اختلاف معلوم نہیں، لہٰذا التحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو اکثر علماء کا مذہب ہے وہی حق ہے، اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ حق اکثریت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہماری بحث سے درج ذیل فوائد معلوم ہوئے۔

فوائد :

(۱) مرادھم بحکم التطھیر ھو الوجوب وکلامھم مناف لزیادۃ الندب کما افاد فی النہر لا لما قال بل لما افاض علی المھیمن المتعال۔

(۲) لایشترط فی النقض بما من غیر السبیلین الا الخروج بالسیلان علی ظاھر البدن ولو بالقوۃ فلا یستثنی من الظاھر حسا الا داخل العین لانہ لیس من الظاھر

(۱) فقہا کی مراد حکمِ تطہیر سے وجوب تطہیر ہے اور ان کا کلام ندب کی زیادتی کے منافی ہے جیسا کہ نہر میں بتایا، یہ ان کے کہنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اللہ کے فضل سے ہے جو اس نے مجھ پر کیا ہے۔

(۲) سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خروجِ نجاست اسی وقت ناقضِ وضو ہوگا جب کہ وہ بدن کے ظاہری حصے کی طرف نکلے خواہ بالقوۃ ہی ہو بدن کے محسوس اور ظاہر حصے سے صرف آنکھ کے

ف والیہ یشیر کلام الفاضل یوسف چلپی تلمیذ العلامۃ مولی خسرو فی ذخیرۃ العقبی حیث قال الخروج الی ما یطھر ھو الانتقال من الباطن الی ما یجب تطھیرہ وان لم یصل الیہ ولم یتلوث ھو بہ والمقصود من اعتبار

مولیٰ خسرو کے شاگرد یوسف چلپی نے ذخیرۃ العقبیٰ میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں پاک کیے جانے والے حصہ کی طرف نکلنے کا مفہوم یہ ہے کہ باطن سے اس جگہ منتقل ہو جائے جس کی تطہیر لازم ہو، اگرچہ اس تک نہ پہنچے اور وہ اس میں نہ لتھڑے، اور "الی ما یطھر بہ"

(باقی برصفحہ آئندہ)

شرعا اصلا ودخل المارن وخرجت القصبة وسياتيك بعض ما يتعلق بهذه الفائدة فی التنبیہ الخامس ان شاء اللّٰه تعالی وبقید القوۃ دخل ما اذا افتصد فطار الدم ولم یتلوث راس الجرح وما اذا ترب او اخذ بخرق او مص علق[1] اوقراد کبیر من دمه مالو خرج لسال ولم یبق حاجة الی زیادة المکان فیما یطھر[2] کما فعل فی الغنیة والبحر لادخال صورة الفصد فورد علیه مالو سال الی نهر او وقع

اندرونی حصے کا استثنا ہے کہ وہ شرعاً ظاہر نہیں ہے، اور ناک کا نرم حصّہ داخل ہے جبکہ سخت حصّہ خارج ہے۔ پانچویں تنبیہ میں ہم اس سے متعلق مزید روشنی ڈالیں گے ان شاء اللّٰہ تعالیٰ، اور القوۃ کی قید سے یہ صورتیں بھی داخل ہو گئیں کسی سے فصد کھلوائی اور خون کی دھار نکلی لیکن زخم کا سر ملوث نہ ہوا یا مٹی یا بڑے کپڑے سے صاف کیا یا جونک یا بڑی کلّی نے اس کا خون چُوسا کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا، لفظ المکان فیما یطھر کے اضافہ کی ضرورت نہ رہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

قید الی ما یطھر الاحتراز عن الخروج الی ما یعد من ظاهر البدن حسا ولا یعد منه شرعا لحکمة شرعیة کداخل العین لانه لا یجب تطهیره فالذی یخرج من بدن الانسان الی باطن العلقة والقراد خارج الی ما یجب تطهیره بمعنی انه لم یبق فی باطنه الحقیقی الذی هو تحت الجلدة وباطنه الشرعی الذی هو داخل العین[1] اھ فالکاف فی قوله اولا کداخل العین کاف الاستقصاء بدلیل اٰخر کلامه وفیه من الفوائد ان المراد بالحکم الوجوب ۱۲ منه۔

کی قید سے مقصود اس حصے کی طرف خروج سے احتراز کرنا ہے جو ظاہرِ بدن حساً شمار ہوتا ہے اور حکمت شرعیہ کی وجہ سے ظاہرِ بدن میں شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے آنکھ کا داخل حصہ ہے کہ اس کا پاک کرنا واجب نہیں ہے، لہٰذا جو کچھ انسانی بدن سے خارج ہو کر جونک یا بڑی کلّی کی طرف آتا ہے وہ ایسے حصہ کی طرف خارج ہے جس کی تطہیر واجب ہے یعنی اس کے حقیقی باطن میں جو کھال کے نیچے ہے اور اس کے شرعی باطن میں جو آنکھ کا اندرونی حصہ ہے، نجاست باقی نہ رہی، لہٰذا ان کے قول "کداخل العین" میں کاف استقصا کے لیے ہے، اور اس پر ان کے کلام کا آخری حصہ دلیل ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حکم سے مراد وجوب ہے۔ (م) (اس کی مزید تحقیق پانچویں تنبیہ میں آئے گی)

---

[1] ذخیرۃ العقبیٰ، نواقض الوضوء ۱/۹۷

على عذرة او جلد خنزير الى غير ذلك و [ف۱] سقطت المنازعات التي كانت مستمرة من زمن الامام صدر الشريعة الى عهد السيد الشامي في قولهم سال الى ما يطهر و[ف۲] صارت العبارة الحسنة الصافية الوافية بحمد الله تعالى۔

جیسا کہ غنیہ اور بحر میں فصد کی صورت کو شامل کرنے کے لیے کیا ہے، کیونکہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر وُہ خون بہہ کر نہر، گوبر یا خنزیر کی کھال پر پڑ جائے تو کیا حکم ہوگا اور اس سے ان مناقشات کا بھی فیصلہ ہوگیا جو صدر الشریعۃ کے زمانہ سے علامہ شامی کے زمانہ تک جاری رہے تھے یہ مناقشات "سال الی ما یطھر" سے متعلق تھے، اس طرح بہترین، صاف اور مکمل عبارت جو اس مفہوم کو ادا کرے گی یہ ہوگی بحمد اللہ تعالٰی۔

ما اقول ناقضه من غير السبيلين كل نجس خرج منه وفيه قوة سيلانه على ما هو ظاهر البدن شرعا۔

غیر سبیلین سے ہر نجس چیز کا نکلنا کہ اس میں بہنے کی قوت ہو اس پر جو شرعاً بدن کا ظاہر ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۳) ليس في [ف۳] النزول الى ما صلب النقض رواية واحدة كما وهم الاتقاني وتبعه من تبعه و[ف۴] لا عدم النقض رواية واحدة كما زعم النهر بل هما روايتان والثاني اشهر واظهر۔

(۳) خون کے ناک کے سخت حصہ کی طرف آنے سے وضو کے نہ ٹوٹنے کو متفق علیہ قرار دینا جیسا کہ اتقانی اور ان کے ہم نواؤں کا محض وہم ہے یا عدم نقض کو متفقہ قرار دینا جیسا کہ نہر کا زعم ہے، درست نہیں، بلکہ دونوں مسائل میں دو دو روایتیں ہیں اور دوسری اشہر و اظہر ہے۔

(۴) لم تمش [ف۵] المنية ولا الذخيرة على قول زفر كما زعم المحقق في الحلية بل مشيا على الرواية الشهيرة۔

(۴) منیہ اور ذخیرہ نے زفر کا قول اختیار نہیں کیا ہے حالانکہ حلیہ میں محقق کا یہی خیال ہے۔ ان دونوں حضرات نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(۵) لا داعي لحمل الوجوب على الثبوت كما ارتكب البحر بل هو المراد على اشهر الروايات۔

(۵) وجوب کے ثبوت پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، صاحبِ بحر نے ایسا ہی کیا ہے بلکہ اشہر روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔

(٦) لامعنی لحمل القصبة فی کلام المعراج علی ما صلب کما فہم فی البحر و جزم بہ فی منحۃ الخالق ورد المحتار بل مرادہ مالان کما افاد فی النہر۔

(٧) وقع الخلط بین القولین و المشی علی روایتین مختلفتین فی العنایۃ و شیٔ منہ فی الفتح اما النہایۃ فاجبنا عنہا جوابا نفیسا۔

(٨) لا وجہ لحمل کلام الحدادی الی ما قال فی البحر بل ہو ماش علی الروایۃ الشہیرۃ کما افصح عنہ فی الجوہرۃ النیرۃ۔

(٩) نفی النقض فیما صلب لیس بمحض المفہوم کما فہم البحر بل علیہ صرائح نصوص لا مرد لہا۔

(١٠) لا یجب حمل کلام الہدایۃ علی ما ذکر الاتقانی والعنایۃ بل لہ محمل صحیح علی الروایۃ الشہیرۃ ایضا من دون لزوم العبث والتکرار ذلک من فضل اللہ علینا والحمد للہ العزیز الغفار۔

الخامس سبق الی خاطر بعض المتأخرین من الشراح والمحشین ان المراد بما یلحقہ حکم التطہیر ما یؤمر المکلف بایقاع تطہیرہ بالفعل۔

(٦) قصبہ کو جو معراج میں ہے سخت حصہ پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بحر نے سمجھا ہے اور منحۃ الخالق اور رد المحتار میں تو اس پر جزم ہے بلکہ جیسا کہ نہر میں ہے اس سے مراد نرم حصہ ہی ہے۔

(٧) اور عنایہ نے دونوں اقوال کو خلط ملط کر دیا اور اسی طرح دونوں مختلف روایات کے اختیار کے مسئلہ میں ابہام پیدا کر دیا۔ کچھ ایسا ہی فتح میں ہے لیکن نہایہ کا ہم نے نفیس جواب دیا ہے۔

(٨) حدادی کے کلام کو بحر کے قول پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں بیان ہوا ہے انہوں نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(٩) سخت حصہ کے بارے میں نقض کی نفی جیسا کہ بحر میں ہے محض اشارہ کنایہ سے سمجھی جانے والی بات نہیں ہے بلکہ یہ چیز ناقابل تردید صریح نصوص سے معلوم ہوتی ہے۔

(١٠) صاحب ہدایہ کے کلام کی تاویل اتقانی اور عنایہ کی طرح کرنی ضروری نہیں ہے بلکہ مشہور روایت کے مطابق بھی اس کا صحیح مفہوم موجود ہے، اس میں نہ عبث لازم آئے گا نہ تکرار۔ ذلک من فضل اللہ علینا والحمد للہ العزیز الغفار۔

پانچواں بعض متاخرین شراح اور محشین کے ذہن میں یہ بات آئی ہے کہ "ما یلحقہ حکم التطہیر" سے مراد "ما یؤمر المکلف بایقاع تطہیرہ بالفعل" ہے۔

قلت ای علی فرض وقوع حدث او
اصابة خبث اذ لولاہ لما نقض فصد المتوضئ
لعدم خروجه الی ما کان مامورا بتطهیرہ
بالفعل فان جعل مامورا به بهذا الفصد
کان دورا کما لا یخفی ویتفرع علیه انه
ان تورم موضع من بدنه قدر کف
مثلا وکان یضرہ اصابة الماء فانفجر
من اعلاہ وسال علی الورم لا ینقض ما
لم یجاوز موضع الورم لانه لا یؤمر
بایقاع تطهیرہ بالفعل لمکان الضرر فی
فتح الله المعین عن حاشیة العلامة
نوح افندی قال بعض الفضلاء فی شرح
الوقایة یعنی ابن ملك یفهم من قوله سال
الی ما یطهر انه اذا کان له جراحة منبسطة
بحیث یضرہ غسلها فان خرج الدم وسال
علی الجراحة ولم یتجاوز الی موضع یجب
غسله لا ینقض الوضوء کذا فی المشکلات[1]
اھ والیه یشیر کلام ابیه السید علی حیث
قال السید الازهری المراد بحکم التطهیر
وجوبه فی الوضوء والغسل ولو بالمسح
لینتظم ما اذا کانت الجراحة منبسطة بحیث
یضرہ غسلها فان خرج الدم وسال علی الجراحة
ولم یتجاوزها الی موضع یجب غسله

قلت یعنی جب یہ فرض کیا جائے کہ کوئی حدث
واقع ہوا ہے یا ناپاکی لگی ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو باوضو
شخص کا فصد کھلوانا وضو کو نہ توڑے گا کہ وہ خون
بہہ کر اس جگہ نہیں پہنچا ہے جس کے پاک کرنے کا
حکم بالفعل دیا گیا ہے، اور اگر اس کو اس فصد کی
وجہ سے مامور بہ قرار دیا جائے تو یہ دور ہوگا جیسا کہ
مخفی نہیں ہے۔ اس پر یہ تفریع ہے کہ اگر کسی
کے جسم پر مثلاً ہتھیلی کے برابر ورم آگیا اور اس کو پانی
لگنے سے ضرر ہوتا ہے پھر وہ اوپر سے پھٹ کر ورم پر
بہنے لگا تو وضو کو اس وقت تک نہیں توڑے گا
جب تک کہ بہہ کر مقام ورم سے تجاوز نہ کر جائے،
کیونکہ اس کو اس صورت میں ضرر کی وجہ سے بالفعل
پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔ فتح اللہ المعین میں علامہ
نوح افندی کے حاشیہ سے منقول ہے کہ بعض
فضلاء نے شرح وقایہ میں (یعنی ابن ملک نے) فرمایا ہے
کہ ان کے قول سال الی ما یطھر سے معلوم
ہوتا ہے کہ جب کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو
دھونے سے نقصان ہوتا ہو، تو اگر اس میں سے
خون نکلے اور زخم سے متجاوز نہ ہو، ایسی جگہ نہ پہنچے
جس کا دھونا واجب ہے تو وضو کو نہ توڑے گا کذا
فی المشکلات اھ ان کے باپ سید کے کلام میں
بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ سید ازہری فرماتے ہیں
حکم تطہیر سے مراد اس کا وضو یا غسل میں وجوبی طور پر

---

[1] فتح المبین، نواقض وضو ۱/۱۴

فانہ ینقض لانہ سال الی موضع یلحقہ حکم التطہیر بالمسح علیہ للعذر کذا بخط شیخنا وانظر حکم مالو ضرہ المسح ایضا الخ ثم نقل عن العلامۃ نوح افندی ردما مر عن المشکلات بما سیاتی ان شاء اللہ تعالی ثم قال وکلام القہستانی یشیر الی ما فی المشکلات ونصہ نزل الدم من الانف فسد مالان منہ ولم ینزل منہ شیئ او تورم راس الجرح فظہر بہ قیح اونحوہ ولم یتجاوز الورم لم ینقض[1] الخ

پاک کرنا ہے، خواہ مسح سے ہی ہو تا کہ اس میں یہ صورت بھی آجائے کہ کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو دھونے سے نقصان ہوتا ہو، اب اس میں سے اگر خون نکل کر زخم پر آئے اور ایسی جگہ تک نہ پہنچے جس کا دھونا ضروری ہو تو وہ وضو کو توڑ دے گا، کیونکہ یہ ایسی جگہ تک بہہ کر آگیا ہے کہ جس کو حکم تطہیر مسح کے ساتھ ہے، یعنی عذر کی وجہ سے ایسا ہے کذا بخط شیخنا، پھر یہ صورت بھی دیکھئے جس میں مسح سے بھی باوضو شخص کو ضرر ہوتا ہو الخ پھر انہوں نے علامہ نوح افندی سے اس کا رد نقل کیا جو مشکلات میں ہے، یہ رد آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالی - پھر فرمایا قہستانی کے کلام سے وہی چیز مترشح ہوتی ہے جو مشکلات میں بصراحت مذکور ہے وہ یہ ہے کہ خون ناک سے نیچے اترا اور اس کے نرم حصہ کو مسدود کر دیا، مگر اس سے نیچے نہ آیا، یا زخم کا سر سوج گیا اور اس سے پیپ وغیرہ نکلا مگر سوجن کی جگہ سے آگے نہ بڑھا تو وضو نہ ٹوٹا الخ

اقول اولا ف[1] ان کان فی ہذا الکلام اشارۃ الی ذلک فاسنادہ للقہستانی من ابعاد النجعۃ فان الفرع مذکور فی البحر والفتح والمبسوط وغیرہا من جلۃ المعتمدات وقد قدمنا کلام الفتح ان فی مبسوط شیخ الاسلام تورم راس الجرح فظہر بہ قیح ونحوہ ولا ینقض مالم یجاوز الورم[2] الخ

وثانیا ف[2] لا اشارۃ فانہم انما فرضوا تورم راس الجرح فالتجاوز عنہ یکون

اقول اوّل اگر اس کلام میں یہی اشارہ ہے تو اس کا قہستانی سے منسوب کرنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے، کیونکہ فرع تو خود بحر، فتح، مبسوط وغیرہا مستند کتب میں موجود ہے، اور فتح کا کلام نقل کر آئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے کہ اگر زخم کا سرا سوج گیا اور اس میں سے پیپ وغیرہ نکلا تو جب تک سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا الخ

دوم اس میں ایسا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے پہلے ورم کے سر کا

[1] فتح المعین، نواقض وضوء، ۱/۴۱

[2] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴

بالانحدار وهو شرط النقض على الصحيح المفتى به وليس فی كلامهم ذكر ورم بسيط وسيع ينفجر رأسه فيسيل على[1] سطحه ولا يجاوزه الى الموضع الصحيح نعم انا اسعف بذكر ما وقفت عليه من كلام من يذهب او يميل اليه ثم اذكر ما يفتح المولى سبحٰنه من لديه قال الامام الحلبی فی الحلية اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح لكنه لم يجاوز المحل المتورم و انما انحدر الى بعض ذلك المحل فانما لا ينتقض اذا كان يضره غسل ذلك الموضع ومسحه ايضا اما اذا كان لا يضره احدهما فينبغی انه ينقض لانه يلحقه حكم التطهير اذا لمسح تطهير له شرعا كالغسل فليتنبه لذلك اھ وفی الفوائد المخصصة للعلامة الشامی عن المقاصد المخصصة فی بيان كی الحمصة السيدی عبد الغنی انه قال بعد نقله حد السيلان وما فيه من الخلاف فالمفهوم من هذه العبارات ان الدم و القيح والصديد اذا علا على الجرح ولم يسل عنه الى موضع صحيح من البدن لا ينقض الوضوء سواء كان الجرح كبيرا او صغيرا[2] ثم قال بعد كلام) ويؤيد هذا اما

سوجا فرض کیا اور اس سے تجاوز اس صورت میں ہوگا جب کوئی چیز اس سے ٹپکے اور یہی وضو ٹوٹنے کی مفتی بہ قول کے مطابق شرط ہے، اور ان کے کلام میں بڑے زخم کا ذکر نہیں ہے کہ جس کا منہ کھل جائے اور مواد اس کی سطح پر ہی رہے اس سے تجاوز نہ کرے۔ اب ہم ان فقہا کا کلام ذکر کرتے ہیں جن کا میلان اس مذہب کی طرف ہے پھر ہم اپنے خیالات کا اظہار کریں گے جو اللہ نے اپنے فضل وکرم سے ہم پر منکشف کئے۔ امام حلبی نے حلیہ میں فرمایا کہ جب زخم کے منہ سے کچھ نکلا لیکن سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہوا صرف اس کے کچھ حصہ پر ہی رہا تو وضو اس صورت میں ٹوٹے گا جبکہ اس جگہ کا دھونا یا اس پر مسح کرنا اس کو مضر ہو اور جب مضر نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ ٹوٹ جائے کہ اس کو حکم تطہیر لاحق ہے کیونکہ شرعا اس کا مسح کرنا اس کے حق میں دھونے کی طرح تطہیر ہے، فلیتنبہ لذلك اھ۔ علامہ شامی نے فوائد مخصصہ میں سید عبد الغنی کی "مقاصد حسنہ فی بیان کی الحمصہ" سے کے بیان میں فرمایا کہ انہوں نے پہلے تو سیلان کی حد اور اس میں اختلاف کو ذکر کیا پھر فرمایا کہ ان عبارات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خون، مواد اور پیپ جب زخم کے اوپر ظاہر ہو جائے اور بدن کے صحیح حصہ پر بہہ کر نہ جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا خواہ زخم بڑا ہو یا چھوٹا ہو، پھر کچھ کلام کے بعد فرمایا اس

---

[1] حلیہ
[2] رسائل ابن عابدین، فوائد مخصصہ، فائدہ تاسعہ ١/٦٣

فی خزانۃ الروایات فی الجراحۃ البسیطۃ اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب اٰخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانہ لاینقض الوضوء لانہ لم یصل الی موضع یلحقہ حکم التطہیر اھ[1] و فی الارکان الاربعۃ للمولی ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی اللکنوی اذا خرج القیح من راس الجرح ولم یتجاوز ورم الجرح لاینقض الطہارۃ ولایکون نجسا اھ[2] وفی رد المحتار عن السراج عن الینابیع الدم السائل علی الجراحۃ اذا لم یتجاوز قال بعضہم ہو طاہر حتی لو صلی رجل بجنبہ و اصابہ منہ اکثر من قدر الدرہم جازت صلاتہ وبہذا اخذ الکرخی وہو الاظہر وقال بعضہم ہو نجس وہو قول محمد اھ[3] قال الشامی ومقتضاہ انہ غیر ناقض لانہ بقی طاہرا بعد الاصابۃ وان المعتبر خروجہ الی محل یلحقہ حکم التطہیر من بدن صاحبہ فلیتامل اھ[4]

کی تائید خزانۃ الروایات سے ہوتی ہے اس میں کھلے زخم کے بارے میں ہے کہ جب خون ایک طرف سے نکلا اور دوسری طرف آیا لیکن جسم کے تندرست حصّہ کی طرف نہ پہنچا تو وضو کو نہ توڑے گا کیونکہ وُہ ایسی جگہ نہیں پہنچا ہے جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو اھ ارکان اربعہ میں علامہ عبد العلی بحر العلوم فرماتے ہیں کہ جب مواد زخم کے سرے سے نکلے اور زخم کے ورم سے متجاوز نہ ہو تو طہارۃ کو نہ توڑے گا اور نجس نہ ہوگا اھ اور رد المحتار میں سراج سے ینابیع سے منقول ہے کہ زخم پر بہنے والا خون جب زخم سے متجاوز نہ ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک پاک ہے یہاں تک کہ اگر اس شخص کے پاس کسی نے نماز پڑھی اور اس کو ایک درہم سے زیادہ یہ خون لگ گیا تو اس کی نماز جائز ہوگی، کرخی نے اسی کو پسند کیا ہے اور یہی اظہر ہے۔ اور بعض نے فرمایا یہ نجس ہے، یہی امام محمد کا قول ہے اھ شامی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ لگنے کے بعد پاک ہے۔ اور اعتبار اس امر کا ہے کہ وہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جو صاحب بدن کے اس حصہ کی طرف آئے جس کو حکم تطہیر لاحق ہو فلیتامل اھ

دانا اقول وباللہ التوفیق وبہ استہدی سواء الطریق ہہنا مسئلتان

اللہ ہی سے توفیق ہے اور اسی سے سیدھے راستے کی ہدایت چاہتا ہوں، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں ایک تو ورم جو صرف اوپر سے

---

[1] فوائد مخصصہ من رسائل ابن عابدین فائدہ تاسعہ ۱/۶۴
[2] رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضو ص ۱۶
[3] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰
[4] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰

مسئلة الورم الغير المنفجر الا من اعلاه كما وصفنا ومسئلة الجرح اعني تفرق الاتصال كما يحصل بالسلاح والانفجار وقد خلطهما[1] السيد ابو السعود كما رأيت وسيظهر الفرق بعون رب البيت اما الاولى ففي غاية الاشكال ولا تحضرني الأن مصرحة كذلك الا من الحلية والاركان الاربعة وكذا ما تبتني عليه من ارادة ما يكلف بايقاع تطهيره بالفعل وهذا ربما يشم من غيرهما ايضا كابن ملك وخزانة الروايات ورد المحتار.

فاقول اولا لا يذهبن[2] عنك ان المعنى المؤثر عندنا في الحدث هو خروج النجس من باطن البدن الى ظاهره لا يحتاج معه الى شئ أخر غير ان الخروج لا يتحقق في غير السبيلين الا بالانتقال لان تحت كل جلدة دما هو ما دام في مكانه لا يعطى له حكم النجاسة قال الامام برهان الملة والدين في الهداية خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة

پھٹا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دوسرا اس زخم کا مسئلہ جو تلوار وغیرہ سے لگ جاتا ہے لیکن ابو السعود نے جیسا کہ آپ نے دیکھا دونوں مسئلوں کو خلط ملط کر دیا۔ ان میں فرق ابھی ربِ کعبہ کی مدد سے ظاہر ہو جائے گا۔ پہلا مسئلہ نہایت ہی مشکل ہے اور اس کی بابت اس وقت مجھے کوئی صراحت مستحضر نہیں ہے، صرف حلیہ اور ارکانِ اربعہ کی عبارت ہے۔ اسی طرح اس پر متفرع ہونے والا مسئلہ یعنی کسی عضو کی تطہیر کے بالفعل کرنے کا ارادہ، ممکن ہے کہ بعض دوسرے علماء مثلاً ابن ملک، خزانۃ الروایات اور رد المحتار سے بھی کچھ ایسا ہی مفہوم ہوتا ہو۔

اقول اول: یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ہمارے نزدیک حدث میں موثر کا مفہوم یہ ہے کہ ناپاک چیز بدن کے باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آجائے۔ اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں، البتہ سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات سے خروج کے لیے منتقل ہونا ضروری ہے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہے، جب تک وہ اپنی جگہ رہے گا، اس کو ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا۔ امام برہان الدین نے ہدایہ میں فرمایا کہ نجاست نکلنا زوال طہارت میں موثر ہے۔ البتہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ نجاست بہہ کر اس حصے تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہو، کیونکہ کھال کے ہٹ جانے سے نجاست اپنے مقام پر ظاہر ہوتی ہے نہ کہ خارج، سبیلین کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ مقام نجاست

فیستدل بالظہور علی الانتقال و الخروج
اھ[1] و مثلہ فی المستخلص نقلا عنہما و
قال الامام فقیہ النفس فی شرح الجامع
الصغیر الحدث اسم للخارج النجس و
الخروج انما یتحقق بالسیلان[2] الخ و قال
الامام المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر
خروج النجاسۃ مؤثر فی زوال الطہارۃ
شرعا وھذا القدر فی الاصل معقول ای
عُقل فی الاصل وھو الخارج من السبیلین
ان زوال الطہارۃ عندہ انما ھو لسبب
انہ نجس خارج من البدن اذ لم یظہر
لکونہ من خصوص السبیلین تاثیر وقد
وجد فی الخارج من غیرھما فیتعدی
الحکم الیہ فالاصل الخارج من السبیلین
وحکمہ زوال طہارۃ یوجبہا الوضوء
وعلتہ خروج النجاسۃ من البدن و
الفرع الخارج النجس من غیرھما وفیہ
المناط فیتعدی الیہ زوال الطہارۃ[3] اھ و
مثلہ فی البحر الرائق وفیہ ایضا النقض
بالخروج وحقیقتہ من الباطن الی الظاہر
وذلک بالظہور فی السبیلین یتحقق و فی
غیرھما بالسیلان الی موضع یلحقہ التطہیر

نہیں ہے وہاں ظہور ہی کو منتقل ہونا اور خارج ہونا
قرار دیا جائے گا۔ اسی قسم کی بات مستخلص میں اس
سے منقول ہے۔ امام فقیہ النفس نے شرح جامع
صغیر میں فرمایا کہ حدث، خارج ہونے والی ناپاک
چیز کا نام ہے اور خروج بہنے سے متحقق ہوتا ہے الخ
امام محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں فرمایا
کہ نجاست کا نکلنا زوال طہارۃ میں شرعاً موثر ہے
اور اس قدر بات اصل میں معقول ہے، اور اصل
مراد "خارج من السبیلین" ہے۔ یعنی یہ بات کہ
پاکی کا زوال اس باعث ہے کہ یہ نجاست ہے اور
بدن سے نکل رہی ہے، کیونکہ خاص طور پر اس کے
سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے حدث کا ہونا کوئی مفہوم
نہیں رکھتا ہے، یہ بات تو سبیلین کے علاوہ جسم
کے دوسرے حصوں سے خروج کی صورت میں بھی
پائی جاتی ہے تو حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا،
تو اصل "خارج من السبیلین" ہے، اور اس کا
حکم طہارت کا زائل ہونا ہے، جس کے باعث
وضو واجب ہو جاتا ہے، اس کی علت نجاست
کا بدن سے خارج ہونا ہے، اور فرع سبیلین
کے علاوہ کہیں سے بھی نجاست کا خارج ہونا ہے
اور اسی میں "مناط" ہے۔ لہذا زوال طہارۃ اس
کی طرف بھی متعدی ہوگا اھ، بحر الرائق میں بھی

---

[1] الہدایہ، نواقض وضوء ۱/ ۸
[2] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/ ۳۴
[3] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/ ۳۹

لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لا خارجة[1] اھ وفی الفتح و الحلیة والغنیة والبحر والطحطاوی و الشامی جمیع الادلة المورّدة من السنة والقیاس تفید تعلیق النقض بالخارج النجس[2] اھ وفی الغنیة اذا زالت بشرة کانت الرطوبة بادیة لامنتقلة ولا تکون منتقلة الا بالتجاوز والسیلان[3] اھ وفی تبیین الامام الزیلعی الخروج انما یتحقق بوصوله الی ما ذکرنا لان ماتحت الجلدة مملوء دما فبالظهور لایکون خارجا بل بادیا وھو فی موضعه[4] اھ وفی المحیط ثم الدرر حد الخروج الانتقال من الباطن الی الظاهر و ذلك یعرف بالسیلان من موضعه[5] اھ

یہی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ وضو خروج سے ٹوٹتا ہے، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ باطن سے ظاہر کی طرف ہو، اور یہ چیز سبیلین میں تو ظہور سے ہی متحقق ہوجائیگی اور ان کے علاوہ بدن کے دوسرے حصوں میں، ایسی جگہ تک آنا ضروری ہے جس کو تطہیر کا حکم ہو، کیونکہ چھلکے کے ہٹ جانے سے نجاست صرف ظاہر ہوتی ہے خارج نہیں ہوتی ہے اھ فتح، حلیہ، غنیہ، بحر، طحطاوی اور شامی میں ہے کہ سنت اور قیاس کے تمام دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا ٹوٹنا خارج ہونے والی نجاست سے ہی متعلق ہے اھ اور غنیہ میں ہے کہ جب کھال ہٹ جائے تو رطوبت ظاہر ہوگی منتقل نہ ہوگی منتقل صرف بہنے کی صورت ہی میں ہوگی۔ امام زیلعی نے تبیین میں لکھا کہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ اس حصہ کی طرف بہہ جائے جس کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ جلد کا نچلا حصہ خون سے پُر ہے لہذا ظاہر ہونے سے خارج نہ ہوگا بلکہ بادی ہوگا، اور اپنی جگہ پر ہی رہے گا اھ محیط اور درر میں ہے کہ خروج کی حد باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا ہے، اور یہ اپنی جگہ سے بہہ جانے سے معلوم ہوگا اھ

وفی شرح الوقایة للامام صدر الشریعة المعتبر الخروج الی ماھو ظاهر البدن شرعا[6] اھ

امام صدر الشریعۃ کی شرح وقایہ میں ہے کہ خروج سے مراد اس حصہ کی طرف آنا ہے جو شرعاً ظاہر ہے اھ

وقال الامام النسفی فی متن الکنز

امام نسفی نے کنز کے متن میں فرمایا وضو کو

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳ [2] غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۱ [3] ایضاً
[4] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ [5] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضو ۱/۱۳
[6] شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۱۷

ینقضه خروج نجس منه[1] اھ واستحسنه فی جامع الرموز فقال حق العبارۃ ناقضه خروج النجس[2] اھ

وقال السید جلال الدین فی الکفایة لایتحقق الخروج الا بالسیلان لان تحت کل جلدۃ رطوبة فاذا زالت کانت بادیة لاخارجة کالبیت اذا انھدم کان الساکن ظاھرا لامنتقلا عن موضعه[3] اھ وقال العلامة الاکمل فی العنایة خروج النجس من بدن الانسان الحی ینقض الطھارۃ کیفما کان عندنا وھو مذھب العشرۃ المبشرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم[4] اھ وفیھا ایضا شرط التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطھیر احتراز عما یبدو ولم یخرج ولم یتجاوز فانه لایسمی خارجا فکان تفسیرا للخروج وردالما ظن زفران البادی خارج[5] اھ

وقد صرح المولی بحرالعلوم نفسه فی ذلك الکتاب انه ثبت ان علة انتقاض الطھارۃ خروج النجاسة فکلما خرج من

نجاست کا بدن سے نکلنا توڑ دے گا اھ اور اس کو جامع الرموز میں پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے ناقضه خروج النجس اھ

سید جلال الدین نے کفایہ میں فرمایا کہ خروج سیلان سے ہی متحقق ہوگا کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت پائی جاتی ہے اب جب کھال ہٹ جائے گی تو نجاست بادی ہوگی نہ کہ خارج، جیسے گھر اگر گر جائے تو گھر والے اس میں ظاہر ہوجاتے ہیں اس سے خارج نہیں ہوجاتے اھ علامہ اکمل نے عنایہ میں فرمایا کہ زندہ انسان کے بدن سے خون کا نکلنا بہرحال ہمارے نزدیک طہارت کو توڑتا ہے اور یہی عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے اھ اسی کتاب میں ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرنے کی شرط جس کو پاک کرنے کا حکم ہے اس صورت سے احتراز ہے جس میں نجاست ظاہر تو ہو مگر خارج نہ ہو کیونکہ اس کو خارج نہیں کہا جاتا ہے۔ پس یہ خروج کی تفسیر ہے اور زفر کے اس خیال کی تردید ہے کہ یہ خارج ہے اھ

علامہ بحر العلوم نے خود اسی کتاب میں صراحت کی ہے کہ طہارۃ کے ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے پس جو بھی نجاست نکلے گی وہ طہارت کو

---

[1] کنز الدقائق، نواقض وضو ص ،

[2] جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴

[3] کفایة مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۸

[4] عنایة علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۳

[5] عنایة علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۳

النجاسة ینقض الطهارة[1] اھ ومن نظر الی تظافر هذه النصوص ایقن ان خروج النجس الی ظاهر البدن اذا تحقق لایتوقف بعده ثبوت الحدث وان تحققه فی غیر السبیلین یحصل بانتقال ما عن موضعه لایشترط فیه ان یکون ذراعا او شبرا مثلا ولذلك لما ظهر لمحمد فیما روی عنه ان بالعلو علی راس الجرح یحصل انتقال الدم من مکانه حکم بالنقض من دون توقیف علی انحدار ایضا فضلا عن اشتراط امتداد مسافة واصحابنا جعلوا راس الجرح من مکانه فما دام علیه ولم یجاوزه لم ینتقل من مکانه وان انتقل من تحت قال فی الدرر عن المحیط بعد ما قدمنا وحد السیلان ان یعلو فینحدر عن راس الجرح هکذا فسر ابو یوسف لانه ما لم ینحدر عن راس الجرح لم ینتقل عن مکانه فان ما یوازی الدم من اعلی الجرح مکانه[2] اھ

توڑ دے گی اھ جو بھی ان تصریحات کو دیکھے گا اس کو اس امر میں شک کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ نجاست کا نکلنا ظاہر بدن کی طرف حدث کے لیے کافی ہے اور اس کے بعد مزید کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے اور سبیلین کے علاوہ اگر نجاست نکلے تو اس میں اپنی جگہ سے منتقل ہونے کی شرط ہے، اس میں ایک گز یا ایک بالشت کی شرط نہیں ہے۔ اس لیے جب امام محمد پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ زخم کے سرے پر نجاست کے آنے سے خون کا اس کی جگہ سے منتقل ہونا متحقق ہو جائے گا تو انہوں نے طہارت ٹوٹنے کا حکم لگا دیا اور اس میں زخم سے گرنے کی شرط نہ لگائی، اس میں کسی مسافت تک پہنچنے کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا، اور ہمارے اصحاب کا خیال ہے کہ زخم کا سرا زخم ہی کی جگہ ہے جب تک نجاست اس پر رہے تو سمجھا جائے گا کہ نجاست اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوئی ہے خواہ وہ نیچے سے منتقل ہو چکی ہو۔ درر میں محیط سے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جس کو ہم نے نقل کیا فرمایا: سیلان کی حد یہ ہے کہ زخم کے سرے پر آ کر ٹپک جائے، ابو یوسف نے بھی یہی تفسیر کی ہے کیونکہ جب تک زخم سے نہ ٹپکے اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوگی، کیونکہ زخم کا بالائی حصہ جو خون کے مقابل ہے وہی خون کی جگہ ہے اھ

فالورم المنبسط المنفجر من اعلاه اذا انحدر القیح من راسه تحقق

پس کھلا ہوا زخم جو اوپر سے پھٹا ہوا ہو جب پیپ اس کے سر سے نکلے تو خروج متحقق ہو جائے گا اور

---

[1] رسائل الارکان، نواقض وضوء ص ۱۶

[2] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضوء ۱/۱۳

الخروج والانتقال والسيلان قطعا لا محل فيه لارتياب فما هي الا عبارة عن معنى واحد ولن يسبقن الى وهم احد ان الورم ان استوعب يد انسان من كتفه الى رسغه فانفجر من اعلى الكتف وجعل الدم يثج ثجا حتى ملاء الكتف ثم العضد ثم المرفق ثم الساعد لم يكن كل هذا خروجا حتى يتجاوز الى الكف وعدم لحوق حكم التطهير عند العذر ظاهر المنع بل قد لحق وتاخر طلب ايقاعه بالفعل حتى يزول ولذا اذا زال ظهر فكان من باب الوجوب لانعقاد السبب وتأخر وجوب الاداء بخلاف داخل العين فانه من باطن البدن شرعا في باب التطهير من كل وجه لم يلحقه قط حكم التطهير ولن يلحقه ابدا ما بقي فكيف يقاس عليه ما كان ظاهر البدن قطعا حسا و شرعا ثم اعترى معترا خر عنه حكم اداء التطهير موقتا بوقت البرء ام كيف يجعل العارض كاللازم والحادث عن قريب الزائل عما قليل كاللازب المستمر۔

انتقال اور سیلان بھی قطعاً ہوگا، اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں، سو اس عبارت کا ایک ہی مفہوم ہے، یہ وہم نہ کیا جائے کہ اگر کسی شخص کے کاندھے سے نیچے کلائی تک ورم آجائے پھر کاندھے کے بالائی حصے سے پھٹ جائے اور خون پوری تیزی سے بہہ کر کاندھے، بازو اور کلائی تک آجائے، تو یہ خروج نہ ہوگا، خروج اسی وقت ہوگا جب ہتھیلی سے متجاوز ہو جائے۔ اور تطہیر کا حکم نہ ہونا عذر کے ہونے کی صورت میں مسلّم نہیں ہے بلکہ حکم تو ہوا لیکن اس کے بالفعل واقع کرنے کی طلب متاخر ہوگئی ہے، یہ عذر کے زوال کے بعد ہوگی' اس لیے جب عذر ختم ہوگا حکم تطہیر ظاہر ہوگا، گویا یہ سبب کے منعقد ہونے اور وجوب اداء کے متاخر ہونے کی قسم سے ہے، آنکھ کے اندرونی حصے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ تطہیر کے معاملہ میں شرعاً بدن کا باطنی حصہ ہے۔ اس کو نہ تو حکم تطہیر لاحق ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، لہٰذا جو چیز حساً اور شرعاً بدن کا ظاہر ہو اس کو اس پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے۔ پھر اس کو ایک اور امر لاحق ہوگیا جس نے حکم تطہیر کو ایک معین وقت تک کے لیے مؤخر کردیا یعنی تندرستی تک، یا یوں سمجھ لیجئے کہ عارض کو مثل لازم کیونکر کیا جاسکتا ہے اور جو چیز مستقبل قریب میں ہونے والی ہو اور جلد ہی زائل ہوجانے والی ہو اس کو مسلسل جاری رہنے والی چیز کے مانند کیسے کہا جاسکتا ہے؟

وثانیا انما المنقول عن ائمتنا رضي الله تعالى عنهم شيئان اما النقض بمجرد العلو على راس الجرح وان لم ينحدر كما

دوم ہمارے ائمہ سے دو چیزیں منقول ہیں، یا تو زخم کے سر پر آتے ہی طہارت کا ختم ہوجانا، جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے اور اسی کی طرف امام محمد

روی عن محمد والیہ مال الامام محمد
بن عبد اللہ وعلیہ مشی فی مجموع النوازل
والفتاوی النسفیۃ وجعلہ فی الوجیز اقیس
وفی الدرایۃ اصح واما بالانحدار عن
راس الجرح وھو المعتمد وعلیہ الفتوی
ولم ینقل عن احد منھم قط ان الانحدار
عن الراس ایضا لا یکفی للنقض مالم یجاوز
سطح ورم الجرح کلہ قدر ذراع کان او
اکثر بل قد نطقت کتب المذھب قاطبۃ
بان مجرد الانحدار عن الراس کاف فی
النقض وھذا محرر المذھب محمد
رضی اللہ تعالی عنہ قائلا فی جامعہ الصغیر
محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ رضی اللہ
تعالی عنھم فی نفطۃ قشرت فسال منھا
ماء او دم او غیرہ عن راس الجرح نقض
الوضوء وان لم یسل لم ینقض اھ[1]

قال الامام الاجل قاضی خان فی
شرحہ والسیلان ان ینحدر عن راس
الجرح وعن محمد رحمہ اللہ تعالی اذا
انتفخ علی راس الجرح وصار اکثر من راس
الجرح انتقض والصحیح ما قلنا اھ[2]

وفی محیط الامام السرخسی ثم النھر
ثم الھندیۃ حد السیلان ان یعلو فینحدر

بن عبد اللہ کا میلان ہے اور مجموع النوازل نیز
فتاوی نسفیہ میں بھی یہی ہے، وجیز میں اس کو
زیادہ قرینِ قیاس قرار دیا ہے، اور درایہ میں اصح
کہا ہے، یا زخم کے سر سے نیچے آتے ہی طہارۃ ختم
ہوجائے گی، یہی معتمد ہے اور اسی پر فتوی ہے،
یہ کسی امام سے منقول نہیں کہ زخم کے سر سے نیچے آنے
کے باوجود طہارۃ اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک
کہ زخم کے پورے ورم کی سطح سے متجاوز نہ ہوجائے
خواہ وہ ایک گز ہو یا اس سے بھی زیادہ، بلکہ تمام
کتب مذہب میں یہی ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آنا ہی
کافی ہے، محرر مذہب امام محمد نے جامع صغیر میں
اسی کو واضح طور پر بیان کیا ہے وُہ فرماتے ہیں محمد
کو ابو یوسف سے ان کو ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم سے
معلوم ہوا کہ اگر کوئی چھالا پُھوٹ گیا اور اس سے
پانی، خون یا کچھ اور نکلا اور سرِ زخم سے متجاوز ہوگیا
تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو نہ ٹوٹے گا اھ

امام اجل قاضیخان نے اس کی شرح میں کہا
کہ سیلان یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے، اور
امام محمد سے روایت ہے کہ جب پھول کر سرِ زخم پر
آئے اور اس کے سر سے حجم میں بڑا ہوجائے تو
وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا

امام سرخسی کی محیط، نہر اور ہندیہ میں ہے کہ
سیلان یہ ہے کہ اوپر کو آئے پھر زخم کے سر سے

---

[1] جامع الصغیر للامام محمد، نواقض وضو، ص ۷

[2] شرح جامع الصغیر

عن راس الجرح اھ[1]

وفی جواھر الفتاوی للامام الکرمانی فی الباب الثانی المعقود لفتاوی الامام جمال الدین البزدوی اما التی تخرج من غیر السبیلین ان وقفت ولم تتعد عن راس الجرح فطاھرة[2] ثم اطال فی بیان حکمة الفرق بین الخارج والبادی ملخصه ان البادی الکائن تحت الجلدة ھو الذی انتقل عن طبیعة الدم الی طبیعة اللحم وانتھی نضجه غیر انه لم ینجمد بخلاف السائل[3] وفی شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال باشا قال اصحابنا اذا خرج وسال عن راس الجرح نقض الوضوء وقال زفر ینقضه سال او لم یسل وقال الشافعی لا ینقضه سال او لم یسل اھ[4]

نیچے آجائے اھ

امام کرمانی کے جواہر الفتاوی کے دوسرے باب میں جو امام جمال الدین بزدوی کے فتاوی میں مشتمل ہے، یہ ہے کہ وہ نجاست جو سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خارج ہو، اگر سرِ زخم سے متجاوز نہ ہو تو وہ طاہر ہے اھ پھر خارج اور بادی کے فرق کی حکمت کو تفصیل سے بیان کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے، بادی جو کھال کے نیچے ہو، خون کی طبیعت سے منتقل ہوکر گوشت کی طبیعت میں آگیا ہے اور مکمل طور پر پختہ ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ منجمد نہیں ہوا ہے۔ یہ بات سائل (بہنے والے) میں نہیں ہوتی ہے۔ امام اسبیجابی کی شرح طحاوی اور ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا جب زخم کے سر سے نکلے اور بہے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور زفر نے فرمایا بہے یا نہ بہے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام شافعی نے فرمایا: بہے یا نہ بہے وضو نہ ٹوٹے گا اھ۔

وفی الخلاصة ان خرج من قرح به دم او صدید او قیح فسال عن راس الجرح نقض عندنا[5] اھ وفی المنیة ان سال عن راس الجرح نقض وان لم

اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی چیز خون، مواد یا پیپ کی قسم سے زخم سے نکلے اور زخم کے سر سے بہے تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا[5] اور منیہ میں ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہے تو وضو ٹوٹیگا

---

[1] فتاوی ہندیہ، نواقض وضو ۱/۱۰
[2] جواہر الفتاوی
[3] جواہر الفتاوی
[4] شرح الطحاوی
[5] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۵

يسل لا ينقضه وتفسير السيلان ان ينحدر عن راس الجرح اھ[1]

وفي صدر الشريعة اذا سال عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو اھ[2]

يشير الى الحكمة التي ذكرها الامام جمال الدين وفي جواهر الاخلاطي ان سال عن راس الجرح نقض والا لا والسيلان الانحدار عن راس الجرح اھ[3]

وقال صاحب السراج نفسه في الجوهرة النيرة حد التجاوز ان ينحدر عن راس الجرح واما اذا علا ولم ينحدر لا ينقض اھ[4] وهذا هو الموافق لما تقدم ان المعنى الخروج وظهوره بالانتقال فاذن لا ارى هذا القيل الا مستحدثا بعد ائمتنا على خلاف ما يعطيه كلامهم جميعا وعلى خلاف اطلاقات المتون وعامة الكتب المعتمدة وعلى خلاف ما هو قضية جميع الادلة المورودة من السنة والقياس كما علمت۔

وثالثا مع قطع النظر عن كل ذلك هذا يشبه فرض محال فقد قدمنا عن الفتح والبحر والغنية ان التطهير يعم الطهارة من الخبث ومعلوم انه يكون بكل ماء طاهر قالع ولا يشترط فيه

اور اگر نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور سیلان کا معنی ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے اھ

اور صدر الشریعۃ نے فرمایا کہ جب سرِ زخم سے بہا تو معلوم ہوگیا کہ یہ وہ خون ہے جو ابھی رگوں سے آرہا ہے اور یہی ناپاک خون ہے۔ اور جب نہ بہے تو معلوم ہوجائے گا کہ یہ عضو کا خون ہے اھ

اور جواہر الاخلاطی میں صدر الشریعۃ اس حکمۃ کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں جس کا ذکر امام جمال الدین نے اپنے فتاوٰی میں کیا ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں، اور سیلان کے معنی سرِ زخم سے نیچے آنے کے ہیں اھ

اور صاحبِ سراج نے جوہرہ نیرہ میں فرمایا کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے لیکن اگر اوپر آیا اور نیچے نہ آیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اھ یہی چیز گزشتہ گفتگو سے مطابقت رکھتی ہے کہ خروج اور ظہور کے معنی منتقل ہونے کے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ قول ہمارے ائمہ کے دور کے بعد کی ایجاد ہے یہ تمام متون، کتبِ معتمدہ کے عمومی اطلاقات اور سنت وقیاس کے بیان کردہ تمام ادلہ کے خلاف ہے۔

سوم جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے قطع نظر یہ فرض محال کے مشابہ ہے، ہم فتح، بحر اور غنیہ کی عبارات نقل کرچکے ہیں کہ تطہیر خبث سے طہارۃ کو بھی شامل ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر پاک پانی سے ہوجاتی ہے جو نجاست کو

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۹۰ [2] شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۵، [3] جواہر اخلاطی [4] جوہرہ نیرہ، نواقض وضو ۱/۶

شدة الاسالة بل تکفی الازالة و لو بثلث خرق مبلولة وفی الدر تطهر اصبع و ثدی تنجس بلحس ثلثا[1] ولا اعلم ورما يضره المسح بخرقة بلت بعرق يناسبه بل ربما ينفعه فلعله فرض لا يقع۔

دور کر دے اس میں سیلان کی شدت کی شرط نہیں ہے اصل چیز تو نجاست کا دور کرنا ہے، خواہ تین ترشدہ کپڑوں کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔ در میں ہے کہ انگلی اور چھاتی اگر نجس ہو جائے تو تین مرتبہ چاٹنے سے پاک ہو جائے گی اھ میں نہیں سمجھتا کہ ورم کی کوئی ایسی قسم بھی ہے جس کو کسی مناسب عرق سے ترشدہ کپڑے سے پونچھنے سے نقصان پہنچتا ہو، بلکہ عین ممکن ہے کہ فائدہ پہنچتا ہو، لہٰذا یہ سراسر مفروضہ ہے جو واقع نہیں ہوگا۔

و **رابعا** ان لزم صلوحه لطلب ایقاع التطهیر بالفعل فاذا کان بالانسان والعیاذ باللّٰہ ما یضرہ اصابة الماء فی شئ من بدنه فهذا ان افتصد لا یکون حدثا وان اصابته شجة فی راسه فسال الدم من قرنه الی قدمه فهو علی وضوئه ولم یتنجس بهذه الدماء الفوارة بدنه ولا ثیابه بل لو اخذ غیرہ تلك الدماء ولطخ بها ثوبه کان صبغا طیبا طاهرا لان ما لیس بحدث لیس بنجس و لو کان المرض باحد شقیه فان خرج من الشق السلیم دم قدر راس ذباب بطل وضوؤہ وان افتصد من الشق الماؤف وخرج الدم ارطالا لم یضره وهو طاهر مع انه هو الدم المسفوح وهذا کله غیر معقول ولا منقول ولا متجه ولا مقبول فلا مریة عندی ان المراد کل ما هو طاهر البدن شرعا وان تأخر طلب ایقاع تطهیرہ بالفعل

چہارم یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ بالفعل تطہیر کے واقع کرنے کی طلب کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً انسان کے بدن میں کوئی ایسی تکلیف ہو جس کو پانی نقصان دیتا ہو تو یہ شخص اگر فصد کھلوائے تو حدث نہ ہوگا، اور اگر اس کا سر زخمی ہو جائے اور اس کے سر سے خون بہہ کر قدم تک آجائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اس خون سے نہ اس کے کپڑے ناپاک ہوں گے اور نہ اس کا جسم، بلکہ اگر کسی اور نے یہ خون لے کر اپنے بدن یا کپڑوں پر لگا لیا تو پاکیزہ رنگ سے زیادہ اور کچھ نہ ہوگا کہ جو چیز حدث نہیں وہ نجس نہیں ہے، اگر ایک پہلو مریض ہو اور دوسرا تندرست، پھر تندرست پہلو سے مکھی کے سر کے برابر خون نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر بیمار پہلو میں فصد کھلوائی اور اس سے سیروں خون نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا حالانکہ یہ دم مسفوح ہے، یہ تمام چیزیں نہ تو معقول ہیں اور نہ مقبول ہیں، نہ ان کی کوئی دلیل ہے۔ لہٰذا میرے نزدیک یہ امر شبہ سے بالاتر ہے کہ مراد ہر وہ حصہ ہے

[1] الدر المختار، باب الانجاس ۱/۵۳

الی زوال عذر و رحم الله العلامة ابن کمال باشا حیث قال فی الایضاح سال الی ما یطهر ای الی موضع یجب ان یطهر بغسل او مسح عند عدم عذر شرعی لا بد من هذا التعمیم حتی ینتظم الموضع الذی سقط عنه حکم التطهیر بعذر[1] اھ وتبعه السید العلامة الطحطاوی فی حاشیة مراقی الفلاح والعلامة الفهامة نوح افندی لما نقل ما نقل عن المشکلات عقبه بقوله لکن قال بعض المحققین یرید ابن کمال فنقل کلامه ثم قال وهذا مخالف لما فی المشکلات ولعل الحق هذا[2] اھ

جو شرعاً بدن کا ظاہر ہو اگرچہ اس کے بالفعل پاک کرنے کی طلب زوالِ عذر تک مؤخر ہو ۔ خدا ابن کمال پاشا پر رحم فرمائے ، انہوں نے ایضاح میں فرمایا : سال الی ما یطھر یعنی اس حصّہ تک بہہ کر آیا جس کا پاک کرنا غسل یا مسح سے عذرِ شرعی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں واجب ہو ۔ اس تعمیم کی ضرورت ہے تاکہ اس میں وُہ حصہ بھی آجائے جس کو تطہیر کا حکم کسی عذر کے باعث لاحق نہیں ہوا ہے اھ ، طحاوی نے حاشیہ مراقی الفلاح میں اور علامہ نوح آفندی نے اسی کی متابعت کی ہے ، انہوں نے مشکلات میں کچھ نقل کرنے کے بعد فرمایا : "لیکن بعض محققین نے فرمایا ان کی مراد اس سے ابن کمال پاشا ہیں ۔ پھر انہوں نے ان کا کلام نقل کیا ۔ پھر فرمایا کہ یہ مشکلات کے مخالف ہے ۔ اور شاید حق یہی ہو" اھ

اقول اولاً بل لک ان تقول فرق بین السقوط والتأخر کما علمت بل ان سقط لعذر فحقیقة[2] السقوط تعقب الثبوت فذلک یقرر اللحوق ویؤکده کما لا یخفی۔

وثانیاً لعبارة المشکلات وجهة تنجیها عن المشکلات فانها فی الجرح وسیأتی بالشرح فلا تتعین للمخالفة هذا ما یتعلق بمسئلة الورم وما بنیت علیه

واما مسألة الجرح فاقول یظهر

اقول اول کہا جا سکتا ہے کہ سقوط اور تاخر میں فرق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے ، بلکہ اگر عذر ختم ہو گیا تو سقوط کی حقیقت ثبوت کے بعد ہی ہو گی اور یہ چیز لحوق کی تائید کرتی ہے جیسا کہ واضح ہے

دوم : مشکلات کی عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ زخم کی بابت ہے ، اس کی تشریح آئے گی ، لہذا یہ مخالفت کے لیے متعین نہیں ہے یہ ورم کے مسائل اور اس سے متعلقہ مسائل کی بابت ہے ۔

زخم کا مسئلہ : بندہ ناچیز عرض پرداز ہے اور

---

[1] بحوالہ فتح المعین ، نواقض الوضوء ۱/۳۱

[2] ایضاً

للعبد الضعيف واللّٰه تعالیٰ اعلم ان (ف ۱) الجرح المنبسط له ثلث صور الاولی ان یکون انبساطه فی الباطن فقد تفجر راسه وعلی سائره جلدة ولو متورمة والثانیة بسیط منبسط علی ظاهر البدن لکنه دقیق لا عرض له فلا یظهر للنظر الا کخط او خیط والثالثة بسیط عریض ظاهر غوره مرئی قعره فباطن الاول (ف ۲) باطن قطعا حسا وشرعا فان اختلف الدماء فی باطنه لم یضر وکان کنزول البول الی قصبة الذکر وھذا ما قدمنا عن الدر المختار من قوله والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[۱] اھ ولا یبعد ان یحمل علیه ما مر عن الشامی عن السراج عن الینابیع فقوله السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز ای الذی فار من قعرھا وسال فی غورھا وعلا علی راسها ولم یتجاوز الراس لیوافق السراج خلاصة نفسه الناصة ان حد التجاوز ان ینحدر عن راس الجرح کما تقدم ولا شك ان محمدا روی عنه فی ھذا النقض وان المأخوذ عدمه فصح کل ما ذکر السراج وان علت علی راسه ثم انحدرت فلا شك فی انتقاض الوضوء وان لم یتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الراس الذی ھو ناقض باجماع ائمتنا رضی اللّٰه تعالیٰ عنھم وآظن

اللہ بہتر جانتا ہے۔ کھلے زخم کی تین صورتیں ہیں :

پہلی صورت : زخم اندرونی طور پر پھیلا ہوا ہو، صرف اس کا منہ کھلا ہو اور باقی حصہ پر کھال ہو خواہ ورم کی شکل میں ہو۔

دُوسری صورت : ظاہرِ بدن پر پھیلا ہوا ہو، مگر صرف لمبائی میں ہو چوڑائی میں نہ ہو، دھاگے یا لکیر کی طرح نظر آتا ہو۔

تیسری صورت : زخم چوڑائی میں، اس کی گہرائی نظر آتی ہو۔

تینوں صورتوں کے احکام : پہلے زخم کا باطن حساً و شرعاً باطن ہی ہے اب اگر خون اس کے اندرونی حصہ میں گردش کرتا رہے تو کچھ حرج نہیں، جیسے پیشاب، پیشاب کی نالی تک آجائے۔ یہ ہم درمختار سے نقل کر آئے ہیں" یعنی اگر خون آنکھ کے اندرونی حصہ میں بہا، یا زخم کے اندر یا ذکر کے اندر اور نہ نکلا اھ

اور شامی نے بروایت سراج ینابیع سے جو نقل کیا ہے اگر اس کو اسی پر محمول کر لیا جائے تو کچھ حرج نہ ہوگا، ان کا قول یہ ہے کہ" پس ان کا قول زخم پر بہنے والا جبکہ تجاوز نہ کرے، یعنی وہ جو زخم کی گہرائی سے اُبھر کر آیا ہے اور جو گہرائی میں بہہ رہا ہے صرف سرِ زخم تک آیا ہے لیکن اس سے متجاوز نہیں ہُوا ہے۔ اس طرح سراج کا قول خود ان کے بیان کردہ خلاصہ کے مطابق ہو جائے گا، خلاصہ میں یہ ہے کہ حدِ تجاوز یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے

---

[۱] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۵

الثانی ایضا کذالك فان الاتصال وان تفرق ولم تبق جلدة تستره لکن لد تته لا یظهر غوره للنظر الا بان یفرق الجانبان بعمل الید بالقبض والجبذ مثلا و مثل هذا لا یجعل الباطن ظاهرا کما تقدم فی الفرج والشرج فکان کباطنهما بل باطن صماخ الاذن فی البطون مع عدم غطاء من فوق فما سال فیه ولم یظهر فانما یسیل فی الباطن وما ظهر فان علا ولم ینحدر لم ینقض علی المفتی به ولو علا علی سطح الجرح کله لعدم تحقق الانحدار وهذا المحمل اقرب من الاول لعبارة السراج والینابیع اما اذا نبع الدم علی راسه فقط ثم انحدر منه سائلا علی سطحه فلاشك انه لعدم العرض فی الجراحة یاخذ شیئا من الجسم الصحیح ایضا من جنبیها فیتحقق التجاوز الی البدن الصحیح ایضا ولا یبقی محل للامتراء فی انتقاض الطهر واما الثالث فمجال نظر فان الغور الذی ظهر کان من باطن البدن قطعا واذا ظهر ظهر ولم یتناوله حکم التطهیر بعد فعسی ان یکون باقیا علی حکمه الاصلی حتی یبرء فینزل علیه حکم التطهیر ویلتحق بالظاهر شرعا ایضا کما التحق حسا وحینئذ یکون سیلان الدم فیه سیلانا فی الباطن ویؤیده ما تقدم عن الدرر عن المحیط

آجائے۔ اور اس میں شک نہیں کہ امام محمد نے ان سے اس روایت میں وضو کے ٹوٹنے کی روایت کی ہے۔ اور ماخوذ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے۔ لہذا جو کچھ سراج میں ہے وہ مکمل طور پر ٹھیک ہوگیا۔ اور اگر نجاست سرِ زخم تک پھر نیچے آجائے تو ایسی صورت میں وضو کا ٹوٹنا میرے نزدیک شک سے بالاتر ہے خواہ وہ سطح ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ یہ سرِ زخم سے نیچے آگیا ہے جو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ناقضِ وضو ہے۔ دوسری صورت بھی میرے نزدیک ایسی ہی ہے، کیونکہ کھال اگرچہ ٹھیک ہوچکی ہے اور کوئی کھال اس کو چھپانے والی نہیں ہے لیکن اس کی باریکی کی وجہ سے اسکی گہرائی نظر نہیں آتی ہے صرف یہی صورت ہے، کہ اس کے دونوں کنارے ہاتھ سے جُدا کر دئے جائیں، یا دبا کر الگ کئے جائیں، لیکن یہ عمل باطن کو ظاہر کرنے کے لیے کافی نہیں ہے، جیسا کہ فرج و شرج کے بیان میں گزرا، تو یہ اُن دونوں کے باطن کی طرح ہوا بلکہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصّہ چھپا ہوا ہے حالانکہ اوپر کوئی ڈھکنا بھی نہیں ہے لہذا جو اس میں بہے گا اور ظاہر نہ ہو گا وہ باطن ہی میں بہے گا اور جو ظاہر ہو کر اوپر کو آئے لیکن نہ ٹپکے وہ مفتیٰ بہ قول کے مطابق ناقضِ وضو نہیں خواہ زخم کی پوری سطح پر ہی کیوں نہ پھیل جائے، اس لیے کہ ٹپکنا نہیں پایا گیا سراج وینابیع کی عبارات کی یہ توجیہ حق سے زیادہ قریب ہے اگر خون سرِ زخم پر ہی ظاہر ہُوا پھر اتر کر زخم کی سطح پر پھیلا تو بلاشبہ وُہ صحیح جسم کے کچھ نہ کچھ حصّہ کو

ان مایوازی الدم من اعلی الجرح مکانه[1]
فقضیته ان لو نبع الدم فیه حتی وازی
حرفه من کل جانب لم ینقض لانه علو لا انحدار
فیلزمه ان لو نبع فی اعلاه ثم انحدر فیه
ولم یجاوزه لم ینقض لانه منتقل فی مکانه
لاعن مکانه وکان هذا هو ملحظ ما فی
المشکلات وخزانة الروایات ولا ینافیه
ما فی النهر والسراج وط علی المراقی ان
فائدة ذکر الحکم دفع ورود داخل العین
وباطن الجرح اذ حقیقة التطهیر فیهما ممکنة
وانما الساقط حکمه[2] اھ فلیس ظاهرا فی
جعله ظاهرا الا ظاهرا ای حسا وهو
ظاهر بخلاف ما کان ظاهرا ثم عرض عارض
فانه لا یخرجه عن الخروج الی الدخول
کما علمت فلیس فیها ان کل ما لا یطلب
تطهیره بالفعل لعذر فالسیلان علیه لا
یضر کما اوهم بعض وافهم بعض وبالجملة
ما کان ظاهرا لا یصیر بالعذر باطنا کما
افاد ابن الکمال وما کان باطنا لعله لا یصیر
ظاهرا ما لم ینزل علیه حکم التطهیر کما
یفهم من المشکلات وخزانة الروایات او
والنهر والینابیع وطحطاوی المراقی و
رد المحتار ایضا فهذا ما یترائی لی و
یحتاج الی زیادة تحریر فمن ظفر به من
کلمات العلماء فلیسعفنا بالاطلاع علیه

دونوں طرف سے گھیر لے گا کیونکہ زخم میں چوڑائی نہیں ہے
اس طرح بدن صحیح کی طرف تجاوز متحقق ہو جائے اور پاکی کے
ختم ہو جانے میں شک باقی نہ رہے گا۔
تیسرا مسئلہ قابلِ غور ہے کہ جسم کا ظاہری گھاؤ
پہلے جسم کا باطنی حصہ تھا اور جب وہ ظاہر ہو گیا تو
اس کو تطہیر کا حکم لاحق نہ ہوا، تو اب یہ بھی ممکن ہے
کہ وہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے جب تک کہ ٹھیک
نہ ہو جائے اور اس کو حکم تطہیر نہ
ہو جائے اور اس کو شرعاً بھی ظاہر قرار دے دیا جائے
جیسا کہ وہ حساً ہے۔ ایسی صورت میں اس کے
اندر خون کا بہاؤ باطن میں بہاؤ قرار پائے گا اس
کی تائید دُرر کے محیط سے نقل کردہ بیان سے بھی
ہوتی ہے کہ خون کا وہ حصہ جو زخم کے بالائی حصہ
کے مقابلہ میں ہے اگر وہ ابل کر زخم کے پورے سرے
مقابل آجائے تو مضر نہیں کہ یہ صرف اوپر آنا ہے ٹپکنا نہیں ہے
اس پر یہ لازم آئے گا کہ اگر ابل کر اوپر آیا پھر نیچے
آیا اور اس سے تجاوز نہ کیا تو وضو کو نہ توڑے گا کہ
وہ اپنی جگہ میں منتقل ہو رہا ہے اپنی جگہ سے منتقل
نہیں ہو رہا ہے اور غالباً مشکلات اور خزانۃ الروایات
کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ نہر، سراج اور طحطاوی
علی مراقی الفلاح میں ہے کہ حکم کے ذکر کرنے کا
فائدہ اس اعتراض سے بچنا ہے جو آنکھ کے
اندرونی حصے اور زخم کے اندرونی حصے پر ہے
اس لیے کہ ان دونوں میں حقیقۃً تطہیر تو ممکن ہے
مگر حکماً ساقط ہے اھ مشکلات اور خزانہ کا نقطۂ نظر

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضوء ۱/۱۳
[2] طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضو ص ۵۱

لعل اللّٰه یحدث بعد ذلك امرا ولا حول ولا قوة الا باللّٰه العلی العظیم ۔

ان کتب کے بیان کے منافی نہیں ہے، تو اس کو ظاہر قرار دینا ظاہر نہیں مگر اسی صورت میں جبکہ وہ حسا ظاہر ہوا، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، یہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ وہ ظاہر ہو پھر اس کو کوئی عارضہ لاحق ہو گیا ہو تو وہ اس کو خروج سے دخول کی طرف نہ نکالے گا، تو اس میں یہ نہیں ہے کہ ہر وہ حصہ جس کی تطہیر بالفعل مطلوب نہ ہو کسی عذر کے باعث تو اس پر بہنا مضر نہیں، اس قسم کا وہم بعض حضرات کو ہوا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جو ظاہر ہے وہ عذر کی وجہ سے باطن نہیں بن جائے گا، جیسا کہ ابن کمال نے فرمایا، اور جو باطن ہے وہ غالباً ظاہر نہ ہوگا جب تک کہ اس پر حکم تطہیر نہ لگایا جائے، جیسا کہ مشکلات، خزانۃ الروایات، نہر، ینابیع، طحطاوی، مراقی الفلاح اور رد المحتار سے مفہوم ہے۔ میری سمجھ میں یہی ہے مگر ابھی اس کی مزید تحقیق کی ضرورت ہے، اگر کسی کو علماء کرام کی کسی تحقیق کا پتہ چلے تو ہمیں مطلع کرے لعل اللّٰه یحدث بعد ذلك امراً ولا حول ولا قوۃ الا باللّٰه العلی العظیم۔

السادس تقدم ان الدم فی مجلس یجمع وھی الروایة الدوارة فی الکتب اجمع لکن قال الامام الاجل برھان الملة والدین صاحب الھدایة رحمه اللّٰه تعالٰی فی کتابه مختارات النوازل فی فصل لنجاسة الدم اذا خرج من القروح قلیلا قلیلا غیر سائل فذاك لیس مانع وان کثر وقیل لوکان بحال لوترکه لسال یمنع[1] اھ ثم اعاد المسألة فی نواقض الوضوء فقال ولو خرج منه شیئ قلیل و مسحه بخرقة حتی لوترك لسیل لاینقض[2] وقیل الخ فھذا صریح فی ترجیح عدم الجمع مطلقا لکنه متوغل فی الغرابة حتی قال العلامة الشامی

ششم یہ گزر چکا ہے کہ ایک ہی مجلس کے خون کو جمع کیا جائے گا۔ تمام کتب میں یہی روایت مشہور ہے لیکن صاحبِ ہدایہ نے مختارات النوازل کی فصل نجاست میں فرمایا کہ جب زخم سے خون رستا رہا، بہا نہیں تو یہ مانع نہیں ہے خواہ زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اتنا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو بہے گا تو مانع ہے۔ اھ پھر انہوں نے یہی مسئلہ نواقض وضوء میں بیان کیا اور فرمایا "اگر زخم سے کچھ نکلا اور اس کو کپڑے سے پونچھ دیا، اور وہ اتنا تھا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو بہہ نکلتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا الخ یہ عبارت اس سلسلہ میں صریح ہے کہ جمع نہ کرنے کو ترجیح مطلق حاصل ہے مگر یہ انتہائی درجہ عجیب بات ہے، چنانچہ علامہ شامی

---

[1] بحوالہ فوائد مخصصہ من الرسائل فائدہ تاسعہ ۱/۶۳

[2] بحوالہ شرح منظومہ رسم المفتی ۱/۴۹

لرار من سبقه اليه ولا من تابعه عليه بعد
المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ قال ولكن
صاحب الهداية امام جليل من اعظم مشايخ
المذهب من طبقة اصحاب التخريج والتصحيح
فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند
الضرورة فان فيه توسعة عظيمة لاهل الاعذار
قال وقد كنت ابتليت مدة بحي الخمصة ولم
اجد ما نصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة
الا على هذا القول فاضطررت الى تقليده ثم
لما عافاني الله تعالى منه اعدت صلاة تلك
المدة ولله تعالى الحمد اھ[1] هذا كلامه في
شرح منظومته في رسم المفتي وقال في الفوائد
المخصصة صاحب الهداية من اجل
اصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده
لان فيما ذكرناه مشقة عظيمة فجزاه الله تعالى
خير الجزاء حيث اختار التوسيع والتسهيل
الذى بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة
السمحة اھ[2]

نے کہا ہے کہ میں نے نہیں دیکھا کہ ان سے پہلے یہ بات کسی نے کی ہو یا ان کے بعد کسی نے اس بات کی پیروی کی ہو، حالانکہ میں نے کافی تلاش کیا لہذا یہ قول شاذ ہے، مگر صاحبِ ہدایہ جلیل القدر امام ہیں مشائخ مذہب سے ہیں اصحابِ تخریج وتصحیح کے طبقہ سے ہیں، لہذا صاحبِ عذر کو بوقتِ ضرورت ان کی تقلید جائز ہے، اس میں معذور حضرات کے لیے بہت گنجائش ہے، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں پھوڑے پھنسیوں میں مبتلا ہوگیا، اور اپنے مذہب کے مطابق بغیر شدید مشقت کے نماز ادا کرنے کے لائق نہ رہا، لہذا مجبوراً یہ قول اختیار کیا پھر جب تندرست ہوگیا تو اس عرصہ کی نماز کا اعادہ کیا اھ یہ انہوں نے اپنی نظم کی شرح کے رسم المفتی میں بیان کیا ہے۔ فوائد المخصصہ میں ہے کہ صاحبِ ہدایہ اصحابِ ترجیح میں جلیل القدر ہیں، لہذا جو شخص مبتلاءِ مرض ہو اس کو ان کی تقلید جائز ہے کیونکہ اصل مذہب میں جو ہے اس میں بہت مشقت ہے، پس اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے امتِ مسلمہ کے لیے آسان راستہ تجویز کیا، جو اس آسان شریعتِ مطہرہ کی بنیاد ہے اھ

اقول جوز الامام الكبير العلم الشهير
الخصاف تزويج الوكيل موكلته بغيبتها من
دون تسميتها قال الامام شمس الائمة السرخسي
الخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به[3]
فقال في البحر المختار في المذهب خلاف ما

اقول امام خصاف نے عورت کی طرف سے اس کے وکیل کی اجازت کو اس کا نام لیے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ خصاف بہت بڑے عالم تھے، ان کی اقتدا جائز ہے، بحر میں فرمایا مذہب مختار خصاف کے قول کے

---

۱ شرح منظومہ رسم المفتی من الرسائل ۱/۴۹
۲ فوائد مخصصہ من الرسائل ۱/۶۳

قاله الخصاف وان كان الخصاف كبيرا[1] اھ و
فی الدر عن تصحیح القدوری الحکم والفتیا
بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع[2] اھ و
فی عدۃ رد المحتار التقلید وان جاز بشرطه
فهو للعامل لنفسه لا للمفتی لغیرہ فلا
یفتی بغیر الراجح فی مذهبه[3] اھ نعم للمبتلی
فیه ما فیه من ترفیه وهو الیسر له من تقلید
الامام الشافعی رضی الله تعالٰی عنه فان النجاۃ
من التلفیق شاء وسحیق و بالله التوفیق۔

خلاف ہے خواہ خصاف کتنے بڑے عالم کیوں نہ ہوں
اھ در میں قدوری کی تصحیح سے منقول ہے کہ قول
مرجوح پر فتوٰی دینا جہل ہے اور اجماع کی
خلاف ورزی ہے اھ اور رد المحتار کے عدت
کے بیان میں ہے اگرچہ تقلید اپنی شرائط کے
ساتھ جائز ہے لیکن وہ خود اپنے لیے عمل کرنے
والے کے لیے ہے نہ کہ دوسرے کو فتوٰی دینے
والے کے لیے، لہٰذا فتوی مذہب راجح کے
مطابق ہی ہوگا اھ یہ درست ہے کہ مریض کو
اس میں بہت آسانی ہے، اور یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ امام شافعی کی تقلید کرے، کیونکہ
تلفیق (دو مذاہب کو ملا کر عمل کرنے) سے نجات اہم ہے۔

السابع قولهم ما لیس بحدث[4] لیس
بنجس قضیة نفیسة مفیدة افادها الامام
قاضی الشرق والغرب سیدنا ابو یوسف رضی
الله تعالٰی عنه وهی مذكورة كذلك فی متون
المذهب وغیرها وزاد الشراح نفی عكسها
فقالوا انها لا تنعكس فلا یقال ما لا یكون نجسا
لا یكون حدثا كما فی الدرایة وغیرها قال العلامة
الشامی یرید به العكس المستوی لانه جعل
الجزء الاول ثانیا والثانی اولا مع بقاء الصدق
والكیف بحالهما[5] وعزاه للشیخ اسمٰعیل والد
سیدی عبد الغنی النابلسی رحمهم الله تعالٰی۔
اقول هذه زلة[6] واضحة فانهم لو
ارادوا به العكس المنطقی لكان نفیه نفی

ہفتم: فقہاء کا یہ قاعدہ کہ "جو چیز حدث نہیں ہے،
وہ نجس نہیں ہے" بہت عمدہ قاعدہ ہے جو کہ قاضی
ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے متون کتب مذہب
میں یہ قاعدہ اسی طرح مذکور ہے۔ شارحین کا کہنا ہے
کہ اس کا عکس نہ ہوگا۔ اب یہ نہ کہا جائے گا کہ جو نجس
نہیں ہے وہ حدث نہیں ہے، جیسا کہ درایہ وغیرہ
میں ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں اس سے ان کی
مراد عکس مستوی ہے کیونکہ عکس مستوی یہ ہے کہ پہلے
جزء کو دوسرا اور دوسرے کو پہلا کہا جائے اور صدق و
کیف دونوں اپنی حالت پر برقرار رکھے جائیں، اس
قول کو انہوں نے عبد الغنی نابلسی کے والد شیخ اسماعیل کی طرف منسوب کیا۔
اقول میرے نزدیک یہ بڑی واضح لغزش ہے
کیونکہ اگر فقہاء کی مراد اس سے عکس منطقی کی ہے

---

[1] بحر الرائق، فصل لابن العم ان یزوج الخ ۳/۱۳۷
[2] الدر المختار، رسم المفتی ۱/۱۵
[3] رد المحتار، باب العدۃ ۲/۶۵۳
[4] رد المحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۳

الاصل لان العکس من اللوازم ولم یلتفت رحمہ اللہ تعالی الی قول نفسہ مع بقاء الصدق فاذا کان الصدق باقیا فکیف یصح نفیہ بل الحق انہم انما یریدون فی امثال المقام نفی العکس العرفی وھو عکس الموجبۃ الکلیۃ کنفسہا تقول کل حلال طاھر ولاعکس ای لیس کل طاھر حلالا وھذا معھود متعارف فی الکتب العقلیۃ ایضا تراھم یقولون ارتفاع العام یستلزم ارتفاع الخاص ولاعکس ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم ولاعکس الی غیر ذلک وھذا اظھر من ان یظھر ثم اختلف نظر الفاضلین البرجندی والشیخ اسمٰعیل فی کیف ھذہ القضیۃ فجعلہا البرجندی موجبۃ وشارح الدرر سالبۃ فی شرح النقایۃ مالیس بحدث لیس بنجس ای کل مالیس بحدث من الاشیاء الخارجۃ من السبیلین وغیرھما لیس بنجس ھذہ الکلیۃ السالبۃ الطرفین تنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث ولا یستلزم ذلک ان یکون کل حدث نجسا وھذہ الکلیۃ لو جعلت متعلقۃ بمباحث القیئ لکان لہ وجہ وسلمت عن توھم الدور اھ مختصرا۔[1]

تو اس کی نفی سے اصل کی نفی لازم آئے گی کیونکہ عکس تو لوازمِ قضیہ سے ہے۔ پھر انہوں نے خود اپنے اس قول کی طرف توجہ نہ فرمائی کہ "مع بقاء صدق کے" اب جبکہ صدق باقی ہوگا تو اس کی نفی کیونکر ہوگی! حق یہ ہے کہ فقہاء اس جیسے مقامات پر عکس عرفی کی نفی مراد لیتے ہیں، اور وہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی کی طرف ہے اس کی مثال یُوں لیجئے "کل حلال طاھر" ولا عکس یعنی یہ نہ ہوگا کہ کل طاھر حلال' یہ چیز کتبِ معقول میں بھی متعارف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عام کا ارتفاع خاص کے ارتفاع کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں، اور لازم کی نفی مستلزم ہے نفی ملزوم کو اور اس کا عکس نہیں، اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔

فاضل برجندی اور شیخ اسماعیل کا اختلاف

اس قضیہ کی کیفیت میں بھی ہے۔ برجندی نے اس کو موجبہ قرار دیا جبکہ شیخ اسماعیل شارح الدرر نے اس کو سالبہ قرار دیا، شرح نقایہ میں ہے مالیس بحدث لیس بنجس یعنی جو چیزیں سبیلین وغیرہما سے خارج ہوتی ہیں ان میں سے جو حدث نہیں ہے وہ نجس بھی نہیں ہے، یہ قضیہ سالبۃ الطرفین ہے اس کا عکس نقیض یوں ہوگا "کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث" اور اس کو یہ لازم نہیں کہ "کل حدث نجس" اس کلیہ کو اگر قَے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو درست ہوگا اور اس میں دور کا توہم نہ ہوگا اھ مختصر

[1] برجندی شرح مختصر النقایہ نواقض الوضوء ۱/۲۳

اقول یرد علیہ **اولا** ان الاشیاء المذکورۃ اعنی الخارجۃ من بدن المکلف انما اریدت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یاتی ھذا التقیید فی موضوع العکس و بدونہ یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

و ثانیا لیس موضوع الاصل لیس بحدث بل ما والمراد بہا شیئ مخصوص و ھو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضہ بایراد السلب علی ما لا بحذفہ من متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقی من التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

و ثالثا تحرر مما تقرر ان السالب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبۃ الطرفین وقال فی رد المحتار ما ذکرہ المصنف قضیۃ سالبۃ کلیۃ لامہملۃ لان ما للعموم وکل ما دل علیہ فھو سور الکلیۃ کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانہ جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحالہ وتمامہ فی شرح الشیخ اسمٰعیل اھ[1]۔

اقول رحمہ اللہ العلامتین شارحی الدرر والدر لو کانت القضیۃ سالبۃ۔

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں:

اول: بدنِ مکلف سے خارج ہونے والی اشیاءِ مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع ہے نہ کہ محمول، تو یہ تقیید عکس کے موضوع میں کہاں سے آگئی، اور اس کے بغیر وہ کاذب ہوگا، اور جب وہ کاذب ہوگا تو اس کا اصل بھی کاذب ہوگا۔

دوم: اصل کا موضوع "لیس بحدث" نہیں ہے بلکہ "ما" ہے اور اس سے مراد خاص چیز ہے جو بدنِ مکلف سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا نقیض سلب کو "ما" پر لانے سے حاصل ہوگا نہ کہ متعلق موضوع سے سلب کو حذف کرنے سے۔ ابھی ہم اس کی مزید تحقیق پیش کریں گے۔

سوم: گزشتہ تقریر سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سلب جزءِ موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبۃ الطرفین کس طرح ہوگا، اور ردالمحتار میں فرمایا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے، مہملہ نہیں ہے کہ "ما" عموم کے لیے ہے اور جو چیز محض عموم پر دلالت کرے وہ کلیۃ کا سور ہے جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نجس حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اول کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے جبکہ کیف وصدق اپنے حال پر ہے، اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے اھ

اقول: خدا دراور درر کے شارحین پر رحم کرے اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا، تو ایک تو اس کی کلیت ما

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضو ۱/۱۰۴

فاولا لن تظهر كليتها بكون ما من صيغ العموم بل وان كان هناك لفظة كل مكان مافان ما وكلا يكون في الموضوع و يرد السلب على ثبوت المحمول له فيفيد سلب العموم لاعموم السلب ولذا نصوا ان ليس كل سور السالبة الجزئية۔

وثانيا على فرض كليتها كيف تنعكس كلية والسوالب انما تنعكس بعكس النقيض جزئية على ديدن الموجبات في العكس المستقيم۔

وثالثا اعجب منه ايراد الموجبة في عكسها مع انهما رحمهما الله تعالیٰ قد ذكرا بانفسهما شرط بقاء الكيف ويخطر ببالي والله تعالیٰ اعلم سقوط لفظة المحمول بعد قوله سالبة من قلم احدهما اوقلم الناسخين وكان اصله قضية سالبة المحمول كلية فاذن تكون موجبة وتندفع الايرادت الثلثة جميعا۔

اقول لكن اذن يرد **اولا** ما ورد على البرجندي ثانيا **وثانيا** ينازع في صدق العكس فرب نجس ليس بحدث كالاعيات النجسة الغير الخارجة من بدن مكلف هذا ما يحكم به جلي النظر وعليه فالوجه۔

ما اقول تحتمل القضية الايجاب والسلب الكليين جميعا اما الاول فيجعل ما للعموم والسلب الاخير جزء المحمول والاول جزء

کے عموم سے ظاہر نہ ہوتی بلکہ یہاں اگر بجائے ما کل بھی ہوتا تب بھی کلیہ نہ ہوتا، کیونکہ ما یا کل اگر موضوع میں ہو اور اس کے محمول پر صرف سلب آجائے تو وہ سلب عموم کا فائدہ دے گا نہ عموم سلب کا اس لئے مناطقہ نے تصریح کی ہے کہ لیس کل سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر اس کو کلیہ فرض بھی کرلیا جائے تو اس کا عکس کلیہ کیسے ہوگا کہ سالبوں کا عکس نقیض جزئیہ آتا ہے جیسا کہ موجبات کا عکس مستقیم آتا ہے۔

تیسرے یہ کہ اس سے بھی زاید تعجب کی بات اس کے عکس میں موجبہ کا لانا ہے حالانکہ ان دونوں حضرات نے خود ہی بقاءِ کیف کی شرط لگائی ہے، میرا خیال ہے واللہ اعلم ان دونوں میں کسی کے قلم کی لغزش محمول کا لفظ سالبہ کے بعد رہ گیا ہے یا کسی کاتب کی غلطی ہے، دراصل عبارت یہ تھی قضیۃ سالبۃ المحمول کلیۃ اب اس صورت میں موجبہ ہوگا اور تینوں اعتراضات مرتفع ہوجائیں گے۔

اقول اس صورت میں ایک تو وہ اعتراض ہوگا جو برجندی پر تھا، دوسرے عکسِ قضیہ کے صدق میں تنازعہ رہے گا کہ بہت سے نجس حدث نہیں، جیسے وہ گندی اشیا جو مکلف کے بدن سے خارج نہیں ہوتی ہیں یہ چیزیں بادی النظر میں ہر شخص کو معلوم ہوسکتی ہیں۔ ما اقول درست توجیہ یہی ہے کہ اس قضیہ میں ایجاب کلی اور سلب کلی دونوں کی گنجائش ہے ایجاب کلی کو اس طرح کہ ما کو عموم

متعلق الموضوع لا نفسه لما علمت فتكون
موجبة كلية معدولة المحمول فقط لا
سالبة الطرفين والمراد بما كما علمت الخارج
من بدن المكلف فيكون حاصلها كل خارج
من بدن مكلف غير حدث فهو لا نجس و
قولنا غير حدث حال من خارج اى ما خرج
منه ولم ينقض طهرا والا ان تنعكس بعكس
النقيض موجبة كلية قائلة ان كل
نجس فهو لا خارج غير حدث اى ليس بالخارج
الذى لا ينتقض به الطهارة اى لا يجتمع
فيه الوصفان فان خرج نقض ولابد وان لم
ينقض لم يكن خارجا من بدن المكلف و
بالعكس المستوى موجبة جزئية بعض اللانجس
خارج منه غير حدث وهو ايضا صادق
قطعا كالدمع والعرق والدم القليل
واما الثانى فبتحصيل الطرفين وما ليست
للعموم بل نكرة بمعنى شئ دخلت فى حيز
النفى فعمت واذن يكون الحاصل لا شئ
من الخارج منه غير حدث نجسا و
ينعكس بعكس النقيض سالبة جزئية ليس
بعض اللانجس لاخارجا منه غير حدث
وبورود السلب على لا خارج يعود الى الاثبات
فيؤل المعنى الى قولنا بعض ما ليس نجسا
خارج من بدن المكلف غير حدث و
بالمستقيم سالبة كلية لا شئ من

کے لیے قرار دیا جائے اور سلب اخیر کو جزء محمول
سلب اول کو جزء متعلق موضوع کا جزء بنایا جائے
نفس موضوع کا جزء نہ بنایا جائے، تو یہ موجبہ کلیہ
معدولۃ المحمول ہو جائے گا سالبۃ الطرفین نہ ہو گا
اور ما سے مراد جیسا کہ ہم نے بیان کیا بدن مکلف
سے خارج ہونے والی چیزیں ہیں تو حاصل قضیہ یہ ہوا
کہ کل خارج من بدن مکلف غیر حدث
فھو لا نجس اور ہمارا قول " غیر حدث " خارج
سے حال ہے، یعنی جو اس سے نکلے اور پاکی کو نہ توڑے
اور اب اس کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہو گا یعنی کل
نجس فھو لا خارج غیر حدث یعنی یہ وہ
خارج نہیں ہے جس سے طہارت نہیں ٹوٹتی ہے
یعنی اس میں دونوں اوصاف یکجا نہیں ہوتے ہیں
پس اگر خارج ہو گا تو وضو توڑے گا اور ضروری ہے
کہ اگر وضو نہ توڑے تو بدن مکلف سے خارج نہ ہو گا
اور اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہو گا، یعنی بعض
اللانجس خارج منہ غیر حدث، اب یہ بھی
قطعی طور پر صادق ہے جیسے آنسو اور پسینہ یا کم
مقدار میں خون، اور دوسرا طرفین کو حاصل کرنے
کے لیے ہے، اور ما عموم کے لیے نہیں ہے بلکہ
نکرہ بمعنی شئ ہے جو حیز نفی میں داخل ہے، لہذا
عام ہے، اب حاصل یہ ہو گا کہ لا شئ من
الخارج منہ غیر حدث نجسا اور اس کا عکس
نقیض سالبہ جزئیہ ہو گا یعنی لیس بعض
اللانجس لا خارجا منہ غیر حدث، اور

النجس خارجا منه غیر حدث وجوه صدقه ما قدمنا و بالجملة حاصل العکسین علی الوجہین متعاکس فحاصل عکس النقیض علی جعلها موجبة هو حاصل المستوی علی جعلها سالبة و بالعکس هذا ما تحتمله العبارة اما علماؤنا فانما ارادوا الوجه الاول اعنی الایجاب ولم یریدوا عکس النقیض بل المستوی لکن لا منطقیا بل عرفیا کما عرفت واما النظر الدقیق **فاقول** ان کانت القضیة موجبة کما ارادوا فقد حکموا کلیا علی ما لیس بحدث بلا نجس فیجب ان یکون اللانجس مساویا للخارج غیر حدث او اعم منه مطلقا ونقیض المتساویین متساویان والاعم والاخص مطلقا مثلهما بالتعکیس فیجب ان یکون النجس مساویا للاخارج غیر حدث او اخص منه مطلقا واللاخارج غیر حدث یصدق بوجہین ان لا یکون خارجا اصلا او یکون خارجا حادثا والنجس ان ابقی علی ارساله یکون اعم منه لما بینا فی رسالتنا لمع الاحکام ان قئ قلیل الخمر والبول لیس بحدث فیصدق علیه النجس ولا یصدق اللاخارج غیر حدث بل هو خارج غیر حدث فوجب ان یراد بالنجس النجس بالخروج کما حققنا ثمه وحینئذ

جب لا خارج پر صرف سلب داخل ہوگا تو یہ ثبت ہوجائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ بعض ما لیس نجسا خارج من بدن المکلف غیر حدث اور اس کا عکس مستقیم سالبہ کلیہ ہوگا، یعنی لا شئ من النجس خارجا منه غیر حدث اور اس کی وجوہ صدق پہلے بیان ہو چکی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ دونوں عکسوں کا حاصل دونوں صورتوں میں ایک دوسرے کا عکس ہے، موجبہ کی صورت میں عکس نقیض کا حاصل وہی ہے جو سالبہ کی صورت میں عکس مستوی کا ہے، اور بالعکس، یہ تو عبارت کے احتمالات ہیں مگر ہمارے علماء نے پہلی صورت ہی کو اختیار کیا ہے یعنی موجبہ کی، اور عکس نقیض کے بجائے عکس مستوی مراد لیا ہے مگر یہ عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس عرفی ہے۔

اگر بنظر تدقیق دیکھا جائے تو اگر ان کے قول کے مطابق قضیہ موجبہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو حدث نہیں ہے وہ نجس نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ غیر نجس مساوی ہو خارج غیر حدث کے یا اس سے اعم مطلق ہو، اور متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں اور اعم و اخص مطلق کی عکس میں ان جیسی ہوتی ہے لہٰذا واجب ہے کہ نجس مساوی ہو لا خارج غیر حدث کے، یا اس سے اخص مطلق ہو، اور خارج غیر حدث دو طرح صادق آتا ہے، ایک تو یہ کہ خارج بالکل نہ ہو یا خارج حدث ہو۔ اور اگر نجس کو عام رکھا جائے تو اس سے

يكون اخص من اللاخارج غيرحدث فان
كل نجس بالخروج يصدق عليه انه ليس
بخارج غيرحدث بل حدث ولا يصدق على
كل لاخارج غيرحدث انه نجس بالخروج
لجواز ان لايكون خارجا اصلا فاذن
قول القضية الى قولنا كل خارج من بدن
المكلف غيرحدث فهو لانجس بالخروج
وعكس نقيضها كل نجس بالخروج فهو لاخارج
منه غيرحدث واذاكان ذلك كذلك
انتفى الوجه الاول من مصداقي اللاخارج
غيرحدث لان النجس بالخروج خارج
لا شك فلم يبق الا ان يكون خارجا حدثا و
الخروج قد اعتبر في الموضوع فلا حاجة الى
عادته في المحمول فيخرج فذلك العكس
ان كل نجس بالخروج حدث فتبين ان
فيه من اين جاء التقييد بالاشياء
الخارجة من بدن المكلف في موضوعه
وكيف خرج السلب الوارد على ما وعلى الحدث
من محموله حتى لم يبق فيه الا لفظة
حدث فارتفع الايرادان معها عن البرجندي
والشيخ اسمعيل جميعا انما بقي الاخذ على
اخذها سالبة الطرفين وكانه رحمه
الله تعالى نظر الى وجود السلب ولو في المتعلق
وليس فيه كبير مشاحة هكذا ينبغي
التحقيق والله تعالى ولي التوفيق وكذلك

اعم ہوگا، یہ چیز ہم نے اپنے رسالہ "لمعۃ الاحکام"
میں بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تھوڑی شراب کی قے
اور پیشاب حدث نہیں ہے، اب اس پر نجس تو صادق
آئے گا لیکن لاخارج غیر حدث صادق نہ آئے گا،
بلکہ یہ خارج غیر حدث ہے اس لیے ضروری ہے کہ
نجس سے مراد نجس بالخروج مراد لیا جائے، جیسا
کہ ہم نے اس کی تحقیق اس جگہ کر دی ہے، اس
صورت میں لاخارج سے اخص حدث ہو جائے گا
کیونکہ ہر وہ چیز جو نکلنے کی وجہ سے نجس ہے
اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ لیس بخارج غیر حدث
ہے بلکہ حدث ہے، اور لاخارج غیر حدث پر
یہ صادق نہیں آتا ہے کہ وہ نجس بالخروج ہے، اس
لیے کہ یہ جائز ہے کہ وہ بالکل خارج ہی نہ ہو، اب
قضیہ کا مآل ہمارا یہ قول ہے کل خارج من بدن المکلف
غیر حدث فهو لانجس بالخروج، اور اس کا
عکس نقیض کل نجس بالخروج فهو لاخارج
منه غیر حدث ہے، اور جب صورت یہ ہے تو
لاخارج غیر حدث کے دو مصداقوں میں سے پہلی
صورت منتفی ہوگئی، کیونکہ نجس بالخروج بلاشبہ خارج
ہے، تو صرف یہی صورت رہ گئی کہ خارج حدث ہو
اور خارج کا موضوع میں اعتبار کیا گیا ہے،
تو اس کو محمول میں دہرانے کی حاجت نہیں، تو
عکس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ کل نجس بالخروج حدث،
اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء کے بدن مکلف سے
خارج ہونے کی قید موضوع میں لگانا بلا دلیل ہے،

ان كانت سالبة لابد ايضا من الحمل لمذكور
اذ لا شك ان المراد الكلية لان المقصود
اعطاء ضابطة فقد سلبت النجاسة كلية
عن الخارج غير حدث فيكون النجس
مباينا له ولا يباينه الا بارادة النجس
بالخروج اذ لولاها لكانت اعم لمسألة قئ
الخمر المذكورة لكن مرادهم هو الايجاب
كما علمت **اما قول** البرجندی هذه الكلية
لو جعلت متعلقة بمباحث القئ لكان
له وجه **اقول** كيف وانهم جميعا انما يذكرونها
تلو مسائل القئ وقوله سلمت عن
توهم الدور۔

اور وہ سلب جو مایہ داخل تھا کیسے خارج ہو گیا
اور محمول میں حدث پر سے کیسے خارج ہوا اور وہاں
صرف حدث باقی رہ گیا، تو دونوں اعتراض مرتفع
ہو گئے جو برجندی اور شیخ اسمٰعیل پر تھے۔ اب
اعتراض صرف قضیہ کو سالبۃ الطرفین بنانے کی
صورت پر رہا، اور شاید انہوں نے وجود سلب کو
دیکھا، اگرچہ یہ متعلق ہی میں ہو، اور اس میں زیادہ
اختلاف نہیں، تحقیق کا حق یہی ہے۔

اور اگر سالبہ ہو بھی تو اس میں مذکور حمل ہی
کرنا ہوگا کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس سے مراد
کلیہ ہے کیونکہ مقصود ایک ضابطہ بیان کرنا ہے اس لئے
نجاست کلی طور پر خارج غیر حدث سے سلب کی گئی ہے
تو نجس اس کے مباین ہوگا، اور مباینہ اسی وقت ہوگی جب خروج کی وجہ سے نجس کا ارادہ کیا جائے، کیونکہ
اگر یہ نہ ہو تو اس میں شراب کا مذکورہ مسئلہ بھی آجائے گا، لیکن فقہاء کی مراد وجوب ہے جیسا کہ ہم نے بیان
کیا اور برجندی کا یہ قول کہ اگر اس کو قے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو اس کی معقول وجہ
ہوسکتی ہے۔ اس پر کلام ہے یہ کیسے ممکن ہے حالانکہ تمام فقہاء اس کو قے کے مسائل کے بعد ہی ذکر
کرتے ہیں۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اس صورت میں دور سے نجات مل جائے گی۔

اقول وجهه ان اعطاء القضية
انما هو ليكتسب علم عدم النجاسة من
علم عدم الحدثية يتوقف على علم
عدم النجاسة اذ لو كان نجسا لكان
حدثا فيدور وانما قال توهم لان العلم
بعدم الحدثية يحصل بتصريح الفقه
فالمراد كلما سمعتموه من علمائنا انه لا
ينقض الطهارة فاعلموا انه ليس بخروجه

اقول:
تو قضیہ کا مفہوم یہ ہے کہ عدم نجاست کا علم عدم
حدثیۃ سے حاصل ہوتا ہے، اور عدم حدثیۃ کا علم
عدم نجاست کے علم پر موقوف ہے، کیونکہ اگر وہ نجس
ہوتا تو لازماً حدث ہوگا اس طرح دور لازم آئے گا
اور توہم کا لفظ انہوں نے اس لیے استعمال کیا
کہ عدم حدثیۃ کا علم تو فقہ کی تصریحات سے ہی

نجسا فان لم یکن نجسا دخل من خارج فھو طاھر وھذا ظاھر وصلی الله تعالٰی علی اطھر طیب واطیب طاھر وعلی اٰلہ و صحبہ الاطائب الاطاھر والحمد لله رب العلمین فی الاول والاٰخر والباطن والظاھر ولنسم ھذا التحریر المنیر المنفرد بھذا التحریر والتحبیر الطراز المعلم فیما ھو حدث ۱۳۲۴ھ من احوال الدم وصلی الله تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد لله علی ما علم والله سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

ہو سکتا ہے، تو مراد یہ کہ تم نے جو کچھ ہمارے علماء سے سنا ہے کہ وہ طہارۃ کو نہیں توڑتا ہے تو خوب اچھی طرح جان لو کہ وہ اس کے بطور نجس خارج ہونے کی وجہ سے نہیں، تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل ہوا ہے تو وہ پاک ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے وصلی اللہ تعالٰی علی اطہر طیب واطیب طاہر وعلی اٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاہر والحمد للہ رب العلمین فی الاوّل والاٰخر والباطن والظاہر، اس عالمانہ محققانہ رسالے کا نام "الطراز المعلم فی ما ھو حدث ۱۳۲۴ھ من احوال الدم" (پھولوں کی کشیدہ کاری، خون کے احوال میں ناپاکی کے بیان میں) ہے وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ علی ما علم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۹

دہم محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اپنے گھٹنے کھل جانے یا اپنا یا پرایا ستر بلا قصد یا بالقصد دیکھنے یا دوڑنے یا بلندی پر سے کودنے یا گرنے سے وضو جاتا ہے یا نہیں، بینوا توجروا۔

الجواب

ان میں کسی بات سے وضو نہیں جاتا۔ ستر کھلنے یا دیکھنے سے وضو جانا کہ عوام کی زبان زد ہے محض بے اصل ہے، علماء نے ستر عورت کو آدابِ وضو سے گنا اگر کشف سے وضو جاتا تو فرائض وضو سے ہوتا۔ حلیہ وغنیہ میں ہے:

اٰداب الوضوء ان یستر عورتہ حین فرغ من الاستنجاء[1] اھ ملتقطا۔

وضو کے آداب میں سے یہ ہے کہ جب استنجاء سے فارغ ہو جائے تو اپنی عورت (شرم گاہ) کو ڈھانپ لے اھ (ت)

---

[1] غنیۃ المستملی، آداب وضو، ص ۳۱

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہما ہر حال میں ستر حاصل ہے اور اُس کا گریبان اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے ستر تک نظر جاسکتی ہے اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے:

الشرط سترھا عن غیرہ لا نفسہ به یفتی فلو راٰھا من زیقہ لم تفسد وان کرہ[1]

شرط عورت (شرم گاہ) اپنے غیر سے چھپانا ہے نہ کہ خود اپنے آپ سے یہ مفتی بہ ہے اگر اپنے ستر کو اپنے کُرتے کے گریبان سے دیکھ لیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگرچہ یہ عمل مکروہ ہے۔

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج داخل پر نظر پڑ گئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ و ردالمحتار میں ہے:

لو نظر الی فرج المطلقۃ رجعیا بشھوۃ یصیر مراجعا ولا تفسد صلاتہ فی روایۃ ھو المختار اھ ثم الفساد علی الاخری انما ھو لان النظر الی الفرج بشھوۃ من دواعی الجماع فصار کما لو قبلت المصلی امرأتہ وھو فی الصلاۃ فاشتھی فسدت لصیرورتہ باشتھائہ فی معنی الجماع والجواب مذکور فیھما ھذا فی الدواعی التی ھی فعل غیر النظر والفکر لتعذر التحرز عنھما[2]

اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کی طرف بنظر شہوت دیکھا تو یہ رجعت شمار ہوگی، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہی مختار ہے اھ اور دوسری روایت کے مطابق نماز کا فاسد ہونا اس لیے ہے کہ فرج کی طرف شہوت سے دیکھنا دواعی جماع سے ہے، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے نماز پڑھنے والے کو اس کی بیوی بوسہ دے اور نمازی کو شہوت پیدا ہوجائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ وہ اپنی شہوت کے باعث جماع کے حکم میں ہوگیا، اور جواب ان دونوں میں یہ ہے کہ یہ ایسے دواعی ہیں تو ہوسکتا ہے جو نظر کے علاوہ ہیں، اور نظر و فکر میں یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچنا محال ہے۔ (ت)

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زنِ بیگانہ کا بھی یہی حکم ہے یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت

---

[1] الدرالمختار، باب شروط الصلوٰۃ ۱/۶۶

[2] ردالمحتار، مفسدات نماز ۱/۴۶۵

ثابت ہوگی۔ مراقی الفلاح میں ہے:

لا تبطل صلاتہ بنظرہ الی فرج المطلقۃ او الاجنبیۃ یعنی فرجہا الداخل قال ط[1] فی حاشیتہا وتثبت بہ حرمۃ المصاہرۃ فی الاجنبیۃ[2]

اس کی نماز مطلقہ یا اجنبیہ کی فرج کو دیکھنے سے باطل نہ ہوگی، مراد فرج داخل ہے۔ طحطاوی نے اس کے حاشیہ پر کہا کہ اس سے اجنبیہ میں حرمتِ مصاہرہ ثابت ہوجائے گی۔

دوڑنے کودنے گرنے میں بھی کوئی وجہ نقضِ وضو نہیں جب تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے بحالِ بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دوسری طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں ورنہ مطالعۂ کتب بلکہ مراقبہ یادِ الٰہی کبھی ناقضِ وضو ہو۔

نعم وقع فی حاشیۃ السید العلامۃ ط علی مراقی الفلاح ما نصہ فی الہندیۃ عن المحیط عد من النواقض سقوطہ من اعلی اھ قال بعض الفضلاء ولعلہ لعدم خلوہ عن خروج خارج غالبا وھو لایشعر اھ[3]

طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں کہا کہ یہ عبارت ہندیہ نے محیط سے نقل کی ہے، اوپر سے گرنا بھی نواقضِ وضو سے ہے اھ بعض فضلاء نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عام طور پر اوپر سے گرنے میں کچھ نہ کچھ انسانی جسم سے لاشعوری طور پر خارج ہوجاتا ہے۔

اقول رحمہ اللہ السید والفاضل انما نص الہندیۃ ہکذا المذی ینقض الوضوء وکذا الودی والمنی اذا خرج من غیر شہوۃ بان حمل شیئا فسبقہ المنی او سقط من مکان مرتفع یوجب الوضوء کذا فی المحیط اھ[4] بلفظہا فقولہ المنی مبتدأ خبرہ یوجب والضمیر فیہ للمنی وقولہ سقط معطوف علی حمل وھو تصویر اٰخر لخروج المنی بلا شہوۃ لامعدود

اقول اللہ سید اور فاضل پر رحم کرے، دراصل ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے: "مذی وضو کو توڑتی ہے اور اسی طرح ودی اور منی جب بلاشہوت نکلے جیسے کسی کی بوجھ اٹھانے سے منی نکل جائے یا اونچی جگہ سے گر پڑے تو وضو واجب ہوگا کذا فی المحیط اھ تو ان کا قول المنی مبتدا ہے۔ اس کی خبر یوجب ہے اور اس میں ضمیر منی کی طرف راجع ہے اور سقط معطوف ہے حمل پر، یہ منی کے بلاشہوت نکلنے کی ایک اور صورت ہے، مستقلاً

---

[1] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، فصل فیما لایفسد الصلوٰۃ ص ۲۰۰ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۵۰
[4] فتاوٰی ہندیہ، نواقض الوضو ۱/۱۰

فی الموجبات بنفسہ و عبارۃ الامام قاضی خان تزیل الوھم قال فی الخانیۃ خروج المنی لاعن شھوۃ بان سقط من مکان مرتفع او ما اشبہ ذلک لا یوجب الغسل و ینقض الوضوء[1] الخ فسبحٰن من لا یزل ولا ینسی و اللہ تعالٰی اعلم۔

یہ موجباتِ وضو سے نہیں، امام قاضی خان کی عبارت وہم کو رفع کرتی ہے۔ خانیہ میں ہے منی کا بلاشہوت نکلنا جیسے اونچی جگہ سے گرے یا اسی طرح کوئی اور صورت پیش آجائے، موجبِ غسل نہیں، وضو ٹوٹ جائیگا الخ فسبحٰن من لا یزل ولا ینسی واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۰

۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک پھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے منہ کیا اور پھوٹی بھی بالکل اچھی ہوگئی مگر اس کا بالائی پوست اور اس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے۔ زید نہایا غسل کا پانی کہ اوپر سے بہتا آیا اُس خلا میں بھر گیا بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبادیا کہ وُہ پانی بہہ کر نکل گیا۔ اس صورت میں وضو ساقط ہوا یا نہیں اور جس بدن پر وُہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

جب کہ وُہ پانی پھڑیا کا نہیں بلکہ خاص غسل کا ہے پھڑیا بالکل صاف ہوگئی تھی کہ اُس میں خون پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جواہر الفتاوٰی امام کرمانی باب رابع فتاوائے امام نجم الدین عمر نسفی میں ہے:

جرح لیس فیہ شیئ من قیح او دم اوصدید دخل صاحبہ الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصر الجرح فخرج ماء الحمام لاینتقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح۔[2]

ایسے زخم والا جس میں مواد یا خون نہ ہو یا پیپ نہ ہو حمام میں داخل ہوا اور حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، حمام سے جب نکلا اس نے زخم کو نچوڑا، زخم میں سے حمام کا پانی نکلا تو وضو کو نہ توڑے گا اس لئے کہ نکلنے والی چیز حمام کا پانی ہے زخم کا نہیں۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظھا فخرج منہ الماء و سال لاینقض۔[3]

اس سے پانی نکلا اور بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضو ۱/۱۸

[2] جواہر الفتاوٰی

[3] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۷

وجیز امام کردری میں ہے:

دخل الماء جرحه ولا دم ولا صدید فیه ثم خرج منه لا ینقض۔[1]

پانی اس کے زخم میں داخل ہوگیا اور اس میں نہ خون ہے نہ پیپ ہے، پھر اس سے پانی نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

خزانۃ المفتین میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لا یضر اھ[2]

زخم میں پانی داخل ہو کر نکلا تو ضرر نہ دے گا۔

اقول رمزله خ یعنی الخلاصة و(۱)قد بالغ فی الاختصار حتی بلغ الاقتصار فانه صور المسألة بقوله جرح لیس فیه شیئ من الدم والقیح الخ کما صوره ماخذه فتاوی الامام النسفی والاخذ منه وجیز الکردری ولا بد منه لانه (۲)لوکان فیه ذلك تنجس الماء بالمجاورة فینقض بالمجاوزة لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان کان شیئا طاهرا انما اکتسب النجاسة فی الباطن بالجوار الا تری انه اذا شرب (۳)الماء ووصل معدته ثم خرج بالقیئ من ساعته وکان ملأ فیه نقض قال فی الدر وان لم یستقر وهو نجس مغلظ ولو (۴)من صبی ساعة ارتضاعه هو الصحیح لمخالطة النجاسة ذکره الحلبی اھ[3]

اقول اس کے لیے انہوں نے "خ" کی رمز رکھی ہے یعنی "خلاصہ" اور اتنا اختصار کیا ہے کہ حدِ اقتصار کو پہنچ گیا ہے، اس میں صورتِ مسئلہ اس طرح بیان کی ہے "وہ زخم جس میں نہ خون ہو نہ پیپ الخ" یہ بالکل ویسی ہی صورت ہے جیسے اس کی اصل فتاوٰی امام نسفی اور وجیز کردری میں ہے، اور یہ ضروری ہے اس لیے اگر اس میں خون وغیرہ ہو تو یہ پانی اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گا اور وضو تجاوز کی وجہ سے ٹوٹ جائیگا کیونکہ بہہ کر نجاست نکلنا مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے اور اگر چیز پاک ہو تو وہ اندر جاکر اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گی، جیسے کوئی پانی پئے اور وہ فوراً قے کی وجہ سے نکل جائے اور یہ منہ بھر کر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ در میں کہا کہ اگرچہ نہ ٹھہرے پھر بھی وہ غلیظ درجہ کا نجس ہے اگرچہ بچّہ کے منہ سے دُودھ پینے وقت نکلے۔ یہ صحیح ہے کہ نجاست سے مل کر آیا ہے، ذکرہ الحلبی اھ۔

فان قلت هنا روایة اخری ان قیئ

اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے

---

[1] فتاوٰی بزازیہ علی الہندیۃ، نواقض وضو ۱/ ۱۲

[2] خزانۃ المفتین

[3] الدر المختار، نواقض وضوء، مجتبائی دہلی ۱/ ۲۵

الماء لا ینقض ما لم یستحل وقد صحح
ایضا قال فی البحر تحت قول المتن وقئ
ملأ فاہ ولو طعاما او ماء اطلق فی الطعام
والماء قال الحسن اذا تناول طعاما او
ماء ثم قاء من ساعتہ لا ینقض لانہ
طاھر حیث لم یستحل وانما اتصل بہ
قلیل القئ فلا یکون حدثا فلا یکون نجسا
وکذا الصبی اذا ارتضع وقاء من ساعتہ
وصححہ فی المعراج وغیرہ ومحل الاختلاف
فیما اذا وصل الی معدتہ ولم یستقر اما لو قاء قبل
الوصول الیہا وھو فی المرئ فانہ لا ینقض
اتفاقا کما ذکرہ[1] الزاھدی اھ وقال المحقق
فی الفتح تحت قول الھدایۃ ان قاء بلغما
فغیر ناقض وقال ابو یوسف ناقض لانہ نجس
بالمجاورۃ ولھما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ
وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القئ غیر
ناقض مانصہ وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی
عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء
من ساعتہ لا ینقض لانہ طاھر[2] الی آخر
ما مر عن البحر الی مسئلۃ ارتضاع الصبی
قال المحقق قیل ھو المختار وما فی القنیۃ
لو قاء[3] دودا کثیرا او حیۃ ملأت فاہ

کہ پانی کی قے ایک روایت کے مطابق وضو کو نہیں
توڑتی ہے، صرف اسی وقت توڑتی ہے جبکہ وہ پانی
متغیر ہو جائے، اس قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے، بحر
میں متن کے تحت فرمایا" اور منہ بھر کر قے خواہ کھانے
کی ہو یا پانی کی"، یعنی کھانے پانی کو مطلق رکھا،
حسن نے کہا کہ جب کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً
ہی قے ہو گئی وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ وہ پاک
ہے کیونکہ متغیر نہیں ہوا ہے، اس کے ساتھ صرف
تھوڑی سی قے مل گئی ہے تو حدث نہ ہوگا، اور
جب حدث نہیں تو نجس نہیں، اور اسی طرح
جب بچہ دودھ پیتے ہی قے کر دے۔ اس کو معراج
وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ اختلاف اسی صورت
میں ہے جب کہ معدہ کو پہنچے مگر اس میں نہ ٹھہرے
اور اگر پانی پیا ابھی پانی کی نالی میں ہی تھا معدہ
میں نہیں پہنچا پایا تھا تو وہ بالاتفاق نہیں توڑے گا
کذا ذکرہ الزاہدی۔ محقق نے فتح میں فرمایا (ہدایہ
کی عبارت پر) کہ اگر بلغم کی قے ہوئی تو یہ ناقض وضو
نہیں ہے، اور ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ ناقض وضو
ہے کہ مل جانے کی وجہ سے نجس ہو گیا۔ اور طرفین
کی دلیل یہ ہے کہ یہ چکنی چیز ہے اس کے اندر
نجاست نہیں جا سکتی ہے اور اگر کچھ لگتا بھی ہے
تو معمولی ہوتا ہے اور کم قے ناقض وضو نہیں ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض الوضو، سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴
[2] فتح القدیر، " ، نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱

لاینقض[1] اھ وقال المحقق ایضا فی باب الانجاس مرارۃ کل شیئ کبولہ واجترارہ کسرقنیہ قال فی التجنیس لانہ واراہ جوفہ الاتری ان مایواری جوف الانسان بان کان ماء ثم قاء فحکمہ حکم بولہ انتہی وھو یقتضی انہ کذلک وان قاء من ساعتہ (ای لانہ ایضا واراہ جوفہ قال) وقدمنا فی النواقض عن الحسن ماھو الاحسن وقد صححہ (ای صاحب التجنیس) بعد قریب ورقۃ فقال فی الصبی ارتضع ثم قاء فاصاب ثیاب الام ان زاد علی الدرھم منع قال وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لایمنع مالم یفحش لانہ لم یتغیر من کل وجہ فکان نجاستہ دون نجاسۃ البول بخلاف المرۃ لانھا متغیرۃ من کل وجہ کذا فی غریب الروایۃ عن ابی حنیفۃ وھو الصحیح وفیہ ماذکرنا[2] اھ فقد صححہ فی المعراج وغیرہ وقیل ھو المختار واستظھرہ المحقق و جعلہ الاحسن فلعل الی ھذا مال فی خزانۃ المفتین فحذف ذلک القید۔

ان کی تصریح یہ ہے کہ اس بنا پر مجتبٰی میں جو حسن سے مذکور ہے کہ اگر کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً ہی قے کردی تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ پاک ہے ، یہ بحث بحر میں بچّہ کے دُودھ پینے کی بحث تک ہے' محقق نے کہا کہ ایک قول کے مطابق یہی مختار ہے۔ اور قنیہ کی عبارت کا مفہوم بھی واضح ہوتا ہے ، وہ عبارت یہ ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑوں کی قے کی یا مُنہ بھر کر سانپوں کی' تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ محقق نے باب الانجاس میں فرمایا ، ہر چیز کے پت (کڑوے پانی) کا حکم اس کے پیشاب کی طرح ہے، اور اس کی جگالی (یعنی جگالی سے جو خارج ہو) اس کی لید کی طرح ہے۔ تجنیس میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کو اپنے پیٹ میں چھپایا ہوا ہے ، جیسے انسان اپنے پیٹ میں پانی کو چھپاتا ہے۔ اب اگر وہ اس کی قے کرے تو یہ پیشاب کے حکم میں ہے انتہی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا یہ حکم اس وقت بھی ہو گا جبکہ وہ اسی وقت قے کردے ، ہم حسن سے نواقضِ وضو میں یہ نقل کر چکے ہیں (اور صاحبِ تجنیس نے اس کی تصحیح کی ہے) کہ بچّہ نے دودھ پیتے ہی قے کردی اور اس سے ماں کے کپڑے ملوث ہو گئے اور اگر درہم سے زاید ہے تو مانع صلوٰۃ ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب تک یہ زیادہ نہ ہو مانع صلوٰۃ نہیں ہے،

---

[1] فتح القدیر، نواقض الوضوء ، نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱

[2] فتح القدیر ، باب الانجاس ۱/۱۷۹

کیونکہ یہ پوری طرح متغیر نہیں ہوا ہے اس لیے اس کی غلاظت پیشاب سے کم ہی ہوگی، اور پیٹ بھر طور متغیر ہوچکا ہے ابوحنیفہ سے ایک غریب روایت یہی ہے، یہی صحیح ہے، اس میں ہمارے موقف کی تائید ہے اھ۔ معراج وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے، ایک قول کے مطابق یہی مختار ہے، اور محقق نے اس کی تائید کی اور فرمایا کہ یہ احسن ہے اور شاید خزانۃ المفتین میں اس کی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس قید کو حذف کردیا ہے۔

قلت اولا لو اختار ھذا ما کان لیعزو الی الخلاصۃ مالم تردہ وثانیا قد تبع الخلاصۃ بعد ھذا بسطرین فاطلق مسألۃ القیئ الطعام والماء اطلاقا کما ارسلت المتون والعامۃ وثالثا رأیتنی کتبت علی ھامش الفتح من النواقض مانصہ قولہ وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی[1] الخ

اقول وباللہ التوفیق فی ھذا الظھور خفاء شدید فان الماء والطعام وان لم یستحیلا لکنھما یقبلان النجاسۃ بالمجاورۃ فاذا عادا من معدن النجس کانا متنجسین وان لم یکونا نجسین فیجب النقض بھما کالریح طاھرۃ عینھا و ناقض خروجھا لا نبعاثھا من محل النجاسۃ نعم مسألۃ الدود والحیۃ واضحۃ الوجہ فانھما لا یتداخلھما النجاسۃ وما علیھما قلیل فلا ینقضان الا اذا کثر خروجھما من غثیان

قلت اول: اگر وہ اس کو اختیار کرتے تو خلاصہ کی طرف اس چیز کو منسوب نہ کرتے جو خلاصہ میں ہے ہی نہیں۔

دوم: اس کے دو سطروں کے بعد انہوں نے خلاصہ کی پیروی کی اور پانی اور کھانے کے مسئلہ کو مطلق رکھا جیسے عام متون میں اس کو مطلق رکھا گیا ہے۔

سوم: میں نے فتح کے نواقض کے حاشیہ پر لکھا ہے "اس بنا پر مجتبیٰ کا قول ظاہر ہوتا" الخ

اقول اس ظہور میں سخت خفا ہے اس لیے کہ پانی اور کھانا اگرچہ متغیر نہ ہوئے ہوں لیکن وہ اتصال کی وجہ نجاست کو قبول کرتے ہیں اب جبکہ وہ نجاست کے مرکز سے لوٹ کر آئیں گے تو نجس ہوں گے (خواہ در اصل نجس نہ ہوں) تو لازم ہے کہ ان سے وضو ٹوٹ جائے، جیسے ہوا اصل میں پاک ہے لیکن جب خارج ہوتی ہے تو ناپاک ہوتی ہے کہ محل نجاست سے آرہی ہے، ہاں کیڑوں اور زندہ سانپ کا مسئلہ واضح ہے کہ ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۱۴

واحد حتی بلغ ما علیہما الکثیران وقع ھذا والعیاذ باللہ تعالٰی ھذا ما اختلج بقلب العبد الضعیف اول وقوفی علی ھذا الکلام ثم بعد یومین رأیت العلامۃ المحقق ابراھیم الحلبی ذکر فی شرح المنیۃ الکبیر روایۃ المجتبی عن الحسن وانہ قیل ھو المختار ثم عقبہ بقولہ والصحیح ظاھر الروایۃ انہ نجس لمخالطۃ النجاسۃ وتداخلہا فیہ بخلاف البلغم وبخلاف دود او حیۃ لانہ طاھر فی نفسہ ولم تتداخلہ النجاسۃ وما یستتبعہ قلیل لا یبلغ ملأ الفم اھ[1] فھذا عین ما بحثتہ وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ اھ ماکتبت علیہ وکتبت علی ھامش باب الانجاس قولہ ماھو الاحسن۔

اور جو ان کیڑوں پر ہے وہ کم ہے لہٰذا وہ ناقض وضو اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ایک متلی سے بکثرت خارج ہوں تاکہ جو کچھ ان پر ہے وہ بھی حدِ کثرت میں آجائے۔ جب پہلی مرتبہ میں نے اس کلام کو دیکھا تو یہ بحث میرے ذہن میں آئی پھر دو دن بعد میں نے دیکھا کہ ابراہیم حلبی نے منیہ کی شرح کبیر میں مجتبی کی روایت حسن سے نقل کی اور یہ کہ ایک قول کے مطابق وہی مختار ہے اس کے بعد کہا کہ صحیح ظاہر روایت ہے کہ وہ نجاست سے مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا برخلاف بلغم کیڑوں اور سانپ کے، کیونکہ وہ فی نفسہ پاک ہیں اور ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے اور جو کچھ ان کے اوپر ہوتی ہے وہ بہت کم ہے منہ بھر کے نہیں ہے، سو جو بحث میں نے کی تھی وہی بحمد اللہ اس کتاب میں مل گئی وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ اھ باب الانجاس کے حاشیہ پر ان کے قول "ماھو الاحسن" پر میں نے لکھا ہے۔

۱

اقول ماھو الاحسن لانہ خلاف ظاھر الروایۃ المصححۃ والفتوی متی اختلفت وجب المصیر الی ظاھر الروایۃ قولہ وقد صححہ بعد قریب ورقۃ۔

اقول ماھو الاحسن اس لیے ہے کہ یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے جس کی تصحیح کی گئی ہے اور جس پر فتوٰی ہے، اور جب فتاوٰی میں اختلاف ہو تو ظاہر روایت کی طرف ہی رجوع کرنا ہوگا' وہ کہتے ہیں کہ ایک ورقہ بعد انہوں نے اس کی تصحیح کی ہے۔

۲

اقول فرق بین ما مر عن الحسن وھو الطھارۃ بدلیل عدم انتقاض الوضوء

میں کہتا ہوں حسن کے طہارۃ کے قول میں (اس دلیل سے کہ وضو نہ ٹوٹے گا) اور حسن کی

[1] غنیۃ المستملی، نواقض الوضوء ص ۱۲۹

وبين هذا الآتي عن الحسن عن الامام وهو كونه نجاسة خفيفة وايا ما كان فعلى ظاهر الرواية التعويل كيف وهو الذي يقضي به الدليل وهو الموافق لاطلاق المتون و عامة الشروح والفتاوى في القئ۔

قوله لانه لم يتغير من كل وجه

اقول نعم لكن او لم يجاور النجاسة الغليظة اوليس مما تتداخله النجاسة واذا كان الامر على هذا اوجب كونه نجاسة غليظة فان الغليظة انما تورث بجوارها الغلظة دون الخفة كما لا يخفى فالصحيح ان القئ ناقض مطلقا بشروطه المعروفة وان جرة كل شئ كسرقينه من دون فصل۔

قوله وفيه ما ذكرنا اى ان ما في المجتبى وغيره يقتضي طهارته اقول وفيه ما ذكرنا اھ ما كتبت ثمه وقد نقل في رد المحتار قبيل الصلاة عبارة الفتح هذه الى قول التجنيس وهو الصحيح واقره عليه فكتبت عليه۔

اقول قدم الشارح العلامة في النواقض تصحيح كونه نجسا مغلظا وقدم المحشي ثمه انه حيث صحح القولان فلا يعدل عن ظاهر الرواية ولذا اجزم

ابو حنیفہ سے آنے والی روایت میں، جس میں اس کو نجاستِ خفیفہ قرار دیا گیا ہے فرق ہے، اور جو بھی ہو بہرحال اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہی ہوگا، اور یہو نا بھی چاہیے کہ دلیل کا تقاضا یہی ہے، اور یہ متون کے اطلاقات اور قے کے بارے میں عام شروح اور فتاوی کے مطابق ہے۔

ان کا قول "لانہ یتغیر من کل وجہ" یہ کیسے ہو سکتا ہے کیا وہ نجاست غلیظہ کے قریب نہیں تھا یا یہ ایسی چیز ہے جس میں نجاست سرایت ہی نہیں کرتی ہے؟ پھر یہ نجاستِ غلیظہ کیوں نہیں؟ جو چیز نجاست غلیظہ کے قریب ہوتی ہے وہ خود نجاست غلیظہ بن جاتی ہے نجاست خفیفہ نہیں بنتی ہے، تو صحیح یہ ہے کہ قے اپنی معروف شرائط کے مطابق مطلقاً ناقضِ وضو ہے اور ہر جانور کی جگالی کا حکم اس کی لید کا سا ہے اس میں کوئی قید نہیں۔

ان کا قول "وفیہ ما ذکرنا" یعنی مجتبی وغیرہ کی عبارات کا تقاضا ہے کہ یہ پاک ہو۔ میرے نزدیک اس سلسلہ میں وہی گفتگو ہے جو میں پہلے ذکر کر چکا ہوں اھ اور رد المحتار میں باب الصلوٰۃ سے کچھ قبل فتح کی اس عبارت کو تجنیس کے قول "وھو الصحیح" تک نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔

اقول شارح نے نواقض وضو کی بحث میں اس کے مغلظ نجس ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور محشی نے اس پر کہا ہے کہ جب انہوں نے دونوں قولوں کی تصحیح کر دی ہے تو ظاہر روایت سے عدل نہ کیا جائے گا

بدالشارح[1] اھ فکان علیہ ان لا یقر علی
خلافہ ھہنا ولکن الانسان للنسیان و
حسبنا اللہ ونعم الوکیل ولنرجع الی اول
المسألۃ الحکم الذی قررناہ بنصوص
فتاوی النسفی وجواھر الفتاوی والخلاصۃ
والبزازیۃ والخزانۃ یترائی خلافہ من
الغنیۃ اذ قال (نفطۃ قشرت فسال منہا
ماء) خالص اجتذب من الخارج والتأمت
علیہ (اودم اوصدید ان سال عن
راس الجرح نقض وان لم یسل لا)[2]

اقول اصل المسألۃ فی الجامع
الصغیر کما تقدم والظاھر المتبادر منہ
ماء النفطۃ وھو الدم الذی نضج فرق
فاشبہ الماء ھکذا فھمہ العامۃ قال الامام
فقیہ النفس فی شرحہ تحت ھذہ المسألۃ
قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق
والدمع لا یکون نجسا وخروجہ لا یوجب
انتقاض الطہارۃ والصحیح ما قلنا لانہ
دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون
الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء
اھ[3] وقال فی الحلیۃ تحت عبارۃ المنیۃ

اور اس لیے شارح نے اس پر جزم کیا ہے اھ لہذا
ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف نہ کہتے، لیکن
انسان کو نسیان لازم ہے وحسبنا اللہ ونعم
الوکیل ۔ اب مسئلہ کی ابتداء کی طرف رجوع کرتے ہیں
وہ حکم جس کو فتاوی نسفی، جواہر الفتاوی، خلاصہ،
بزازیہ اور خزانہ کی صراحتوں کی روشنی میں بیان کیا ہے
غنیہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کسی چھالے کو
چھیلا اور اس سے پانی نکلا، یعنی وہ پانی جو اس میں باہر
سے جذب ہوگیا تھا اور اس کا منہ بند ہوگیا تھا، یا
خون اور پیپ اگر زخم کے سر سے نکلا اور بہا تو وضو
ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

اقول یہ مسئلہ در اصل جامع صغیر میں بیان
کیا گیا ہے، اور اس سے جو چیز ظاہر اور متبادر ہے
وہ یہ ہے کہ چھالے کا پانی وہ خون ہی ہے جو پک کر
رقیق ہوگیا ہے اور پانی کی طرح ہوگیا ہے، عام
علماء نے اس کو اسی طرح سمجھا ہے۔ امام فقیہ النفس
نے اپنی شرح میں اس مسئلہ کے تحت فرمایا ہے کہ حسن
بن زیاد نے کہا ہے کہ پانی بمنزلہ پسینہ اور آنسو کے ہے
نجس نہیں ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت ختم
نہ ہوگی لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے کیونکہ وہ
پتلا خون ابھی پوری طرح پکنے نہیں پایا ہے تو اس کا
رنگ پانی کی طرح ہوگا اور چونکہ خون ہے تو نجس اور

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۲

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۱

[3] شرح جامع الصغیر للقاضی خان

المذکورۃ قال فخرالاسلام وغیرہ قد تکون النفطۃ اصلہا دما ثم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد طبخا فیصیر صدیدا ثم قد یصیر ماء وقد یکون فی الابتداء ماء[1] اھ وفی البحرالرائق وعن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ توسعۃ لمن بہ جرب او جدری کذا فی المعراج[2] اھ وفی منحۃ الخالق قال فی الجمہرۃ تنفطت ید الرجل اذا رق جلدھا من العمل وصار فیہا کالماء والکف نفیطۃ ومنفوطۃ کذا فی غایۃ البیان وقال ایضا بعدہ ھذا ای النقض اذا کانت النفطۃ اصلہا دما وقد تکون من الابتداء ماء[3] اھ ثم **اقول** بعد تسلیمہ یجب حملہ علی ما اذا کان فی النفطۃ من دم اوقیح ماینجس الماء والا فالحجۃ ماقدمنا من النصوص واللہ تعالٰی اعلم۔

ناقضِ وضو ہے اھ اور حلیہ میں منیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت فرمایا: "فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا کہ چھالا شروع میں خون ہوتا ہے پھر پکتا ہے تو مواد بنتا ہے پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہوجاتا ہے پھر کبھی پانی ہوجاتا ہے اور کبھی ابتدا ہی سے پانی ہوتا ہے" اھ بحرالرائق میں حسن سے مروی ہے کہ چھالے کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ حلوانی کہتے ہیں اس میں خارش زدہ یا چیچک زدہ لوگوں کے لیے سہولت ہے کذا فی المعراج اھ اور منحۃ الخالق میں ہے کہ جمہرہ میں ہے تنفطت ید الرجل، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے ہاتھ کی کھال کام کی وجہ سے نرم ہوجائے اور اس میں پانی بھر جائے، اور "والکف نفیطۃ ومنفوطۃ" بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، کذا فی غایۃ البیان، اس کے بعد فرمایا: "وضو کا ٹوٹنا اس وقت ہوگا جبکہ چھالا اصل میں خون ہو، اور کبھی چھالا شروع سے ہی پانی کا ہوتا ہے" اھ میں اس کو تسلیم کے باوجود کہتا ہوں کہ اس کو اس پر محمول کرنا لازم ہے کہ چھالے میں خون یا مواد کی اتنی مقدار موجود ہو جو پانی کو نجس کردے ورنہ دلیل وہی ہے جو ہم نے بصورت نصوص پیش کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] حلیہ
[2] بحرالرائق، نواقض وضو ١/ ٣٢
[3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ البحرالرائق، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی ١/ ٣٢

فتوی مسمّٰی بہ

۲۵ھ ۱۳

نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم

قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضوء فرض ہوتا ہے ۔ (مت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۱۱ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے اس میں قول منقح کیا ہے بینوا توجروا ۔

الجواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی لاتاخذہ سنۃ ولا نوم وافضل الصلاۃ والسلام بعدد اٰنات کل یوم علٰی من لاینام قلبہ فماکان وضوءہ لینتقض بالنوم وعلٰی اٰلہ وصحبہ الذین نبھوا فنبھوا من نوم الغفلۃ غفلۃ القوم امام المدققین سیدی علاء الدین دمشقی حصکفی وعلامہ جلیل ابوالاخلاص حسن شرنبلالی ومحقق بالغ النظر سیدی ابرہیم حلبی ودیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم نے درمختار ونورالایضاح ومراقی الفلاح وغنیہ وصغیری وغیرہا میں بعد احاطۂ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم [ف۱] مستفید من القی السمع وھو شہید کے لیے افادہ فرمایا اس کا حاصل وعطر محاصل یہ ہے کہ نیند دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہوتی ہے:

اول یہ کہ دونوں سرین اس وقت خوب جمے نہ ہوں دوسرے یہ کہ ایسی ہیئات پر سویا ہو جو غافل ہوکر نیند آنے کو مانع [ف۲] نہ ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں جمع ہوں گی تو سونے سے وضو جائے گا اور ایک بھی کم ہے تو نہیں، مثلاً:

(۱) دونوں سرین زمین پر ہیں اور دونوں پاؤں ایک طرف پھیلے ہوئے کرسی کی نشست اور ریل کی تپائی بھی اس میں داخل ہے۔

[ف۳] **اقول** مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہمل غرض سے رکھا جاتا ہے اس سے مستثنٰی ہے اس کی نشست مانع حدث نہیں ہوسکتی ۔

(۲) دونوں سرین پر بیٹھا ہے اور گھٹنے کھڑے ہیں اور ہاتھ ساقوں پر محیط ہیں جسے عربی میں احتبا کہتے ہیں خواہ ہاتھ زمین وغیرہ پر ہوں اگرچہ سر گھٹنوں پر رکھا ہو۔ (۳) دو زانو سیدھا بیٹھا ہو۔

(۴) چارزانو پالتی مارے یہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چارپائی پر یا کشتی یا شقدف یا شبری یا گاڑی کے کھٹولے میں ۔ (۵) گھوڑے یا خچر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے ۔

(٦ و ٧) ننگی پیٹھ پر سوار ہے مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جمے رہیں گے لہذا وضو نہ جائے گا اگرچہ کتنا ہی غافل ہوجائے اگرچہ سر بھی قدرے جھک گیا ہو نہ اتنا کہ سرین نہ جمے رہیں اگرچہ دیوار وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وہ شے ہٹالی جائے تو یہ گر پڑے یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ومفتی بہ وصحیح و معتمد ہے اگرچہ ہدایہ وشرح وقایہ میں حالت تکیہ کو ناقض وضو لکھا۔

(٨) کھڑے کھڑے سوگیا۔ (٩) رکوع کی صورت پر۔

(١٠) سجدۂ مسنونہ مردان کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلائیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ یہ قیام وہیئات رکوع وسجود غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلاً نیت بھی نہ ہو ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہوکر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔ (١١) اکڑوں بیٹھے سویا۔

(١٢، ١٣، ١٤) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔ (١٥) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔

(١٦) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اُٹھے ہوئے ہیں۔

(١٧) ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اتر رہا ہے۔

اقول فقیر گمان کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی پیٹھ کے مثل ہے اور وُہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اس لیے خلا رکھتے ہیں مانع حدث نہیں ہوسکتیں اگرچہ راہ ہموار ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(١٨) دوزانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جمے نہ رہے ہوں۔

(١٩) اسی طرح اگر چار زانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(٢٠) سجدۂ غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گٹھری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدۂ مشروعہ یعنی سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکر میں ہو ان دس صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناط بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیل صور کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کرلیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے گا ورنہ رہے گا البتہ فتاوی امام قاضی خان میں فرمایا کہ تنور کے کنارے اُس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سونے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے کہ اُس کی گرمی سے مفاصل ڈھیلے ہوجاتے ہیں۔[2]

---

[1] یہ بیس صورتیں کلمات علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اُس کے لیے ضابطہ بتا یا گیا ہے اگر اُس کا حکم کتابوں سے نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اُس پر عمل کریں کما سیأتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ ١٢ منہ (م)

[2] فتاوی قاضی خان، فصل فی النوم ١/٢٠

اقول مگر یہ اُس ضابطۂ منقحہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جمے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے تو احتیاطاً عمل کرلینے میں حرج نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارۂ سجدۂ نماز یا سجدۂ مشروعہ مطلقہ نزاع طویل و ہجوم اقاویل ہے مگر تحقیقِ احق[ف۱] یہی ہے کہ جملہ صور مذکورہ بستگانہ میں نماز و غیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لیے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیئات کا مانع استغراقِ نوم ہونا ضرور ہے ولہذا یہی اکابر تصریح فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں لیٹ کر سویا وضو نہ رہے گا عام ازینکہ چت ہو یا پٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر تکیہ دیے عام ازیں کہ قصداً لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فوراً فوراً جاگ نہ اُٹھا حتی[ف۲] کہ اگر کوئی شخص بیماری کے سبب بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اُسے بھی اگر لیٹے لیٹے پڑھنے میں نیند آگئی وضو جاتا رہے گا۔ غرض پہلی[ف۳] دس صورتیں جن میں وضو نہیں جاتا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصداً سوئے ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اُس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلا قصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اُس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا۔ اور پچھلی دس صورتیں جن میں وضو جاتا رہتا ہے اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی جاتا رہے گا پھر اگر ان صورتوں پر قصداً سویا تو نماز بھی گئی وضو کرکے سرے سے نیت باندھے اور بلا قصد سویا تو وضو گیا نماز باقی ہے بعد وضو پھر[ف۴] اسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی پھر سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لیے ہے کہ اونگھ ناقضِ وضو نہیں جبکہ ایسا ہوشیار رہے[ف۵] کہ پاس کے لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر پر مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہو جاتی ہو یونہی اگر بیٹھے بیٹھے جھوم رہا ہے وضو نہ جائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اُٹھ بھی جاتا ہو بلکہ اگرچہ[ف۶] جھوم کر گر پڑے جبکہ فوراً ہی آنکھ کھل جائے ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لمحہ بعد آنکھ کھلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ اُنہی صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر سویا[ف۷] اُس شکل پر جس میں وضو نہ جاتا اور جسم بھاری ہو کر یہ شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہتا مگر پیدا ہوتے ہی فوراً بلا وقفہ جاگ اُٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدۂ مسنونہ میں سویا اور کلائیاں زمین سے لگتے ہی آنکھ کھل گئی اور یہ بھی[ف۸] یاد رہے کہ آدمی جب کسی کام مثلاً نماز وغیرہ کے انتظار میں جاگتا ہو اور دل اس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہو گیا جو باتیں اس وقت ہوئیں اُن کی خبر نہیں بلکہ دو دو تین تین آوازوں میں آنکھ کھلی اور وہ اپنے خیال میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نہ سویا تھا اس لیے کہ اس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جما ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اس سے کہتے ہیں تو سو گیا تھا وہ کہتا ہے ہرگز نہیں ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کہے تو غافل تھا پکارا جواب نہ دیا یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

فی الحلیة النوم ان کان فی الصلاة فلیس بحدث الا ان یکون مضطجعا وقال قاضی خان او متکئا ثم فی بعض شروح القدوری الاتکاء عام والاستناد خاص وھو اتکاء الظھر لا غیر قلت لکن الظاھر ان مراد القاضی النوم علی احد ورکیه فی الصلاة فان مقعدہ یکون متجافیا عن الارض فکان فی معنی النوم مضطجعا فی کونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال المسکة ولا یخالف ھذا ما فی الخلاصة من عدم النقض بالنوم متورکا لانه مفسر فیھا بان یبسط قدمیه من جانب ویلصق الیتیه بالارض وھذا یخالف تفسیر صاحب البدائع وصاحب الاسرار فانه قال فی تعلیل النقض انھا جلسة تکشف عن مخرج الحدث الا انه وضع المسألة خارج الصلاة والتعلیل یفید انه وضع اتفاقی قال شیخنا فھذا اشتراك فی لفظ التورك اھ[1]

حلیہ میں ہے نیند بحالتِ نماز حدث نہیں ہے ہاں اگر چت لیٹ کر ہو تو حدث ہے۔ اور قاضیخان نے اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے۔ قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکاء عام ہے اور استناد خاص ہے، کیونکہ استناد میں صرف پیٹھ لگانا ہی ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاضیخان کی مراد دونوں سرینوں میں سے ایک پر بل نماز میں سونے سے ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور چت لیٹ کے سونے کی طرح ہو جائیگا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور چستی کے ختم ہو جانے کے اعتبار سے یہ حدث کا سبب بن جائے گا۔ یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا ہے کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پیر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحبِ اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انہوں نے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسی نشست ہے جو حدث کے مخرج کو کھول دیتی ہے، مگر انہوں نے یہ مسئلہ بیرونِ نماز فرض کیا ہے، لیکن جو علت بتائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دونوں صورتوں کو عام ہے، ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ "تورک" کے لفظ میں مشترک ہے اھ

اقول وکذا افاد فی البحر تبعا للفتح وللذھول عن ھذا اوقع فی

اقول فتح کی پیروی میں بحر نے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لیے کنز کی شرح

---

[1] حلیہ

المستخلص شرح الکنز ان نقل تحت قول
الکنز ونوم مضطجع ومتورك تفسیر التورك
ان یخرج رجلیه من الجانب الایمن ویلصق
الیتیه علی الارض کذا فی المستصفی[1] اھ
ولم یلق بالا ان ھذا تفسیر تورك الشافعیة
فی الصلاۃ ولیس من نواقض الوضوء قطعا
ثم قال فی الحلیة ویلحق بالنوم مضطجعا
النوم مستلقیا علی قفاہ او منبطحا علی وجهه
فان فی کل استرخاء المفاصل وزوال المسکة
علی الکمال کالاضطجاع ثم لاخلاف عندنا
فی عدم النقض للوضوء اذا کان فی الصلاۃ
فی غیر ھذہ الحالات التی ذکرناھا اذا
لم یکن متعمدا فان متعمدا ففی الخانیة
ان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارته
فی قولھم اھ قال شیخنا کانه مبنی علی قیام
المسکة فی الرکوع دون السجود ومقتضی
النظر ان یفصل فی ذلك السجود ان کان متجافیا
لایفسد والا یفسد اھ[2] ما فی الحلیة.

مستخلص میں کہا کہ "نوم مضطجع و متورك"
تورک کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو دائیں
جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر
لگائے کذا فی المستصفی اھ لیکن تورک کی یہ تفسیر
شافعیہ کے نزدیک ہے اور نواقضِ وضوء سے
قطعاً نہیں ہے۔ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعاً
سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل
سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے
ہوجاتے ہیں اور چستی ختم ہوجاتی ہے، جیسے چت
لیٹ کر سونے میں ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک اگر
مذکورہ حالات کے علاوہ نماز میں ہو تو ناقض وضو
نہیں اور اس میں اتفاق ہے صرف ایک شرط ہے
کہ قصد اور ارادۃ نہ ہو۔ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی
ارادۃ سجدہ میں سوگیا تو ان کے قول کے مطابق اس
کی طہارۃ ختم ہوجائے گی اھ ہمارے شیخ فرماتے
ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالت رکوع میں
چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجود میں نہیں، اگر بنظر
غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہیے کہ
اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے اھ

اقول عبارۃ الخانیة لونام ساجدا
فی الصلاۃ لایکون حدثا فی ظاهر الروایة
فان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارته

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالت سجدہ
نماز میں سوگیا تو ظاہر روایت میں حدث نہ ہوگا
کیونکہ جان بوجھ کر سجدہ میں سوجانا طہارت کو بھی

---

[1] مستخلص الحقائق شرح کنز، نواقض وضو ۱/۴۰
[2] حلیہ غیر موجود عندنا

وتفسد صلاته ولو تعمد النوم فی قیامه او رکوعه لاتنتقض طہارته فی قولهم[1] اھ فقوله فی قولهم راجع الی مسألة القیام والرکوع دون السجود کما اقتضاه اختصار الحلیة علی ما فی نسختی کیف وعدم النقض ولو تعمد فی الصلاة هو المعتمد وهو المذهب قال فی الهندیة ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین غلبته وتعمده وعن ابی یوسف النقض والصحیح ما فی ظاهر الروایة هکذا فی المحیط[2] اھ فکیف یجوز ان یکون قولهم وسیأتی عن نص الحلیة نفسها۔

ختم کر دیتا ہے اور نماز کو بھی جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا فقہا کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اھ اب اس عبارت میں "فی قولهم" قیام و رکوع کے مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجود کی طرف، جیسا کہ حلیہ کے اختصار میں میرے نسخہ کے مطابق ہے اور یہی درست ہے کہ قصداً بھی نماز کے اندر اگر ایسا کرے تو نہ ٹوٹے گا، یہی معتمد ہے اور مذہب ہے، ہندیہ میں کہا کہ "نیند کے غلبہ یا قصداً سونے کے درمیان ظاہر روایت کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے، اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر روایت میں ہے" ھکذا فی المحیط اھ اب یہ کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ ان کا قول و سیأتی حلیہ کی عبارت ہو۔

ثم اقول لم یتعرض الامام قاضی خان ههنا عن حکم الصلاة اذا تعمد النوم فی القیام او الرکوع وعبارته فی مفسدات الصلاة و من ثم نقل فی الفتح هکذا اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا فسدت صلاته ولو لم یتعمد فمال حتی اضطجع تنتقض طہارته ولا تفسد صلاته ولو نام فی رکوعه او سجوده ان لم یتعمد لاتفسد صلاته وان تعمد فسدت فی السجود ولا تفسد فی الرکوع[3] اھ فانما محط کلامه طران النوم

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے قیام و رکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں نماز کے مسئلہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ مفسداتِ صلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔ اس لیے فتح میں ہے "جبکہ نمازی چت قصداً سو گیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کے قریب ہوگیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی، اور اگر رکوع و سجود میں سو گیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجود میں فاسد ہے رکوع میں نہیں" اھ سو ان کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، نواقض وضو، فصل فی النوم ۱/۲۰ [2] فتاوٰی ہندیہ نواقض الوضوء، نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۲
[3] فتاوٰی قاضی خاں، مفسدات الصلوٰۃ، نولکشور ۱/۶۴

ان كان ناقض الطهارة كما فى الاضطجاع كان تعمده مفسدا للصلاة لان تعمد الحدث يمنع البناء والا لا كنوم قائم وراكع ولذا لما حكم على نوم الساجد العامد بافساد الصلاة افاد فى الفتح ما افاد فليحفظ فان له شانا ان شاء الله تعالى۔

کہ نیند اگر ناقضِ طہارت ہو جیسے کہ چت لیٹنے کی صورت میں ہے، تو ایسی نیند مفسد صلوۃ ہے، اس لیے کہ کسی حدث کا قصداً ارتکاب نماز کی بنا کے منافی ہے اگر نیند ناقضِ طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں اس لیے فتح میں سجدہ میں قصداً سوجانے کی بابت فسادِ نماز کا قول کیا اور جو کہا وہ اس میں موجود ہے فلیحفظ فان لہ شانا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثم قال فى الحلية وذكر فى التحفة والبدائع ان النوم فى غير حالة الاضطجاع والتورك فى الصلاة لا يكون حدثا سواء غلبه النوم او تعمد فى ظاهر الرواية انتهى والعلة المعقولة فى كون النوم ناقضا استرخاء المفاصل وزوال المسكة وهذا لا يوجد فى هذه المذكورة والا سقط هذا كله فى الصلاة وان كان خارج الصلوٰة مضطجعا او متكئا بمعنى ان يكون معتمدا على احد مرفقيه كما هو معنى التورك فى التحفة والبدائع ومحيط رضى الدين نقض بلا خلاف[1] اھ ملتقطا۔

ثم قال حلیہ میں ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں چت لیٹنے کی صورت کے علاوہ سوجانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سوجانا حدث نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اھ اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیلا پڑ جانا اور چستی و پھرتی کا ختم ہو جانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورت میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گر جاتا۔ یہ سب صورتیں حالتِ نماز کی تھیں اور اگر نماز کے باہر چت لیٹا یا ٹیک لگائی تو یہ کسی ایک کہنی پر ٹیک لگانے کے معنی میں ہوگا جیسا کہ تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائیگا اھ ملتقطا

وفى رد المحتار نام المريض وهو يصلى مضطجعا الصحيح النقض كما فى الفتح وغيره وزاد فى السراج وبه نأخذ[2] اھ وفى الخانية ظاهر المذهب ان النوم فى الصلاة

اور ردالمحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ سو گیا تو صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے اور سراج میں اتنا اضافہ ہے کہ "ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں" اھ اور خانیہ میں ہے

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

لایکون حدثا الا ان یکون مضطجعا او متکئا والاضطجاع علی نوعین ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی نومہ فھو بمنزلۃ مالو سبقہ الحدث یتوضأ ویبنی وان تعمد النوم فی الصلاۃ مضطجعا یتوضأ ویستقبل ومن عجز فصلی مضطجعا فنام ینقض اھ[1]

کہ ظاہر یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نیند صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں ہی ناقضِ وضو ہے اور اضطجاع کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو سوگیا پھر سونے کی حالت ہی میں لیٹ گیا، تو اس کا حکم اس حدث کا سا ہے جب بے اختیار ہوگیا۔ ایسی صورت میں وضو کرکے نماز کی بناء کرے گا، اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر سوگیا تو وضو کرے گا اور از سرِ نو نماز ادا کرے گا، اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ

وفی متن نور الایضاح وشرحہ مراقی الفلاح فی فصل مالا ینقض الوضوء (و) منھا (نوم مصل ولو راکعا او ساجدا) اذا کان (علی جھۃ السنۃ) فی ظاھر المذھب اھ[2]

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح مراقی الفلاح میں (مالا ینقض الوضوء) کی فصل میں ہے "اور نواقض وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجود میں سوجانا بشرطیکہ مسنون طریقہ کے مطابق ہو، ظاہر مذہب میں" اھ،

وفی منحۃ الخالق عن النھر الفائق عن عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء بنوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الھیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح اھ[3]

اور منحۃ الخالق میں نہر الفائق سے منقول ہے انہوں نے عقد الفرائد سے نقل کیا کہ نماز کے سجدہ میں سوجانا وضو کو نہیں توڑتا جبکہ مسنون طریقہ پر ہو اس قید کا ذکر محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے۔

وقال المحقق الکبیر فی شرح المنیۃ الصغیر والمعتمد انہ ان نام علی الھیئۃ المسنونۃ فی السجود رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا مرفقیہ عن جنبیہ لا یکون حدثا

محقق کبیر نے شرح منیۃ الصغیر میں فرمایا اگر سجدہ میں ہیئتِ مسنونہ پر سویا کہ پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے دور ہوں تو محدث نہیں ہوگا ورنہ وہ بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰ [2] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، فصل فیما لا ینقض ص ۵۵
[3] منحۃ الخالق علی بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

والا فهو حدث لوجود نهایة استرخاء المفاصل سواء کان فی الصلاۃ او خارجها وتمام تحقیقه فی الشرح اھ[1]

بحالت ایں نماز میں ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے اھ

وفی التنویر والدر قام او قرأ او رکع او سجد او قعد الاخیر نائما لا یعتد به بل یعیده ولو القراءۃ او القعدۃ علی الاصح وان لم یعد تفسد ولو رکع او سجد فنام فیه اجزأہ لحصول الرفع منه والوضع اھ[2]

اور تنویر اور در میں ہے اگر کسی نے قیام، قرأت، رکوع، سجود یا قعدہ بحالتِ نیند کیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے خواہ قرأۃ یا قعدہ ہی کیوں نہ ہو اصح یہی ہے، اور اگر اعادہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگئی، اور اگر رکوع کیا یا سجدہ کیا پھر اسی حالت میں سو گیا تو یہی کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے واپس آنا پایا گیا اھ

ولفظ المراقی وان طرأ فیه النوم صح بما قبله منه اھ[3]

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں نیند آگئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اھ

قلت وهو اوضح واوجه وفی الدر المختار ایضا ینقضه حکما نوم یزیل مسکته بحیث تزول مقعدته من الارض وهو النوم علی احد جنبیه او ورکیه او قفاه او وجهه والا یزل مسکته لا ینقض وان تعمده فی الصلاۃ او غیرها علی المختار[4] نص علیه فی الفتح وهو قید فی قوله فی الصلاۃ قال فی شرح الوهبانیة ظاهر الروایة ان النوم

یہی اوضح اور اوجہ ہے، اور درمختار میں بھی یہی ہے کہ وضو کو حکماً وہ نیند توڑ دیتی ہے جو چستی کو زائل کردے، اس طرح کہ اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر سو گیا یا سرین پر سو گیا یا گدی یا چہرے کے بل سو گیا، اور اگر چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقض وضو نہیں خواہ وہ قصداً ہی سو گیا ہو نماز میں ہو یا نہ ہو، مختار یہی ہے (فتح میں اس کی تصریح ہے، شرح وہبانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے

۱ـ صغیری شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۷۸

۲ـ الدر المختار، فرائض صلوٰۃ ۱/۷

۳ـ مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، ارکان الصلوٰۃ ص ۱۳۷

۴ـ الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۶

فی الصلاة قائما او قاعدا او ساجدا لا یکون حدثا سواء غلبه النوم او تعمده ش[1]) کالنوم قاعدا او مستندا الی ما لو ازیل لسقط علی المذهب[2] (ای ظاهر المذهب عن ابی حنیفة وبه اخذ عامة المشایخ وهو الاصح کما فی البدائع[3] ش وعلیه الفتوی جواہر الاخلاطی) وساجدا علی الهیأة المسنونة[4] (بان یکون رافعا بطنه عن فخذیه مجافیا عضدیه عن جنبیه بحر قال ط وظاهره ان المراد الهیئة المسنونة فی حق الرجل لا المرأة[5] ش.

اقول لیس هذا محل الاستظهار وقد صرح به السادة الکبار کقاضی خان وغیره علا انهم لو لم یصرحوا لکان هو المتعین للارادة لان المقصود هیأة تمنع الاستغراق فی النوم کما لایخفی) و لو فی غیر الصلاة علی المعتمد ذکره الحلبی او متورکا[6] (بان یبسط قدمیه من جانب و یلصق الیتیه بالارض فتح[7] ش) او محتبیا (بان جلس علی الیتیه ونصب رکبتیه وشد

کہ نماز میں سونا کھڑے ہوکر، بیٹھ کر یا سجدہ میں حدث نہ ہوگا، خواہ نیند کا غلبہ ہوگیا یا قصداً نیند آئی ہو، ش) جیسے کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سوگیا کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سوگیا، ابوحنیفہ سے ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشایخ نے اسی کو لیا ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، ش، اور اسی پر فتوی ہے جواہر اخلاطی) اور جو شخص مسنون حالت پر سوگیا، یعنی اس کا پیٹ رانوں سے جدا ہو بازو پہلوؤں سے جدا ہوں طحطاوی نے کہا کہ بظاہر اس سے مراد وہ مسنون ہیئت ہے جو مردوں کے لیے ہے نہ کہ عورت کے لیے، ش۔

اقول یہ استظہار کا مقام نہیں ہے اس کی تصریح بڑے بڑے علماء نے مثلاً قاضی خان وغیرہ نے کی ہے، علاوہ ازیں اگر وہ اس کی تصریح نہ بھی کرتے تو یہی متعین ہوتا کیونکہ اس سے مراد ایسی ہیئت ہے جو نیند میں مستغرق ہوجانے سے مانع ہو اور یہ ظاہر ہے، یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اور اس کو حلبی نے "او متورکا" سے ذکر کیا یعنی وہ اپنے دونوں قدم ایک طرف کو نکال لے اور اپنے سرین

---

1 ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴ — 2 الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶

3 ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ — 4 الدرالمختار، نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/۲۶

5 ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ — 6 الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶

7 ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

ساقیہ الی نفسہ بیدیہ اولبثیٔ یحیط من ظھرہ علیھما شرح المنیۃ ش [1]

زمین سے چپکا دے (فتح ش) "او محتبیا" یعنی اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پنڈلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے پیٹھ سے باندھ دے (شرح منیہ ش)۔

اقول ولا مدخل ھھنا لوضع الیدین فانما مطمح النظر تمکین الورکین ولذا عممت) وراسہ علی رکبتیہ (غیر قید ش وبالاولی اذا لم یکن راسہ کذلک ط [2]) اوشبہ المنکب (ای علی وجہ وھو کما فی شروح الھدایۃ ان ینام واضعا الیتیہ علی عقبیہ وبطنہ علی فخذیہ ونقل عدم النقض بہ فی الفتح عن الذخیرۃ ایضا ش [3]

اقول اس میں ہاتھ باندھنے کا کوئی دخل نہیں ہے، اصل مقصود تو دونوں سرینوں کا جمانا ہے، اس لیے میں نے اس کو عام رکھا ہے) اور اس کا سر اس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (اس میں قید نہیں، ش اور جب اس کا سر اس طرح نہ ہو تو بطریق اولیٰ ایسا ہوگا، ط) یا کاندھے کے مشابہ (یعنی اس کے طریق پر اور وہ طریقہ جیسا کہ ہدایہ کی شروح میں ہے یہ ہے کہ وُہ اپنے دونوں سرین اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں پر رکھے اور اس میں نہ ٹوٹنا فتح میں ذخیرہ سے منقول ہوا، ش۔

قلت ونقل فی الھندیۃ عن محیط السرخسی انہ الاصح قال ش ثم نقل فی الفتح عن غیرھا لونام متربعا وراسہ علی فخذیہ نقض قال وھذا یخالف ما فی الذخیرۃ واختار فی شرح المنیۃ النقض فی مسألۃ الذخیرۃ لارتفاع المقعدۃ وزوال التمکن وانقض فی التربع مع انہ اشد تمکنا فالوجہ الصحیح النقض ھنا ثم ایدہ بما فی الکفایۃ عن المبسوطین

قلت ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے کہ اصح یہی ہے ش نے کہا کہ فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص پالتی مار کر بیٹھا اور اسی حال میں سو گیا اور اس کا سر اس کی دونوں رانوں پر ہے، تو وضو ٹوٹ گیا، یہ ذخیرہ کے مخالف ہے اور شرح منیہ میں ذخیرہ کی بیان کردہ صورت میں وضو کے ٹوٹ جانے کو پسند کیا ہے کیونکہ مقعد اٹھ گئی اور استقرار ختم ہوگیا، اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا (حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے)

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

[2] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو ۱/۸۲

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

من انه لونام قاعدا اووضع الیتیه علی عقبیه وصار شبه المنکب علی وجهہ قال ابویوسف علیہ الوضوء [1] اھ

توصحیح بات یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہیے پھر کفایہ کی عبارت جو دونوں مبسوطوں سے منقول ہے، سے تائید کی۔ اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سوگیا یا اپنی سرین کو اپنی ایڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہوگیا تو ابویوسف فرماتے ہیں اس پر وضو لازم ہے اھ

اقول ومن عرف المناط عرف القول الفصل فمن حاراسه بحیث لم یرفع عجزه عن الارض لم ینتقض وھو مراد الشارح ومن حاحتی رفع نقض وھو مراد الغنیۃ ولذا عولت علی ھذا التفصیل اوفی محمل اوسرج اواکاف (حال الصعود وغیرہ منیۃ ش [2]) ولوالدابۃ عریانا فان حال الھبوط نقض (لتجافی المقعدۃ عن ظھر الدابۃ حلیہ ش [3]) والا (بان کان حال الصعود والاستواء منیۃ ش [4]) لا ولونام قاعدا یتمایل فسقط ان انتبہ حین سقط (ای قبل ان یصیب جنبہ الارض ط حلبہ ش اوعند اصابۃ جنبہ الارض بلا فصل ط غنیۃ ش [5]) فلا نقض بہ یفتی (امالواستقرثم انتبہ نقض لانہ وجد النوم مضطجعا حلیہ ش [6]) کماعس یفھم اکثر ماقیل عندہ [7]

اقول جو شخص مناط کو جانتا ہے وہ فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر جھکایا مگر اپنی سُرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے اور اگر سرین اُٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد یہی ہے اس لیے میں نے اس تفصیل پر اعتماد کیا ہے) یا کسی محمل میں یا زین میں یا نمدہ میں (چڑھنے وغیرہ کی صورت میں، منیہ ش) اور اگر سواری کے جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اترتے وقت وضو ٹوٹ جائیگا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد ہٹ گئی ہے، حلیہ ش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، منیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹھے بیٹھے سوگیا اور ہچکولے کھا کر گرا پھر بیدار رہوا (یعنی اس کے پہلو کے زمین پر لگنے سے قبل ط۔ حلیہ ش یا اس کے پہلو کے زمین پر آنے سے قبل بلا قید کے ط غنیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا یہی مفتی بہ قول ہے

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵
[2] ایضاً
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] طحطاوی علی درالمختار، نواقض وضو ۱/۸۲
[6] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵
[7] ایضاً

(قال الرحمتی ولا ینبغی ان یغتر الانسان بنفسہ لانہ (بما یستغرقہ النوم و یظن خلافہ ش ۱؎ مزید ا ما بین الاھلۃ منّی و من ط و ش۔

(اگر بیٹھا پھر بیدار رہا تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ چت لیٹنے کی حالت نیند میں پائی گئی حلیہ ش) جیسے اونگھنے والا کہ اکثر باتیں سمجھتا ہے (رحمتی نے کہا کہ انسان کو دھوکے میں نہ رہنا چاہیے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ اس کے خلاف گمان کرتا ہے، ش) اھ ہلالوں کے درمیان جو کچھ ہے اس کا اضافہ میں نے اور ط اور ش نے کیا ہے۔

افادات عدیدۃ مفیدۃ سدیدۃ

الاولی اعلم ان النوم علی وضع سجود فیہ خلف کثیر و نزاع ممدود و انا ارید ان شاء الکریم المجید ان اذکرہ علی وجہ حاصر یجلو بہ الحق کبدر زاھر و ما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

چند افادات:

(۱) سجدہ کی حالت میں سونے کے سلسلہ میں کافی اختلافات پائے جاتے ہیں، ہم ان اختلافات کو مکمل طور پر سمیٹ کر بیان کرتے ہیں وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

فاقول واستعین بالقریب المجیب ذلک الوضع الذی نام فیہ اما ان یکون علی الھیأۃ المسنونۃ للرجال او علی غیرھا وکل اما فی الصلاۃ ومنھا سجود السھو وسھا من نقل الخلاف فیہ کما نبہ علیہ فی الفتح او فی سجدۃ مشروعۃ خارجھا وھی سجدۃ التلاوۃ والشکر او فی غیر ذلک ویدخل فیہ ما کان علی ھیأۃ ساجد ولم ینوھا اصلا فالصور ست وقد اجمعوا علی عدم النقض فی الاولی وھی السجود فی الصلاۃ علی الھیأۃ المسنونۃ

فاقول نمازی جس حالت میں سویا ہے وہ مردوں کے لیے مسنون ہے یا نہیں، پھر یہ دونوں نماز میں ہیں اور اس میں سے سجدۂ سہو ہے اور جس نے اس میں اختلاف نقل کیا اس کو سہو لاحق ہوا جیسا کہ فتح میں ہے یا سجدہ مشروعہ میں نماز کے باہر نیند ہوگی، جیسے سجدۂ شکر یا سجدۂ تلاوت وغیرہ اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہے جب وہ سجدہ کی حالت میں سویا مگر اس کی نیت بالکل نہ کی۔ اب یہ کل چھ صورتیں ہیں، پہلی صورت میں وضو نہ ٹوٹنے پر اتفاق ہے، یعنی نمازی کا سجدۂ مسنونہ میں سو جانا، اور رد المحتار میں جو ہے کہ نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سو جانا، ایک قول کے مطابق مطلق

۱؎ رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

اما ما وقع فی رد المحتار ان النوم ساجدا فی الصلاۃ وغیرھا قیل یکون حدثا ای مطلقا سواء کان علی الھیأۃ المسنونۃ اولا لانہ ذکر ھذا التفصیل من بعد فی قول مقابل لہ قال وذکر فی الخانیۃ انہ ظاھر الروایۃ۔[1]

حدث ہے، خواہ مسنون ہیئت پر ہو یا نہ ہو، کیونکہ انھوں نے خود ہی اس کی تفصیل اپنے ایک قول میں اس کے بعد ذکر کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ خانیہ میں ہے کہ ظاہر روایۃ یہی ہے اھ

فاقول ھذا الاطلاق ان صدر عن احد فھو محجوج بنص الحدیث وتصریحات ائمۃ القدیم والحدیث وقد تقدم عن الحلیۃ ان لاخلاف عندنا فی ذلک اما الخانیۃ فلم تذکرہ بھذا الارسال وانما نصھا ھکذا ظاھر المذھب ان النوم فی الصلاۃ لایکون حدثا نام قائما او راکعا او ساجدا اما خارج الصلوۃ علی ھیأۃ الرکوع والسجود قال شمس الائمۃ الحلوانی رحمہ اللہ تعالٰی یکون حدثا فی ظاھر الروایۃ وقیل ان کان ساجدا علی وجہ السنۃ بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ بحیث یری من خلفہ عفرۃ ابطیہ لایکون حدثا وان کان ساجدا علی وجہ غیر السنۃ بان الصق بطنہ بفخذیہ وافترش ذراعیہ کان حدثا[2] اھ فاین ھذا من ذاک فلیتنبہ نعم جاءت خلافیۃ عن ابی یوسف فی تعمد النوم

فاقول اگر یہ استدلال کسی نے کیا بھی ہے تو متقدمین ومتاخرین علماء کرام وائمہ عظام کی تصریحات کے برعکس ہے۔ اور حلیہ کے مطابق ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں، مگر خانیہ میں یہ بات اس طرح مطلقاً پائی نہیں جاتی ہے ان کی عبارت یہ ہے "ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز میں نیند حدث نہ ہوگی خواہ کھڑے ہوکر، رکوع میں یا سجدہ میں سویا، اگر برون نماز ہیئتِ رکوع وسجود میں سوگیا تو شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا کہ ظاہر روایت پر یہ حدث ہے، ایک قول یہ ہے کہ مسنون سجدہ کی حالت میں سوگیا یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی رانوں سے جدا رکھا اور اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے اس طور پر کہ اس کے پیچھے سے اس کی بغلوں کا خلا نظر آئے تو حدث نہ ہوگا اور اگر غیر مسنون طریقہ پر سجدہ کرنے والا ہے اس طور پر کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملادیا اور اپنی دو کلائیاں بچھادیں، تو یہ حدث ہوگا اھ اب اس تصریح اور اُس قول میں بہت فرق ہے فلیتنبہ۔ البتہ امام ابویوسف سے بقصد سونے جانے کی صورت میں اختلاف

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴

[2] فتاوٰی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰

على خلاف ظاهر الرواية الصحيحة المختارة ولا تختص فی تحقيقنا بالسجود بل تعم الصلاة كلها كما سيأتى ان شاء الله تعالٰی۔

واجمعوا على النقض فی السادسة وھی كونه على ھيأة سجود غير مسنونة من غير نية او فی سجدة غير مشروعة اما ما وقع فی رد المحتار ان النوم ساجدا قيل لا يكون حدثا فی الصلاة وغيرھا وصححه فی التحفة وذكر فی الخلاصة انه ظاھر المذھب وفی الذخيرة ھو المشھور اھ[1]۔

فاقول ان اراد بالساجد الساجد الشرعی فعزو الحكم الى الخلاصة يصح لكنه اذن لا يتناول الا سجود الصلاة والسھو والتلاوة والشكر ويبقى كلامه ساكتا عن حكم ما اذا كان على ھيأة سجود من دون سجود او فی سجود غير مشروع كما يفعله بعض الناس عقيب الصلاة ولا شك ان كلام الخلاصة والخانية والتحفة والبدائع والحلية التی لخص منھا ھذا الفصل يشمل ھذه الصور كلھا فلا وجه لاخراجھا عن الكلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك حكمھا ايضا

منقول ہے، یہ ظاہر روایت اور مختار و صحیح روایت کے خلاف ہے۔ ہماری یہ تحقیق سجدہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

اور چھٹی صورت یعنی سجدہ کی غیر مسنون ہیئت پر بلا نیت سجدہ سونا یا غیر مشروع سجدہ میں سونا، میں وضو ٹوٹنے پر اتفاق ہے۔ ردالمحتار کی عبارت، نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سوجانا ایک قول کے مطابق حدث نہ ہوگا، تحفہ میں اس کو صحیح قرار دیا، اور خلاصہ میں اس کو ظاہر مذہب قرار دیا ہے اور ذخیرہ میں اسی کو مشہور قرار دیا ہے اھ

فاقول اگر ان کی مراد سجود سے سجود شرعی ہے تو اس حکم کو خلاصہ کی طرف منسوب کرنا درست ہوگا مگر یہ صرف نماز کے سجدہ سہو، تلاوۃ اور شکر کے سجدوں کے لیے ہی ہوگا۔ مگر یہ عبارت اس صورت کے حکم سے خاموش رہے گی جس میں کسی نے ہیئتِ سجدہ تو بنائی مگر سجدہ نہ کیا یا غیر مشروع سجدہ کیا، جیسے بعض لوگ نماز کے بعد سجدہ کرتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ خلاصہ، خانیہ، تحفہ، بدائع اور حلیہ کا کلام جن سے اس فصل کو ملخص کیا گیا ہے اِن تمام صورتوں کو حاوی ہے لہذا ان کو خارج کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خاص طور پر جبکہ ان کا حکم بھی معلوم کرنے کی حاجت ہے اور اگر یہ ارادہ ہو کہ جو سجود کی ہیئت پر ہو اگرچہ نیت

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۲

وان اراد من کان علی هیأة سجود و لو لم ینوه
اولم یشرع فیجب ان یکون المراد الهیأة
المسنونة للرجال لانها المانعة عن الاستغراق
فی النوم فکان کالنوم قائما او علی هیأة رکوع
اما ان یؤخذ العموم فی الساجد کما احاط
به کلمات المنقول عنهم جمیعا وقد اشار
الیہ فی الخلاصة حیث عبر فی الصلاة
بلفظة ساجدا وفی خارجها بلفظة علی
هیأة السجود فی الهیأة ایضا کما هو قضیة
رد المحتار حیث ذکر تفصیل الهیأة فی
قول ثالث مقابل لهذا حتی یلزم ان لا
ینقض نوم من نام فی غیر سجود مشروع علی
هیأة سجود المرأة فلا یجوز ان یقول به
احد فانه حینئذ لیس الا کنوم المنبطح سواء
بسواء بل هو هو لا یفارقه الا بقبض فی
الایدی والارجل کما لا یخفی وراجعت
الخلاصة فوجدت نصها هکذا فی الاصل
قال لا ینقض الوضوء النوم قاعدا او
راکعا او ساجدا او قائما هذا فی الصلاة
فان نام خارج الصلاة قائما او علی
هیأة الرکوع والسجود فی ظاهر المذهب
لا فرق بین الصلاة وخارج الصلاة[1]
اه ثم قال اذا نام فی سجود التلاوة لا یکون

سجود نہ کی ہو یا وہ سجود ہی مشروع نہ ہو، لہٰذا اس سے
مراد مردوں کے لیے مسنون ہیئت ہی ہے۔ کیونکہ وہی
مردوں کو نیند میں مستغرق ہونے سے مانع ہے،
تو یہ کھڑے ہو کر سونے کی طرح ہو گئی، یا رکوع میں
سونے کی طرح ہو گئی، یا ساجد میں عموم مراد لیا جائے
اور یہی فقہاء سے عموماً منقول ہے۔ خلاصہ میں اس
کی طرف اشارہ کیا ہے، نماز میں ساجدا کے
لفظ سے تعبیر کیا ہے اور خارج نماز میں ھیأة
سجود سے تعبیر کیا ہے اور ھیأة میں بھی جیسا ردالمحتار
کا قضیہ ہے انہوں نے ھیأة کی تفصیل تیسرے
قول میں ذکر کی ہے جو اس کے مقابل ہے، اس کا نتیجہ
یہ ہوگا کہ اگر کوئی غیر مشروع سجدہ میں عورت کے سجدہ
کی ہیئت میں سو گیا تو اس کی نیند ناقض وضو ہوگی
حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس کی نیند تو بالکل
اس شخص کی نیند کی طرح ہو گئی جو منہ کے بل لیٹا
ہوا ہو، صرف اس کے ہاتھ پیر سکڑے ہوئے ہوں
کما لا یخفی۔ میں نے خلاصہ نکال کر دیکھا تو اس میں یہ
عبارت تھی، اصل میں یہی کہا ہے کہ بیٹھ کر، رکوع
میں، سجود میں یا کھڑے ہو کر سونا وضو کو نہ توڑے گا
یہ نماز میں ہے، اور اگر بیرونِ نماز کھڑے ہو کر، رکوع
میں، سجود میں سو گیا تو وضو نہ ٹوٹے گا، ظاہر مذہب
میں کوئی فرق نہیں نماز کی حالت میں اور بیرون
نماز میں اھ پھر فرمایا کہ اگر سجدۂ تلاوت میں سو گیا

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۸

حدثا عندھم جمیعا کما فی الصلوتیة وفی سجدة الشکر کذلک عند محمد وھکذا روی عن ابی یوسف وسواء سجد علی ھیأة وجه السنة اوغیر السنة نحو ان یفترش ذراعیه ویلصق بطنه علی فخذیه وعند ابیحنیفة یکون حدثا وفی سجدتی السھو لایکون حدثا اھ[۱] فافاد ان عموم الھیأة انما ھو فی السجود المشروع کسجود التلاوة والسھو عند الکل والشکر عندھما ولما لم تشرع سجدة الشکر عنده قال بالنقض فیھا اذا لم تکن علی ھیأة السنة وفی الحلیة بعد ما قدمنا عنھا من الکلام علی النوم فی الصلاة وان کان خارج الصلاة (فذکر الوجوه الی ان قال) وان نام قائما او علی ھیأة الرکوع والسجود غیر مستند الی شیئ ففی البدائع العامة علی انه لایکون حدثا لان الاستمساک فیھا باق وفی التحفة الاصح انه لیس بحدث کما فی الصلاة وعلیه مشی فی الخلاصة وذکر انه ظاھر المذھب وعکس ھذا بالنسبة الی ھیأة الرکوع بالسجود فی الخانیة فذکر انه حدث فی ظاھر الروایة والاول ھو المشھور کما فی الذخیرة اھ[۲] ملخصا

تو حدث نہ ہوگا، یہ تمام فقہا کا قول ہے، جیسے نماز کے سجدہ میں، اور سجدۂ شکر میں یہی حکم ہے امام محمد کے نزدیک اور یہی ابویوسف سے مروی ہے، خواہ سجدہ مسنون طریقہ پر کیا ہو یا غیر مسنون طریقہ پر کیا ہو مثلاً یہ کہ اپنی دونوں باہنوں کو بچھائے اور اپنا پیٹ اپنی رانوں سے ملائے۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک یہ حدث ہوگا، اور سجدۂ سہو میں حدث نہ ہوگا اھ، ان کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ عموم ہیأت مشروع سجدہ میں ہے جیسے تمام کے نزدیک سجدۂ تلاوت وسجدۂ سہو اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر، اور چونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک سجدۂ شکر جائز نہیں اس لیے انہوں نے اس میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم دیا بشرطیکہ مسنون طریقہ پر نہ ہو، اور حلیہ میں نماز میں سوجانے کے مسئلہ پر گفتگو کے بعد فرمایا" اور اگر بیرون نماز ہو (اس کے بعد انہوں نے تمام صورتیں ذکر کیں پھر فرمایا) اور اگر کھڑے کھڑے سوگیا یا رکوع وسجود کی ہیئت پر سویا کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر تو بدائع میں ہے کہ عام فقہاء کے نزدیک حدث نہ ہوگا کیونکہ اس میں چستی باقی ہے، اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ حدث نہیں ہے جیسے نماز میں، اور خلاصہ میں یہی روش اختیار کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے، اور خانیہ میں رکوع وسجود کی ہیئت میں اس کے برعکس بتایا ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ ظاہر

---

[۱] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۹

[۲] حلیہ

فافادان کلامهم هذا فی غیر الصلٰوة وافاد ببقاء الاستمساك ان المراد هیأة السجود المسنونة فهذا الذی یشم من عبارة رد المحتار لیس مراد الخلاصة ولا التحفة ولا الخانیة ولا الذخیرة ولا الحلیة فلیتنبه بقیت اربع وهی الهیأة المسنونة خارج الصلاة فی السجدة المشروعة او غیرها وغیر المسنونة فی السجدة المشروعة فی الصلاة او غیرها فهذه تجاذبت فیها الاٰراء ووجدت ههنا مما اعتمده المصنفون فی تصانیفهم المتداولة فی المذهب اربعة اقوال۔

روایت میں حدث ہے اور پہلا قول مشہور ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اھ ملخصا' ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ گفتگو خارج صلٰوۃ سے متعلق ہے اور چستی کے باقی رہنے سے یہ بتایا کہ مراد سجدہ کی مسنون ہیئت ہے، یہ چیز جو ردالمحتار سے مترشح ہے نہ تو خلاصہ کی مراد ہے اور نہ تحفہ کی، نہ خانیہ کی، نہ ذخیرہ اور حلیہ کی فلیتنبہ۔ اب چار صورتیں باقی رہ گئی ہیں

(۱) سجدہ مشروعہ میں مسنون ہیئت بیرون نماز۔

(۲) یا غیر مسنون ہیئت اسی صورت میں۔

(۳) یا سجدۂ مشروعہ میں نماز میں غیر مسنون ہیئت۔

(۴) یا اسی صورت میں بیرون نماز کی حالت، ان صورتوں میں مختلف آراء ہیں میں نے کتبِ متداولہ میں ان کی بابت چار اقوال پائے ہیں :

الاول ان کان علی الهیأة المسنونة لا ینقض ولو خارج الصلاة و علی غیرها ینقض ولو فیها وهو الذی عولنا علیه وقد منا نقله عن مراقی الفلاح والمحیط وعقد الفرائد وشرح المنیة الصغیر و فی مجمع الانهر[1] لا نوم ساجد فی الصلاة او خارجها علی الصحیح عندنا وفی المحیط انما لا ینقض اذا کان رافعا بطنه من فخذیه جافیا عضدیه عن جنبیه وان ملتصقا بفخذیه معتمدا علی ذراعیه فعلیه الوضوء اھ وقال العلامة اکمل الدین البابرتی

پہلا قول : اگر وہ مسنون ہیئت پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ بیرونِ نماز ہی کیوں نہ ہو، اور اگر مسنون ہیئت پر نہ ہو تو ٹوٹ جائے گا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو، یہی معتمد علیہ قول ہے۔ ہم اس کو مراقی الفلاح، محیط، عقد الفرائد اور شرح منیہ صغیر سے نقل کر چکے ہیں اور مجمع الانہر میں ہے کہ سجدہ میں سوجانا نماز یا بیرون نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے، اور محیط میں ہے کہ جب سونے والا اپنا پیٹ اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے ہو اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ کئے ہوئے ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اس نے

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، نواقض وضو (بیروت) ۲۱/۱

فی العنایة شرح الهدایة قوله بخلاف النوم حالة القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلاة یعنی اذا کان علی هیأة سجود الصلاة من تجافی البطن عن الفخذین وعدم افتراش الذراعین اذا کان بخلافه[1] فینقض اھ وفی الرحمانیة عن العتابیة وعن اصحابنا ان النوم فی السجود انما لا یفسد اذا کان علی الهیأة المسنونة[2] اھ وفی المعراجیة کما نقل عنها فی ذخیرة العقبی ما نصه عن الامام الثانی رحمه الله تعالی انه لو تعمد النوم فی السجود ینقض والا فلا لان القیاس ان یکون ناقضا الا انا استحسناه فی غیر العمد لان من یکثر الصلاة باللیل لا یمکنه الاحتراز عن النوم فیه فاذا تعمد بقی علی اصل القیاس وجه ظاهر الروایة ما روی انه صلی الله تعالی علیه وسلم قال اذا نام العبد فی سجوده یباهی الله تعالی به ملئکته فیقول انظروا الی عبدی روحه عندی وجسده فی طاعتی وانما یکون جسده فیها اذا بقی وضوءه و جعل هذا الحدیث فی الاسرار[3] من المشاهیر

اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے لگایا ہوا ہو اور اپنی دونوں بانہوں پر ٹیک لگایا ہو تو اس پر وضو ہے اھ علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ ان کا قول بخلاف نیند کے جو حالتِ قیام و رکوع قعود و سجود میں نماز کی حالت میں ہو، یعنی سجدہ اس طرح کہ پیٹ دونوں رانوں سے الگ اور دونوں کلائیاں زمین پر بچھی نہ ہوں، اور اگر اس کے برعکس ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور رحمانیہ میں عتابیہ سے منقول ہے کہ ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ سجدہ میں نیند مفسد صلوٰۃ اسی صورت میں نہیں ہوتی ہے جبکہ سجدۂ مسنون ہیئت پر ہو' اھ اور معراجیہ میں ذخیرۃ العقبٰی سے یہ منقول ہے کہ امام ثانی نے فرمایا کہ اگر قصداً سجدہ میں سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں، اگرچہ تقاضائے قیاس تو یہ تھا کہ ٹوٹ جائے، مگر ہم نے غیر عمد میں استحسان سے کام لیا، کیونکہ جو بھی رات کو زیادہ نمازیں پڑھے گا وہ اس مشکل سے بچ نہ سکے گا۔ ہاں اگر قصداً کوئی اس حرکت کا مرتکب ہو تو قیاس کے مطابق ہوگا، ظاہر روایت کی وجہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب بندہ سجدہ میں سوجاتا ہے

---

[1] العنایة علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ١/٣٣ [2] رحمانیہ

[3] اخرج معناه البیهقی عن انس والدارقطنی عن ابی هریرة وابن شاهین عنه وعن ابی سعید الخدری رضی الله تعالی عنهم کلهم عن النبی صلی الله علیه وسلم. (م)

اس کے ہم معنی بیہقی نے انس سے دارقطنی نے ابوہریرہ سے ابن شاہین نے ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ان تمام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی۔ (ت)

ولان الاستمساك باق فانه لوزال لزال على احد شقيه[1] اھ وقال اعنی العلامة[11] یوسف چلپی قبله کان یختلج فی خلدی من عنفوان الشباب الی بلوغ درجة مطالعة معتبرات هذا الفن ان النوم ساجدا هو النوم مکبا علی الوجه فما وجه عده غیر ناقض مع وجود کمال الاسترخاء فیه ثم دفعته بحمله علی وضع سجدة الصلوٰة من تجافی البطن عن الفخذ وعدم افتراش الذراعین کما هو الظاهر من قوله ساجدا۔

تو اللہ اپنے فرشتوں سے فخریہ انداز میں فرماتا ہے میرے بندے کو دیکھو اس کی روح تو میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری اطاعت میں مصروف ہے، ظاہر ہے کہ بندہ کا جسم اللہ کی اطاعت میں اسی وقت ہوگا جبکہ اس کا وضو باقی ہو اور صاحبِ اسرار نے اس حدیث کو مشاہیر میں شمار کیا ہے، نیز یہ کہ چستی باقی ہے اگر چستی نہ ہوتی تو وہ ایک طرف کو لڑھک جاتا اھ، علامہ یوسف چلپی فرماتے ہیں اس سے قبل نوجوانی کے عہد سے اس فن کی معتبر کتب کے مطالعہ کے زمانے تک میرے دل میں ہمیشہ یہ بات کھٹکتی رہی کہ سجدے میں سونے کا مفہوم اوندھے منہ سونا ہی ہے، پھر اور ایسی حالت میں جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں۔ پھر میں نے اس کی یہ تاویل کی کہ اس سے مراد ایسا سجدہ ہے کہ جس میں پیٹ رانوں سے الگ ہو اور دونوں بانہیں زمین پر نہ ہوں جیسا کہ ان کے قول ساجدا سے ظاہر ہے۔

ثم وجدت فی بعض الشروح هذا التوهم مع الدفع بعینه فقلت الحمد لله الذی وفقنی بآراء الفضلاء[2] اھ

وستأتی ان شاء الله تعالٰی عبارة شرح[12] الملتقی للمصنف والمنح[13] والطحطاوی[14] والهدایة[15] والکافی[16] والفتح[17] والحلیة[18] والدرر[19] بل ونصوص المتون کمختصر القدوری[20] والبدایة[21] والوقایة[22] والنقایة[23] والکنز[24] والاصلاح[25] والغرر[26] والملتقی[27] والتنویر[28]

پھر میں نے بعض شروح میں یہ اعتراض مع اس جواب کے پایا، تو میں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اللہ تعالٰی نے فضلاء کی آراء سے میری تائید فرمائی اھ

آئندہ سطور میں ان شاء اللہ تعالٰی شرح ملتقی (مصنف کی)، منح، طحطاوی، ہدایہ، کافی، فتح، حلیہ اور درر کی تصریحات پیش کی جائیں گی، بلکہ بعض متون کی نصوص جیسے مختصر قدوری، بدایہ، وقایہ، نقایہ، کنز، اصلاح، غرر، ملتقی، تنویر اور نور الایضاح بھی پیش کی جائیں گی، اور

---

[1] ذخیرۃ العقبی، نواقض وضو، بیروت ۱/۱۱۰

[2] ایضاً

ونورالایضاح وبہ جزم فی الدرالمختار[1]
علی ماقرر فی ردالمحتار۔ حیث قال علی
قولہ المار وساجدا علی الہیأۃ المسنونۃ
ولوفی غیرالصلاۃ علی المعتمد ذکرہ الحلبی
مانصہ قولہ ولوفی غیرالصلاۃ مبالغۃ علی
قولہ علی الہیأۃ المسنونۃ لاعلی قولہ و
ساجدا یعنی ان کونہ علی الہیأۃ المسنونۃ
قید فی عدم النقض ولوفی الصلاۃ وبہذا
التقریر یوافق کلامہ ماعزاہ الی الحلبی
فی شرح المنیۃ کما سیظہر[2] اھ وماظہر
بعد ہوقولہ عن الحلبی انہ اعتمد فی شرحہ
الصغیر ماعزالیہ الشارح من اشتراط
الہیأۃ المسنونۃ فی سجود الصلاۃ وغیرہا[3]
اھ ورأیتنی کتبت علیہ۔

ردالمحتار کی صراحت کے مطابق درمختار میں اس پر
جزم کیا گیا ہے، وہ ان کے قول "گزرنے والا اور
سجدہ کرنے والا مسنون ہیئت پر خواہ بیرونِ نماز
ہی ہو" معتمد قول کے مطابق حلبی نے صراحت کی کہ ان کا
قول "اگرچہ بیرونِ نماز ہی ہو" یہ مبالغہ ان کے
قول "ہیئت مسنونہ پر" نہ کہ ان کے قول "ساجدا"
پر یعنی ان کا ہیئت مسنونہ پر ہونا عدم نقض کی قید ہے
خواہ نماز ہی میں ہو، اور اس تقریر سے ان کا کلام
اس کلام کے مطابق ہوجائے گا جس کو انہوں نے شرح
منیہ میں حلبی کی طرف منسوب کیا ہے: جیسا کہ عنقریب ظاہر
ہوگا اور جو بعد میں ظاہر ہوا وہ ان کا قول حلبی سے ہے
کہ انہوں نے اپنی شرح صغیر میں اس پر اعتماد کیا ہے
جس کو شارح نے ان کی طرف منسوب کیا ہے وہ یہ کہ نماز
اور غیر نماز میں ہیئت مسنونہ کی شرط لگانا۔ مجھے یاد ہے
کہ میں نے اس پر (نوٹ) لکھا ہے اھ (ت)

اقول اوردوا النص بلفظ لاوضوء
علی من نام قائما اوقاعدا اوراکعا او
ساجدا کما فی الہدایۃ وغیرہا ولاقتران
ہذہ الارکان تسبق الاذہان الی الصلاۃ
وبہ استدل اصحابنا علی ان المراد
فی اٰخر اٰیتی الحج رکوع الصلاۃ وسجودہا
فلیس فیہا سجود التلاوۃ فیسری الی
شمول الحدیث سجود غیرالصلاۃ

فقہا نے تصریح کی ہے کہ جو کھڑے ہوکر، بیٹھ
کر، رکوع میں یا سجدہ میں سوگیا تو اس کا وضو نہ
ٹوٹے گا، جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور چونکہ
ان ارکان کا تعلق نماز سے ہے تو ذہن فوری طور پر
نماز ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اسی سے ہمارے اصحاب
نے استدلال فرمایا ہے کہ حج کی دو آخری آیات
میں نماز کا رکوع اور سجود ہے اس میں سجود تلاوت
نہیں ہے، تو اب حدیث میں غیر صلوٰۃ کا سجدہ لینے

---

۱ الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
۲ ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴
۳ ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

نوع خفاء حتی قصر ذلك فی البدائع والتبیین
وغیرهما علی الصلوٰتیة قائلین ان النص
انما ورد فی الصلاة کما سیأتی فاذن عدم
الانتقاض بالنوم فی السجود اظهر فی الصلاة
واشتراط الهیأة المسنونة لعدم النقض
اظهر فی غیرها لظاهر اطلاق النص فی
الصلاة والمبالغة انما تکون بذکر الخفی
فان نقیض مدخول ان وصلیة یکون اولی
بالحکم منه فان قیل ولو فی الصلاة
یکن مبالغة علی قوله الهیأة المسنونة
کما ذکره المحشی رحمه الله تعالیٰ لان
اشتراط الهیأة هو الخفی فی الصلوٰة لاعدم
النقض فی السجود اما اذا قال الشارح رحمه
الله تعالیٰ ولو فی غیر الصلاة فالمبالغة علی
قوله ساجدا لا علی قوله الهیأة المسنونة
لان اشتراط الهیأة فی غیر الصلاة امر
ظاهر وانما الخفی عدم النقض لاجرم ان
العلامة المحشی لما جعله مبالغة علی
الهیأة لم یمکنه تعبیره الا بلو فی الصلوٰة ولولا
نقله فی المقولة ولو غیر الصلاة کما هو فی
نسخ الدر بایدینا لظننت ان لفظة غیر من
کلام الدر ساقطة من نسخة المحشی
اما التثبت بذکر اعتماد الحلبی وانما اعتمد
تعمیم اشتراط الهیأة سجود الصلاة
ایضا۔

میں کچھ خفا ہے، یہاں تک کہ بدائع، تبیین وغیرہما
میں اس کو نماز کے سجدہ تک رکھا ہے، ان کا
کہنا ہے کہ نص تو صرف نماز کے سجدہ ہی سے متعلق ہے،
کما سیأتی، اس صورت میں سجدہ میں سو جانے
سے نہ ٹوٹنا نماز میں زیادہ اظہر ہے، اور نماز کے
سجدہ کے علاوہ دوسرے سجدوں میں مسنون ہیئت
کی شرط لگانا وضو کے ٹوٹنے کے لیے زیادہ ظاہر ہے
ظاہر نص کا اطلاق نماز میں ہے، اور مبالغہ تو
ذکر خفی سے ہوتا ہے کیونکہ لو اور ان وصلیہ کے
مدخول کی نقیض اس سے حکم کی زیادہ مستحق ہے
اگر یہ کہا جائے کہ ولو فی الصلاۃ اس کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ کو دیکھتے ہوئے مبالغہ
قرار پائے گا، جیسا کہ خود محشی نے ذکر کیا ہے،
کیونکہ ہیأۃ کی شرط نماز میں خفی ہی ہے نہ کہ
سجدہ میں عدم نقض، لیکن اس صورت میں جبکہ
شارح نے فرمایا ولو فی غیر الصلوٰۃ تو مبالغہ
اس کے قول ساجداً پر ہوگا نہ کہ ان کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ پر، کیونکہ خارج نماز
ہیأۃ کی شرط بالکل ظاہر ہے پوشیدگی تو
وضو نہ ٹوٹنے میں ہے خاص طور پر جبکہ محشی نے
مبالغہ علی الہیأۃ پر قرار دیا تو ان کے لیے سوائے
اس کے اور کوئی چارۂ کار باقی نہیں رہ گیا کہ وہ
اس کی تعبیر نماز میں آزمائش سے کریں، اور اگر
انہوں نے اس کو قول میں نقل نہ کیا ہوتا کہ "ولو فی غیر
الصلوٰۃ" جیسا کہ در میں ہے، تو میں سمجھتا کہ

"غیر" کا کلمہ در سے ساقط ہوگیا ہے محشی کے نسخہ سے۔ اور حلبی کے اعتماد کو لینا ہے تو انہوں نے بھی سجدۂ نماز میں عمومی طور پر مسنون ہیأۃ کی شرط پر اعتماد کیا ہے۔

فاقول لعله لا يتعين هذا الاعتماد مرادا فانه ذكر فی الغنية قول ابن شجاع ان النوم ساجدا فی غير الصلوٰة ناقض مطلقا ثم نقل عن الخلاصة والكفاية ان فی ظاهر المذهب لا فرق بين الصلاة وخارج الصلاة وعن الهداية انه الصحيح ثم عن القمی التفصيل بالنقض ان كان علی غير هيأة السنة وعدمه ان كان عليها ثم حقق ان المناط وجود نهاية الاسترخاء وان القاعدة الكلية المعتمدة كما سيجئ ان شاء الله تعالٰی فافاد ان السجود علی هيأة السنة غير ناقض ولو خارج الصلاة وانه المعتمد فصح العزو من هذا الوجه ايضا وحينئذ يكون كلام الشارح رحمه الله تعالٰی ساكتا عن حكم الساجد فی الصلاة علی غير هيأة السنة۔

فاقول غالباً اس اعتماد کو لینا ضروری نہیں کیونکہ غنیہ میں ابن شجاع کا قول نقل کیا ہے کہ سجدہ کی حالت میں بغیر نماز سوجانا مطلق وضو کو توڑ دیتا ہے پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر مذہب کے مطابق اندرون نماز اور بیرون نماز میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہدایہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے پھر قمی سے وضو ٹوٹنے کی تفصیل نقل کی ہے کہ مسنون طریقہ پر نہ ہو ٹوٹ جائیگا ورنہ نہیں، پھر تحقیق کرکے بتایا کہ اصل علت استرخا کا انتہا کو پہنچنا ہے اور قابل اعتماد قاعدہ کلیہ (کما سیجئ ان شاء اللہ) یہ ہے کہ مسنون سجدہ کے طریقہ پر سوجانا ناقض نہیں ہے خواہ بیرونِ نماز ہی کیوں نہ ہو، اور یہی معتمد ہے، اس وجہ سے بھی منسوب کرنا صحیح ہُوا۔ اس صورت میں شارح کا کلام اس شخص کے حکم سے ساکت ہوگا جو اندرونِ نماز غیر مسنون ہیأۃ پر سوگیا ہو۔

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان فی الحكم وان كان النقيض اولی به فيكون هذا قيدا فی الصلاة ايضا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وصلیۃ کا مدخول اور اس کا نقیض دونوں حکم میں شریک ہوتے ہیں، اگرچہ نقیض اولی بالحکم ہوتا ہے تو یہ نماز میں بھی قید ہوگی۔

قلت كلا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعم الصورتين ومفهومه نفی العموم بغير هذا اما عموم النفی بدونه

اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ یہ بات ہرگز نہیں، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس قید کے ساتھ دونوں صورتوں کو شامل ہے اور اس کا

فلا وذلك ان الواو فی الوصلية کانها عاطفة
حذف المعطوف عليه لظهوره فقوله
تعالیٰ يؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم
خصاصة کانه قيل يؤثرون لو لم تکن بهم
خصاصة و لو کان بهم خصاصة کما
بينته فی المعتمد المستند شرح المعتقد
المنتقد فالمعنی لا ينقض النوم ساجدا
علی الهيأة المسنونة لا فی الصلاة و لا
فی غيرها و لا کذلك النوم علی غير الهيأة
ای فانه ينقض فی احدهما دون الآخر
او فيهما معًا کل محتمل و بعد اللتيا والتی
لو قال الشارح ساجدا و لو فی غير الصلاة
علی الهيأة المسنونة و لو فيها لکان اظهر
و ازهر و لاتی بالمبالغتين معا والله تعالیٰ
اعلم بمراد عباده و سيستبين لك تحقيق
هذا القول المنير ان شاء المولی القدير
سبحنه و تعالی عن ند يد و نظير۔

مفہوم اس کے بغیر نفی عموم ہے لیکن اس کے بغیر عموم
نفی نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ وصلیہ
دراصل واؤ عاطفہ ہے جس کا معطوف علیہ اس کے
ظاہر ہونے کی بنا پر حذف کر دیا گیا ہے، تو اللہ تعالیٰ
کے فرمان "ویؤثرون علی انفسہم ولو کان
بہم خصاصۃ" کے معنی یہ ہوئے کہ "یؤثرون
لو لم تکن بہم خصاصۃ و لو کان بہم
خصاصۃ" میں نے یہ چیز المعتقد المنتقد
کی شرح المعتمد المستند میں ذکر کی ہے، اب
معنی یہ ہوئے کہ بحالت سجدہ مسنون ہیأۃ پر
نماز اور غیر نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے، جبکہ
اس ہیئت کے علاوہ کسی اور ہیئت پر سونے کا معاملہ
یہ نہیں ہے، یعنی یہ نیند ایک صورت میں ناقض وضو
ہے اور دوسری صورت میں ناقض وضو نہیں ہے
یا دونوں میں نہیں ہے، اس میں سے ہر صورت کا
احتمال ہے۔ اس چون وچرا کے بعد اگر شارح یہ
کہہ دیتے کہ "ساجدا و لو فی غیر الصلوٰۃ
علی الہیأۃ المسنونۃ و لو فیہا" تو یہ نہایت واضح ہو جاتا اور اس میں دونوں مبالغے آجاتے،
واللہ تعالیٰ اعلم بمراد عبادہ و سیستبین لک تحقیق ھذا القول المنیر ان شاء المولیٰ
القدیر سبحنہ و تعالیٰ عن ند ید و نظیر۔

الثانی ان کان فی الصلاة لا ينقض
اصلا و خارجها ينقض و لو فی سجود مشروع
بوجه مسنون قدمنا نقله عن الخانية
عن الامام شمس الائمة الحلوانی و
انه هو ظاهر الرواية عنده وقال

دوم: اگر نیند نماز میں ہو تو بالکل وضو نہیں
ٹوٹتا اور نماز کے باہر بہر صورت ٹوٹتا ہے خواہ
مشروع سجدہ ہی میں مسنون ہیأۃ پر ہو، شمس الائمہ
حلوانی کا کتاب خانیہ سے اس کا حوالہ منقول
ہو چکا ہے اور یہ کہ ان کے نزدیک یہی ظاہر روایت ہے،

في المنية ان نام في الصلاة قائما او راكعا او قاعدا او ساجدا فلا وضوء عليه وان كان خارج الصلاة فنام على هيأة الساجد ففيه اختلاف المشايخ وظاهر المذهب انه يكون حدثا اھ[1] وقال شارحها العلامة ابراهيم قال ابن الشجاع لا يكون حدثا في هذه الاحوال في الصلاة اما خارج الصلوة فيكون حدثا واليه مال المصنف حتى قال ظاهر المذهب ان يكون حدثا اھ[2] و في الفتاوى السراجية اذا نام في سجدة التلاوة انتقض وضوءه بخلاف سجدة الصلاة اھ[3]

اور منیہ میں کہا ہے کہ اگر نماز میں بحالتِ قیام، رکوع، قعود یا سجود کے سوگیا، تو اس پر وضو نہیں اور اگر بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت پر سوگیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ حدث ہے اھ اس کے شارح علامہ ابراہیم فرماتے ہیں کہ ابن شجاع نے کہا کہ نیند ان احوال میں نماز میں حدث نہیں ہے لیکن بیرونِ نماز ان احوال میں حدث ہے، اور مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ ظاہر مذہب بھی یہی ہے اھ اور فتاوٰی سراجیہ میں ہے کہ جب کوئی شخص سجدۂ تلاوت میں سوگیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر نماز کے سجدہ میں نہیں۔

الثالث لا نقض في الصلاة مطلقا اما خارجها فبشرط هيأة السنة والا نقض قال الامام الزيلعي في التبيين النائم قائما او راكعا او ساجدا ان كان في الصلاة لا ينتقض وضوءه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا وضوء على من نام قائما او راكعا او ساجدا وان كان خارج الصلاة فكذلك في الصحيح ان كان على هيأة السجود بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه والا انتقض اھ[4] وفي الحلية

سوم: نماز میں مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا اور خارج نماز مسنون طریقہ پر ہونے کی صورت میں نہ ٹوٹے گا ورنہ ٹوٹ جائے گا، امام زیلعی نے تبیین میں فرمایا کہ کھڑے ہوکر، رکوع میں یا سجود میں سونا اگر بحالتِ نماز ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا" اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس پر وضو نہیں ہے جو سوگیا کھڑے ہوکر رکوع میں یا سجود میں، اور اگر بیرونِ نماز سوگیا تو بھی یہی صحیح ہے اگر سجدہ کی ہیئت پر سویا ہو، یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے الگ رکھے

---

۱ منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۹۴

۲ غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۸

۳ فتاوی سراجیہ، نواقض وضو ص ۳

۴ تبیین الحقائق، نواقض وضو ۱/۱۰

بعد ما قدمناعنه ان هذا كله فى الصلاة وان كان خارج الصلاة (فذكر الوجوه الى ان ذكر النوم على هيأة السجود فقال) ذكر غير واحد من المشايخ فى هذه المسألة عن على بن موسى القمى انه قال لا نص فى ذلك ولكن يظهر ان سجد على الوجه المسنون لايكون حدثا وان سجد على غير وجه السنة يكون حدثا قال فى البدائع وهو اقرب الى الصواب لان فى الوجه الاول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم و فى الوجه الثانى بخلافه الا انا تركنا هذا القياس فى حالة الصلاه بالنص قلت وقد ذكر رضى الدين فى المحيط هذا التفصيل نقلا عن النوادر اهـ[1] وفى الغنية فى مسائل النوم خارج الصلاة بعد ما ذكر عن على بن موسى ما مر من التفصيل هذا هو مراد من صحح هذا القول (اى عدم النقض بالنوم على هيأة ساجد خارج الصلاة) اما لوكان على غير الهيأة المسنونة فلا شك فى النقض لوجود نهاية استرخاء المفاصل المذكور[2] فى الحديث (ثم قال بعد نقل كلام نفيس عن الكافى حاصله ان المراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ رکھے، ورنہ ٹوٹ جائے گا اھ اور حلیہ[1] میں اس عبارت کے بعد جو ہم نے نقل کی ہے یہ ہے کہ یہ سب کچھ نماز کے اندر ہے، اور اگر بیرونِ نماز ہو تو (پھر انہوں نے ہیئتِ سجود پر سونے کی صورتیں ذکر کی ہیں اور فرمایا) ایک سے زاید مشائخ نے اس مسئلہ میں علی بن موسیٰ القمی سے نقل کیا کہ اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے، لیکن بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسنون طریقہ پر سجدہ میں سونا حدث نہ ہوگا اور غیر مسنون طریقہ پر سونا حدث ہے۔ بدائع میں اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا گیا ہے کیونکہ پہلی صورت میں چستی باقی ہے اور ڈھیلا پن نہیں ہے جبکہ دوسری صورت اس کے برعکس ہے مگر ہم نے نص کی وجہ سے اس قیاس کو نماز میں ترک کر دیا ہے۔ رضی الدین نے محیط میں اس تفصیل کو نوادر سے نقل کیا ہے اھ اور غنیہ میں مسائل نوم خارج الصلوٰۃ میں علی بن موسیٰ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے "جن حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے ان کی مراد یہی ہے (یعنی ہیئتِ سجود میں بیرونِ نماز سونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا) اور اگر غیر مسنون ہیئت پر سو گیا تو وضو ٹوٹنے میں شک نہیں، کیونکہ اس صورت میں انتہائی درجہ کا استرخاء مفاصل ہوتا ہے (پھر انہوں نے کافی سے نفیس کلام کرنے

---

[1] حلیہ غیر موجود عندنا

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۱۳۸

انه اذا اضطجع استرخت مفاصله كمال الاسترخاء فان اصله حاصل بنفس النوم ولو قائما) فجميع كلام الشيخ حافظ الدين يفيد ان المراد بالسجود الذى لا ينقض الوضوء بالنوم فيه السجود الذى هو مثل الركوع والقيام فى عدم نهاية الاسترخاء وبقاء بعض التماسك وعدم السقوط واذا لم يكن السجود على الهيأة المسنونة فقد حصل نهاية الاسترخاء ولم يبق بعض التماسك ووجد السقوط فالحاصل ان القاعدة الكلية المعتمد عليها فى النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة فبهذا ينبغى ان يؤخذ عند الاختلاف واشتباه الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على غير الهيأة المسنونة فى الصلاة اهـ[1] مزيدا منا ما بين الاهلة -

الرابع كالثالث غير الحاق كل سجود مشروع بسجود الصلاة فلا تشترط الهيأة الا فيما ليس سجودا مشروعا وقد قدمنا نص الخلاصة مع ايضاحه وفى البحر الرائق قيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد

کے بعد فرمایا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو جوڑ ڈھیلے پڑجاتے ہیں، اب اس کی اصل محض نیند میں بھی ہے خواہ کھڑے ہوکر ہو) تو شیخ حافظ الدین کا پورا کلام بتاتا ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے وہ سجدہ ہے جو عدم استرخاء میں رکوع اور قیام کی طرح ہے یعنی اس میں کچھ نہ کچھ چستی باقی رہ جاتی ہے، اور جب سجدہ مسنون ہیأۃ پر نہ ہو تو اس میں استرخاء اپنی انتہاء کو پہنچ جائیگا اور چستی بالکل نہ رہے گی اور سقوط ہوجائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نیند سے وضو ٹوٹنے کےلیے قابلِ اعتماد قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ استرخاء مفاصل اپنی انتہاء کو پہنچ جائے اور مقعد بھی زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہو، اختلاف واشتباہ کی صورت میں ایسا ہی طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے مگر فقہاء نے اس قاعدہ کلیہ سے نماز میں غیر مسنون طور پر سجدہ کی حالت میں نیند کو مستثنیٰ کیا ہے اھ

چہارم: یہ بھی تیسری صورت ہی کی طرح ہے اس میں صرف اتنا ہے کہ ہر مشروع سجدہ کا حکم نماز کے سجدہ کا ہے، لہٰذا ہیأۃ صرف غیر مشروع سجدہ ہی میں ہے، ہم خلاصہ کی عبارت مع وضاحت نقل کرچکے ہیں، اور بحر الرائق میں ہے مصنف نے لیٹنے والے اور متورک بیٹھنے والے کی نیند کی قید لگائی ہے کیونکہ

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۹

والراکع والساجد مطلقا فی الصلاۃ وان کان خارجها فکذلک الا فی السجود فانه یشترط ان یکون علی الهیأۃ المسنونة له وهذا هو القیاس فی الصلاۃ الا انا ترکناه فیها بالنص کذا فی البدائع وصرح الزیلعی بانه الاصح وسجدۃ التلاوۃ فی هذا کالصلبیة وکذا سجدۃ الشکر عند محمد خلافا لابی حنیفة وکذا فی فتح القدیر[1] اھ

اقول اولا لم یعتمده فی الفتح بل عقبه بقوله کذا قیل۔

وثانیا المشار الیه بهذا فی قوله وسجدۃ التلاوۃ فی هذا فی عبارۃ الفتح غیره فی عبارۃ البحر فان البحر جعلها کالصلبیة فی عدم اشتراط الهیأۃ والفتح لم یعرج علی هذا اصلا بل اسقط من هذا القیل الذی هو لصاحب الخلاصة قوله سواء سجد علی وجه السنة او غیر السنة فالمشار الیه فی قوله هو عدم النقض فی السجود علی هیأۃ السنة ولذا قال بعد قوله کذا قیل ردا علیه ما نصه وقیاس ما قدمناه من عدم الفرق بین کونه فی الصلاۃ او خارجها یقتضی عدم الخلاف فی عدم الانتقاض

کھڑے، بیٹھے، رکوع اور سجود کی نیند میں نماز میں تو مطلقاً وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور بیرونِ نماز سجدہ میں ٹوٹتا ہے بشرطیکہ ہیأتِ مسنونہ پر ہو، قیاس تو نماز میں بھی یہی تھا مگر ہم نے قیاس کو نص کی وجہ سے چھوڑ دیا کذا فی البدائع، اور زیلعی نے تصریح کی ہے کہ یہی اصح ہے اور اس میں سجدۂ تلاوت کا حکم وہی ہے جو نماز کے سجدہ کا ہے اور امام محمد کے نزدیک سجدۂ شکر کا بھی یہی حکم ہے، ابو حنیفہ کا اس میں اختلاف ہے کذا فی فتح القدیر اھ

اقول اول: تو یہ کہ فتح میں اس پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بعد کہا ہے "کذا قیل"۔

دوم: ان کے قول "وسجدۃ التلاوۃ فی ہذا" کا مشار الیہ فتح میں بحر کے مشار الیہ سے مختلف ہے، کیونکہ صاحبِ بحر نے اس سجدہ کو نماز کے سجدہ کے مانند کہا ہے، یعنی ہیئت کی شرط نہیں لگائی ہے اور فتح نے تو اس طرف مطلقاً التفات نہیں کیا ہے بلکہ اس قیل سے صاحبِ خلاصہ کے قول "سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ" کو ساقط ہی کر دیا ہے، تو ان کے قول میں مشار الیہ سجدہ میں مسنون ہیئت پر وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اور اسی لیے اپنے قول "کذا قیل" کے بعد اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری گزشتہ گفتگو کی روشنی میں قیاس تو یہ تھا کہ سجدہ خواہ داخلِ نماز ہو

[1] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

بالنوم فيها ای فی سجدة الشكر وان كان بين الامام وصاحبيه خلاف فی مشروعيتها) نعم ينتقض علی مقابل الصحيح[1] (وهو قول ابن شجاع بالنقض مطلقا خارج الصلاة اھ مزيد امنا ما بين الاهلة وانما الذی قدم هو قوله تحت قول الهداية بخلاف النوم فی الركوع والسجود فی الصلوة وغيرها هو الصحيح هذا اذا نام علی هيأة السجود المسنون خارج الصلوة بان جافی اما اذا الصق بطنه بفخذيه فينتقض ذكره علی بن موسی القمی[2] اھ فمحصل كلام الفتح عدم النقض فی السجود المشروع خارج الصلوة بشرط الهيأة ويومی بطرف خفی بفحوی الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلاة فمرجعه ان كان فالی القول الثالث لا هذا الرابع الذی اختاره فی البحر تبعا للخلاصة.

یا خارجِ نماز اس میں سونا ناقضِ وضو نہ ہو یعنی سجدۂ شکر میں اگرچہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس کے مشروع ہونے میں اختلاف ہے ہاں البتہ صحیح کے مقابل ٹوٹ جائے گا (ابن شجاع یہی کہتے ہیں کہ خارج نماز مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا اھ) قوسین کے درمیان جو اضافہ ہے وہ ہماری طرف سے ہے، جو بات انہوں نے پہلے فرمائی ہے وہ ہدایہ کے قول کے تحت یہ ہے، بخلاف رکوع اور سجود میں سو جانے کے نماز میں یا غیر نماز میں، یہی صحیح ہے۔ یہ اُس وقت ہے جبکہ بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت مسنونہ پر سویا ہو، یعنی اپنے پیٹ کو رانوں سے اور دونوں بازوؤں کو پہلو سے الگ رکھا ہو، لیکن اگر اپنا پیٹ رانوں سے چپکا دیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ علی بن موسٰی القمی نے ذکر کیا ہے اھ تو فتح کے کلام کا خلاصہ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اس سجدہ میں جو بیرونِ نماز مشروع ہو مگر شرط یہ ہے کہ ہیئت مسنونہ پر ہو، اور اس میں خفیف سا اشارہ فحوائے کلام سے اس امر کا بھی ملتا ہے کہ نماز کے سجدہ میں حکم مطلق ہو، تو گویا تیسرے قول میں آتا ہے نہ کہ چوتھے میں، جس کو بحر نے خلاصہ کی پیروی کرتے ہوئے قبول کیا ہے۔ (ت)

[ف] **بل اقول** ان كان الفتح انما زاد لفظة خارج الصلاة لان كلام الامام علی بن موسی القمی انما كان فيه ان لا رواية فيه عن اصحابنا بخلاف سجود الصلاة فان الرواية فيه مستفيضة

اقول فتح نے "خارج الصلوٰۃ" کے جملہ کا اضافہ اس بنا پر کیا ہے کہ علی بن موسٰی کا کلام اسی میں تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں، بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اس میں روایات حدِ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جن کا کوئی منکر نہیں

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۵

[2] فتح القدیر، نواقض وضو (نوریہ رضویہ سکھر) ۱/۴۳

لا تنكر فاحب الفتح ان يأتي بكلامه على نحوه فيبطل الفحوى ويلتئم مفاده بمفاد متنه الهداية وهو القول الاول كما ستعلم ان شاء الله تعالى بل هو المراد قطعا لا يجوز حمل كلامه على غيره لتصريحه بالتفرقة في سجود الصلاة بين المتجافي وغيره كما سيأتي ان شاء الله تعالى هذا وفي الغنية بعد ما مر عنه في القول الثالث نقل كلام الخلاصة ثم قال فتخصيص اختلافهم بسجدة الشكر فحسب وهي غير مسنونة عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه مع التصريح بكونه على وجه السنة اولا دليل على عدم النقض اجماعا في غيرها سواء كان على وجه السنة اولا وكان وجهه اطلاق لفظ ساجدا في الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعا فيتناول سجود الصلاة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ما عداه على القياس فينقض ان لم يكن على وجه السنة لتمام الاسترخاء مع عدم التمكن المقعدة ولا ينقض ان كان على هيأة السنة لعدم نهاية الاسترخاء لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق اھ

تو فتح نے مناسب سمجھا کہ کلام مذکور طریق پر کریں کہ فحوائے کلام باطل ہو اور اس کے متن کا مفہوم ہدایہ کے مفہوم سے مختلف نہ ہو، اور یہ قول اول ہے کما ستعلم ان شاء اللہ تعالیٰ بلکہ ان کے کلام کا یہی قطعی مفہوم ہے اور اس کے علاوہ اس سے کوئی اور معنی لینا درست نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس میں نماز کے ہیئت مسنونہ والے سجدے کو غیر مسنونہ ہیئت والے سجدے سے مختلف کر رہے ہیں کما سیاتی ان شاء اللہ ھذا جو کچھ تیسرے قول میں گزرا اس کو نقل کرنے کے بعد صاحبِ غنیہ نے خلاصہ کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا ہے کہ فقہاء کے اختلاف کو سجدۂ شکر میں مختص کرنا ہے حالانکہ وہ ابوحنیفہ کے نزدیک سرے سے جائز نہیں، حالانکہ اس کے بارے میں تصریح موجود ہے کہ وہ ہیئت مسنون پر ہو یا نہ ہو وضو ٹوٹے گا اور اس کی وجہ حدیث میں لفظ ساجدا کا اطلاق ہے لہذا قیاس کا ترک کرنا واجب ہے سجدۂ مشروعہ میں، لہذا یہ سجدۂ نماز، سہو، تلاوۃ اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر کو بھی لازم ہے جبکہ باقی میں قیاس کے مطابق ہوگا، تو اگر سجدہ ہیئت مسنونہ پر نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ استرخاء مکمل ہو گیا اور مقعد بھی جمی نہیں ہے، اور اگر ہیئت مسنونہ پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ استرخاء مکمل نہ ہُوا، اس لیے

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۹

نہیں کہ یہ سجدہ اطلاقِ حدیث کے ماتحت آتا ہے واللہ الموفق اھ

اقول وھذا منه رحمه الله تعالٰی ابداء وجه لذلك القول لا اعتماد له الا ترى انه لما لخص شرحه ھذا جزم بالنقض فی غیر ھیاٰة السنة ولو فی الصلاة وجعله المعتمد واحال تمام تحقیقه علی الشرح كما تقدم فلو اراد ھنا الاعتماد لكانت الحوالة غیر رائجة بل حوالة علی المخالف ثم لما صنف متن الملتقی لم یلتفت ایضا الی ھذا التفصیل وتبع سائر المتون فی الاطلاق ثم لما شرح متنه صرح ان الاطلاق ھو المعتمد كما سیاٰتی ان شاء الله تعالٰی۔ الثانیة فی استخراج القول الراجح من ھذه الاقاویل۔

اقول یہ ان کی طرف سے (رحمہ اللہ) اس قول کی توجیہ ہے، اس پر اعتماد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص خود کی تو غیر مسنون ہیئت پر وضو ٹوٹنے کا حکم قطعی لگایا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو اور اسی کو معتمد قرار دیا۔ اور کہا کہ اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے، کما تقدم، تو اگر یہاں ان کو اسی پر اعتماد کرنا تھا تو اس کا حوالہ درست نہ ہوگا بلکہ خلاف مراد کی طرف حوالہ کرنا ہوگا۔ پھر جب مصنّف نے ملتقٰی کا متن تصنیف کیا تو اس تفصیل کی طرف متوجہ نہ ہوئے، اور باقی متون کی اطلاق میں پیروی کی، پھر جب اپنے متن کی شرح کی تو تصریح کی کہ اطلاق ہی معتمد ہے کما سیاتی ان شاء اللہ تعالٰی، دوم: ان اقوال سے جہاں تک قول راجح نکالنے کا تعلق ہے۔

اقول القول الاول علیه المعول وھو الصحیح وله الترجیح وذلك لاربعة وجوه:

میں کہتا ہوں میرے نزدیک پہلا قول ہی معتمد علیہ ہے اور راجح ہے اور اس کی چار وجوہات ہیں:

الاول علیه الاكثر كما یظھر لك مما مر ویاٰتی والقاعدة العمل بما علیه الاكثر كما نقلت علیه نصوصا كثیرة فی فتاوٰی۔

اول: ایک تو اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے جیسا کہ گزشتہ تفصیلات سے ظاہر ہے، اور مزید آئے گا۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو اکثر کا قول ہو اسی پر عمل کیا جاتا ہے، اکثر فتاوٰی کی عبارات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

الثانی علیه تظافرت المتون ولیس لھا الی غیره ركون ولا طباقھا شاٰن من اعظم الشیون فانھا الموضوعة لنقل

دوم: متونِ کتب میں یہی ہے، اور چونکہ متون ہی مذہب کے محفوظ طریق پر نقل کرنے کا

المذہب المصون وذلك انها من عند
اٰخرها لم تجنح الی تفرقة فی هذا بین
الصلاة وغیرها انما ترسل الحکم ارسالا
قال فی الکتاب والنوم مضطجعا او متکئا
او مستندا اھ[1] ومثله فی البدایة وقال
فی الوقایة ونوم مضطجع و متکئ او مستند
الی ما لو ازیل لسقط لاغیر اھ[2] وفی النقایة ونوم
متکئ الی ما لو ازیل لسقط اھ[3] وفی کنز الدقائق
ونوم مضطجع ومتورك اھ[4] وفی الاصلاح
ونوم متکئ وفی ملتقی الابحر ونوم مضطجع
او متکئ باحد ورکیه او مستند الی ما لو ازیل
لسقط لا نوم قائم او قاعد او راکع او ساجد[5]
اھ وفی الغرر ونوم یزیل مسکته والا فلا
وان تعمد فی الصلاة اھ[6] وفی التنویر
ونوم یزیل مسکته والا لا اھ[7] وفی نور
الایضاح ونوم لم تتمکن فیه المقعدة
من الارض لا نوم متمکن ولو مستندا الی

ذریعہ میں اس لیے ان کو اہمیت حاصل ہے اور ان
تمام متون نے اس معاملہ میں اندرونِ نماز اور
بیرونِ نماز میں کوئی تفریق نہیں کی ہے بلکہ حکم
مطلق رکھا ہے۔ کتاب میں کہا ہے "اور نیند
لیٹ کر تکیہ یا ٹیک لگاکر، یہی بدایہ میں ہے،
وقایہ میں ہے اور لیٹنے والے، سہارا لینے والے
اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر ٹیک ہٹائی جائے
تو گر جائے، دوسری نیند نہیں اھ اور نقایہ میں ہے
اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل
کیا جائے تو گر پڑے اھ اور کنز الدقائق میں ہے
اور مضطجع اور متورک کی نیند اھ اور اصلاح میں ہے
متکئ کی نیند اھ اور ملتقی الابحر میں اور لیٹنے والے
کی نیند یا ایک سرین پر ٹیک لگانے والے کی نیند یا ایسی چیز پر ٹیک لگانے
والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو گر پڑے نہ کہ کھڑے
ہوکر، بیٹھ کر، رکوع یا سجود میں سونے والے کی
نیند اھ اور غرر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی
چستی کو زائل کردے ورنہ نہیں خواہ نماز میں

۱؎ الہدایۃ، نواقض الوضوء المکتبۃ العربیہ کراچی ۱/۱۰
۲؎ شرح وقایۃ، نواقض الوضوء المکتبۃ الرشیدیہ دہلی ۱/۶۷
۳؎ جامع الرموز، نواقض الوضوء مطبعۃ کریمیہ قزان ۱/۳۶
۴؎ کنز الدقائق، نواقض الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۸
۵؎ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر نواقض وضو بیروت ۱/۲
۶؎ درر الحکام شرح غرر الاحکام نواقض الوضو، مطبعۃ کاملیہ بیروت ۱/۱۵
۷؎ در المختار، نواقض الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۶

شئ لو ازیل سقط ومصلی ولو راکعا اوساجدا علی جهة السنة اھ[1] ملتقطا۔

جان بوجھ کر ہی ہوا ھ اور تنویر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی چستی کو زائل کرے ورنہ نہیں خواہ نماز میں جان بوجھ کر ہی ہوا ھ اور نور الایضاح میں ہے اور ایسی نیند جس میں مقعد زمین پر نہ لگے نہ کہ وہ نیند جس میں تمکن پایا جائے خواہ ایسی چیز پر ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو وہ شخص گر جائے۔ اور نہ وہ نیند جو مسنون رکوع یا سجدہ میں بندہ پر طاری ہو اھ ملتقطا۔ (ت)

اقول ومن عاشر تلك العرائس النفائس اعنی المتون وحرف طرز ھا فی رمزھا بالحواجب والعیون ایقن انھا انما ترمی عن قوس واحدة وھی ادارة الحکم علی ماھو المناط المحقق الثابت بالنقل والعقل اعنی زوال المسکة وعدم تمکن الورکین وقد انقسمت فی بیان ذلك علی قسمین قسم مشوا علی عادتھم الشریفة من سذاجة البیان وعدم التدنق فی العبارات والدلالة بشئ علی نظیرہ عند من عرف المناط وھم الاولون وھذا اما قال فی النھر کما نقله السید ابو السعود ان المراد من الاضطجاع ما یوجب زوال المسکة بزوال المقعدة عن الارض اھ[2] وما قال فی البحر بعد نقله فروعا فیھا النقض مع عدم حقیقة الاضطجاع والتورك المقتصر علیھما فی الکنز فی ھذہ المواضع التی یکون فیھا حدثا فھو بمعنی التورك فلم تخرج عن کلام المصنف اھ[3]

اقول جس کو متون کے مطالعہ کا شرف ملا ہو وہ سمجھ سکتا ہے کہ ان سب کا انداز بیان ایک ہی جیسا ہوتا ہے یعنی حکم کو اس کی علت پر لگانا جو عقل ونقل سے ثابت ہوا اور یہاں وہ چستی کا فرو ہونا اور سرینوں کا نہ جمنا ہے۔ اس مسئلہ میں متون نے دو قسم کا انداز بیان اختیار کیا ہے، ایک تو سادہ لوح متقدمین کا طریق ہے جو سادہ عبارات سے ان مسائل کو ذکر کرتے ہیں، اور جو لوگ علت حکم پہچانتے ہیں ان کو بعض مسائل سے اس کی نشان دہی کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابو السعود کی روایت کے مطابق نہر میں کہا ہے کہ اضطجاع سے مراد وہ کیفیت ہے جس میں زمین سے مقعد کے الگ ہو جانے کی وجہ سے چستی ختم ہو جاتی ہے اھ اور بحر میں ہے اس میں نقض ہے باوجودیکہ اس میں نہ تو حقیقۃً اضطجاع ہے اور نہ حقیقت تورک ہے جبکہ کنز میں ان دو پر اکتفا کیا گیا ہے، اور ان مقامات پر جہاں نیند حدث ہے تو وہ تورک کے معنی میں ہے، تو وہ مصنف کے کلام سے خارج نہیں اھ

---

[1] نور الایضاح۔ عشرة اشیاء لاتنقض الوضو علیمی لاہور ص ۹

[2] فتح المعین نواقض وضو ۱/ ۴۷

[3] بحر الرائق نواقض وضو ۱/ ۳۸

اقول وکان الامام القدوری احب
التصریح بالمضطجع لورودہ خصوصا
فی الحدیث المروی عن عبداللہ بن عباس
رضی اللہ تعالٰی عنہما بالفاظ عدیدۃ عن
النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما سیأتی
ان شاء اللہ تعالٰی وبالمستند لمکان الخلف
فیہ کما علمت وتبعہ فی الھدایۃ والملتقی
والا فالمتکیئ یعمھما ویعم المستلقی والمنبطح
والمتورک ونظراءھم جمیعا ولذا اقتصر
علیہ فی النقایۃ وزاد الی مالو ازیل لاختیارہ
ذلک القول والعلامۃ ابن کمال لما مشی
علی ظاہر الروایۃ المعتمدۃ ان الاستناد
الی مالو ازیل لسقط ایضا لا ینقض الا
بمزایلۃ المقعد اقتصر علی لفظ المتکیئ فحسب
والکنز اقام مقامہ المتورک ومحصلھما
واحد وبدأ بالمضطجع تبرکا بالمنصوص
وترک المستند الخ تعویلا علی المذھب
فھذہ منازعھم رحمھم اللہ تعالٰی فی
اختلاف عباراتھم وانما مقصودھم
جمیعا ھو النوم المزیل للمسکۃ فکما ان
الحدیث حصر الحکم فی المضطجع ولیس
معناہ القصر علی من نام علی جنبہ فالنائم
علی وجہہ وقفاہ مثلہ قطعا وانما المقصود
التنبیہ علی صورۃ زوال المسکۃ کما دل
علیہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

اقول غالباً قدوری نے مضطجع کی صراحت پسند
کی کیونکہ وہ صریح حدیث میں وارد ہے یہ حدیث
عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما متعدد الفاظ سے
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کما
سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔ اور ٹیک لگانے والے
کی بھی تصریح کی ہے کیونکہ اس میں اختلاف ہے
کما علمت، اور ہدایہ اور ملتقی نے ان کی پیروی
کی، ورنہ تو متکی میں دو اور مستلقی، منبطح،
متورک اور ان کے امثال سب ہی آجاتے ہیں،
اس لیے نقایہ میں اسی پر اقتصار کیا ہے اور "مالو ازیل"
تک کے لفظ کا اضافہ کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک
یہی قول پسندیدہ ہے اور علامہ ابن کمال نے
ظاہر روایت کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی
چیز پر ٹیک لگانا کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ
گر جائے، یہ بھی ناقضِ وضو نہیں، ہاں صرف
اسی صورت میں ناقضِ وضو ہوگا جبکہ اپنے مرکز
سے ہٹ جائے۔ انہوں نے صرف لفظ متکی
پر اکتفا کیا ہے اور صاحبِ کنز نے اس کو متورک کے
بجائے رکھا ہے، مگر دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے
اور مضطجع سے ابتدا کی ہے تاکہ منصوص سے تبرک
حاصل ہو، اور مستند کو ترک کر دیا الخ مذہب پر اعتماد
کرتے ہوئے، یہ فقہاء کے اختلافات ہیں جو عبارات
میں ہیں، مگر سب کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی وہ
نیند جو چستی کو زائل کر دے۔ اب جس طرح حدیث شریف
میں اگرچہ حکم صرف مضطجع میں ہے لیکن اس کا مفہوم

فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله
فكذلك هولاء الكرام اقتفاء بالحديث كما
ارشد اليه البحر والنهر وقسم آخر احب
الضبط فاتى بالجامع المانع وهم الاخرون
وقد وتهم العلامة مولى خسرو فلتضلعه
من العلوم العقلية ايضا تعود بالتدنق
وتبعه المولى الغزى والشرنبلالى واعلى
الله مقامات مولنا صاحب الهداية فى
دار السلام فباوجز لفظة كشف الظلام وجلا
الاوهام اذ قال بخلاف النوم حالة القيام
والقعود والركوع والسجود فى الصلاة وغيرها
هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق
اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء[1] اھ فقد
افاد ببقاء الاستمساك وبعدم السقوط ان
المراد هو السجود كالمسنون اذ لولاه بل
الصق بطنه بفخذيه وافترش ذراعيه
فهو السقوط عينا واى بقاء بعده لاستمساك
كما تقدم عن الغنية وصرح بان الصلاة
وغيرها سواء فى الحكم فان كان الاستمساك
باقيا لم ينقض ولو خارج الصلاة والانقض
ولو فيها وهذا هو القول الاول وكذلك افصح
عنه فى الدرر حيث قال (والا) بان
كان حال القيام او القعود او الركوع او

یہ نہیں ہے کہ صرف وہی شخص مراد ہو جو کروٹ کے
بل سویا ہو، بلکہ منہ اور گدی کے بل سونے والے کا
حکم بھی قطعاً یہی ہے، دراصل مقصود صرف یہی ہے
کہ چستی کے زوال پر تنبیہ ہو جائے، جیسا کہ خود حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" انسان جب
لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں" اسی
طرح فقہا کرام نے بھی یہی علت بتائی ہے، جیسا کہ
بحر و نہر میں ہے۔

دوسری قسم فقہاء متاخرین کی ہے جنھوں نے
ذرا جامعیت کا طرز اختیار کیا ہے ان حضرات کے
قائد مولی خسرو ہیں جو علوم عقلیہ میں بھی مہارت رکھتے
تھے، ان کی پیروی مولی غزی اور شرنبلالی نے کی ہے
جبکہ صاحب ہدایہ نے نہایت اختصار و جامعیت
کے ساتھ فرمایا بخلاف قیام وقعود اور رکوع وسجود
کی حالت میں نماز کے اندر یا نماز سے خارج سو جانے کے، اور یہی
صحیح ہے کیونکہ کچھ نہ کچھ چستی باقی ہے، اس لیے
کہ اگر چستی بالکل ختم ہو جاتی تو گر جاتا تو استرخا[1]
مکمل نہ ہوا اھ استمساک کی بقا اور عدم سقوط کی قید
سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد سجدہ ہے، اور سجدہ
بھی ہیئت مسنونہ پر۔ اس لیے کہ اگر سجدہ مسنون
ہیئت پر نہ ہوتا اور وہ اپنا پیٹ رانوں سے لگا لیتا
اور اپنی دونوں کلائیاں زمین پر لگا دیتا، تو یہ گر جانا
ہوتا اور اس کے بعد کسی چستی کا سوال ہی پیدا نہیں

---

[1] الہدایہ نواقض وضو ۱/۱۰

السجود اذا رفع بطنه عن فخذيه وابعد عضديه عن جنبيه (فلا وان تعمد فی الصلاۃ)[1] اھ وعلیه خط کلام الامام حافظ الدین النسفی کما تقدم وحوله تدور الحلیة فیما اسلفنا من نصوصها فانه من اوله لاٰخرہ انما بنی الامر علی وجود نهایة الاسترخاء وعدمها وختم مسائل النوم فی الصلاۃ بقوله والعلة المعقولة زوال المسکة کمامر۔

ہوتا ہے کما تقدم عن الغنیہ۔ انہوں نے یہ تصریح کی ہے کہ اس میں نماز اور غیر نماز دونوں برابر ہیں، اب اگر چستی باقی ہے خواہ خارج نماز ہو تو ناقض وضو نہیں، اور اگر چستی نہیں ہے خواہ اندرونِ نماز ہو تو ناقضِ وضو ہے اور یہی قول اول ہے، اور دُرر میں بھی اسی کی وضاحت ہے۔ انہوں نے فرمایا: "(ورنہ)" یعنی حالتِ قیام یا قعود یا رکوع یا سجود ہو بشرطیکہ اپنا پیٹ رانوں سے الگ رکھا ہو اور اپنی بغلوں سے بازوؤں کو دور رکھا ہو (پس نہیں اگرچہ قصداً نماز میں سویا ہو) اھ اور جیسا کہ گزرا حافظ الدین نسفی کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے، اور حلیہ کی گزشتہ عبارات کا منشا بھی یہی ہے۔ اس میں بھی حکم کا دار ومدار استرخاء کے مکمل ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ اور انہوں نے نیند کے مسائل کا اختتام اس پر کیا ہے اور معقول علت چستی کا زوال ہے۔

الثالث له صریح التصحیح کما اسلفنا عن المنحة عن النهر عن عقد الفرائد عن المحیط انه الصحیح وعن الصغیری انه المعتمد وقال العلامة الطحطاوی فی حاشیة الدر نقلا عن منح الغفار شرح تنویر الابصار للمصنف انه قال فی الملتقی وشرحه للمؤلف لا ینقضه نوم قائم او قاعد او راکع او ساجد علی هیأۃ السجود المعتبرۃ شرعا فی الصلاۃ او خارجها علی المعتمد[2] اھ والاقوال

سوم صریح تصحیح موجود ہے جیسا کہ منحہ نے نہر سے عقد الفرائد سے محیط سے نقل کیا کہ یہی صحیح ہے، اور صغیری سے ہے کہ یہی معتمد ہے۔ طحطاوی نے حاشیہ دُر میں منح الغفار شرح تنویر الابصار سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے مولف کی ملتقی اور اس کی شرح میں فرمایا "وضو نہیں توڑتا ہے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر، رکوع میں یا سجدہ میں سوجانا، سجدہ کی مسنون ہیئت پر، نماز میں یا بیرونِ نماز معتمد قول کے مطابق وضو کو نہیں توڑتا اھ باقی اقوال کے بارے میں نے

۱؎ دُرر الحکام شرح غرر الاحکام نواقض وضو ۱/ ۱۵

۲؎ طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/ ۸۱

الباقية لم ار شيئا منها ذيل بتصحيح صريح وانما علينا اتباع ما رجحوه و ما صححوه كما لو افتونا فی حیاتهم اما قول البحر الماد فی القول الرابع بعد ذکره کلام البدائع و صرح الزيلعی بانه الاصح[1]۔

کوئی صریح تصحیح نہیں دیکھی ہے، ہم پر تو صرف یہ لازم ہے کہ ہم فقہا کی تصحیح یا ترجیح کی پیروی کریں، بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی زندگی میں اگر کوئی فتوٰی صادر کرتے تو اس کی پیروی لازم تھی۔ اب رہا بحر کا قول جو قولِ رابع میں بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد گزرا اور جس کے بارے میں زیلعی نے کہا کہ وہ اصح ہے،

فاقول قد اسمعناك نصه تحت القول الثالث وتصحيحه لا يمس بعدم اشتراط الهيأة فی الصلاة انما ذکره فی عدم الانتقاض خارج الصلاة اذا كان على الهيأة نفيا لقول ابن شجاع فهو تصحيح لاحد جزئی القول الاول كقول البدائع و هو اقرب الى الصواب فانه ايضا راجع الى ذلك التفصيل الذی ذكره القمی فی السجود خارج الصلاة كما فی الحلية و ذلك ان القول الاول يشتمل على دعويين احدٰهما النقض عند عدم الهيأة ولو فی الصلاة وسائر الاقوال تخالفه فی ما بعد لو والاخرى عدم النقض مع الهيأة المسنونة ولو خارج الصلاة والقول الثالث يوافقه فيها اصلا و وصلا والتصحيح فيه انما ورد على هذا الجزء الموافق دون المخالف وكذلك لما سبق الى ذهن العلامة عمر بن نجيم ان شيخه واخاه رحمهما

فاقول ہم اس کی تصریح قولِ ثالث میں کرچکے ہیں اور اس کی تصحیح میں اندرونِ نماز ہیئتِ مسنونہ کی شرط نہ ہونے کا ذکر نہیں۔ انہوں نے تو اس کو بیرونِ نماز وضو کے نہ ٹوٹنے میں ذکر کیا ہے بشرطیکہ ہیأتِ مسنونہ پر ہو، تاکہ ابن شجاع کے قول کی نفی ہوجائے، تو یہ پہلے قول کے ایک جزء کی تصحیح ہے، جیسا کہ صاحبِ بدائع نے کہا ہے کہ وہ اقرب الی الصواب ہے، یہ بھی اسی تفصیل کی طرف راجع ہے جس کو قمی نے بیرونِ نماز کے سجدہ میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ حلیہ میں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ ہے کہ غیر مسنون ہیئت پر سجدہ خواہ نماز ہی میں ہو نیند ناقضِ وضو ہے، اور باقی اقوال "لو" کے مابعد سے اس قول کے مخالف ہیں؛ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب سجدہ ہیئتِ مسنونہ میں ہو تو خواہ خارجِ صلوٰۃ ہو، ناقض نہیں۔ اور تیسرا قول

---

[1] بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

اللہ تعالی یدعی تصحیح الزیلعی للجزء المخالف نسبہ للسہو وعقبہ بتصحیح المحیط قال ط قال فی النہر ما فی البحر من تصحیح الزیلعی لھذا فھو سھو بل فی عقد الفرائد انما لایفسد الوضوء نوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الھیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح اھ[1] ثم رأیت العلامۃ الشامی فی منحۃ الخالق حاول جواب النہر فنحا نحو ما نحوت ثم زلت قدم القلم حیث قال قول الشارح وصرح الزیلعی بانہ الاصح الضمیر المنصوب فیہ یعود الی قولہ وان کان خارجھا فکذلک الا فی السجود الخ (فھذا نحو ما ذکرتہ ان التصحیح منسحب علی عدم النقض خارج الصلاۃ ایضا اذا کان علی ھیأۃ سنۃ ثم قال) خلاف مایوھمہ ظاھر العبارۃ من انہ راجع الی قولہ وھذا ھو القیاس اذ ھو اقرب[3]۔

اصلا و وصلا اس کے موافق ہے، اور تصحیح اس جزء موافق کے لیے ہے مخالف کے لیے نہیں ہے، اس لیے علامہ عمر ابن نجیم نے یہ سمجھ لیا کہ ان کے شیخ اور ان کے بھائی اس امر کے مدعی ہیں کہ زیلعی نے جزء مخالف کی تصحیح کی ہے، اس کو سہو قرار دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح کا ذکر کیا ہے۔ "ط" نے کہا کہ نہر میں ہے، کہ بحر میں زیلعی کی جو تصحیح ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفرائد میں ہے کہ نماز میں بحالتِ سجدہ سونے والے کا وضو اس وقت نہیں ٹوٹتا ہے جب وہ ہیئت مسنونہ پر سوئے۔ یہ قید محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے اھ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہر کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور وہ اس رائے کی طرف مائل ہوئے ہیں جس کا میں نے ذکر کیا ہے، پھر ان کے قلم کو لغزش ہوئی تو جو بات شارح نے کہی تھی وہی کہہ دی، اور زیلعی نے کہا کہ وہی اصح ہے، ان کے قول میں ضمیر منصوب، اس کے قول وان کان خارجھا فکذلک الا فی السجود الخ کی طرف لوٹتی ہے (یہ اسی طرح ہے جو میں نے ذکر کیا ہے کہ اس تصحیح کا تعلق بیرونِ نماز وضو کے لیے نہ ٹوٹنے سے بھی ہے بشرطیکہ مسنون ہیئت پر ہو۔ پھر کہا) یہ اس کے خلاف ہے جو ظاہر عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ یہ ضمیر "وھذا ھو القیاس" کی طرف راجع ہے کہ وہی اقرب ہے۔

اقول لا ھو متبادر من العبارۃ

اقول نہ تو عبارت سے متبادر ہے اور

---

[1] طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/ ۸۱

[2] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق نواقض وضو ۱/ ۳۸

[3] ایضاً ۱/ ۳۸

ولا هو مفهوم النهر ولا هو اقرب بل الاقرب قوله الا انا ترکناہ فیہا بالنص وھذا ما فھمہ فی النھر ولذا عارضہ بتصحیح المحیط قال فی المنحۃ) والاحسن ارجاعہ الیٰ قولہ کذا فی البدائع لان ما فی البدائع من التفصیل ھو ما ذکرہ الزیلعی۔

(اقول الذی حط علیہ کلام البدائع التفصیل خارج الصلاۃ والاطلاق فی الصلوٰۃ فاذا رجع الضمیر الی قولہ کذا فی البدائع یوھم ایھاما جلیا ان کل ھذا التفصیل والاطلاق صححہ الزیلعی وحینئذ یرد ایراد النھر بحیث لامرد لہ فان التصحیح انما ذکرہ الزیلعی فی التفصیل دون الاطلاق فھو تسلیم للایراد لا دفعہ وقد وقع ھذا الایھام بابین وجہ فی کلامکم حیث ذکرتم کلام البدائع ثم قلتم وصحح الزیلعی ما فی البدائع فلولا ان ذکرتم ثم نص الزیلعی لاستحکم الایھام ورسخ فی ذھن من لم یراجع التبیین قال فی المنحۃ) ومما یؤید ان الضمیر لیس راجعا الی ما ھو القیاس قولہ الاٰتی مقتضی الاصح المتقدم الخ وبہ سقط نسبۃ السھو الی المؤلف التی ذکرھا فی النھر اھ[2]

نہ ہی نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ الا انا ترکناہ فیہا بالنص اور یہ وہ ہے جو نہر میں سمجھا ہے اس لیے انہوں نے اس کا تقابل محیط کی تصحیح سے کیا ہے، منحہ میں کہا) اور احسن یہ ہے کہ اس ضمیر کو ان کے قول کذا فی البدائع کی طرف لوٹانا بہتر ہے، کیونکہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی ہے جو زیلعی نے ذکر کی ہے۔

(اقول بدائع کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیرون نماز تفصیل کرتے ہیں اور اندرون نماز اطلاق کے قائل ہیں اب جب ضمیر "کذا فی البدائع" کی طرف راجع کی جائے تو یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس تفصیل و اطلاق دونوں ہی کی زیلعی نے تصحیح کی ہے اور اس صورت میں نہر کا اعتراض وارد ہوگا اور اس کا کوئی جواب نہیں، کیونکہ اس تصحیح کو زیلعی نے تفصیل میں ذکر کیا ہے اطلاق میں نہیں، گویا وہ اعتراض کو رد نہیں کر رہے ہیں بلکہ تسلیم کر رہے ہیں یہ ایہام واضح طور آپ کے کلام میں بھی ہے، کیونکہ آپ نے بدائع کے کلام کے بعد کہا ہے کہ" زیلعی نے جو کچھ بدائع میں ہے اس کی تصحیح کی ہے، اگر آپ زیلعی کی عبارت ذکر نہ کرتے تو جن لوگوں نے تبیین کی عبارت نہ دیکھی ہوتی ان کے اذہان میں ایہام مستحکم ہو جاتا۔ منحہ میں کہا) اس امر کی تائید ضمیر ما ھو القیاس کی طرف نہیں لوٹتی ہے اس کا قول الاٰتی مقتضی الاصح المتقدم الخ سے ہے

---

[1] و [2] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

اس سے بقول نہر کے سہو کی نسبت مولف کی طرف نادرست قرار پاتی ہے اھ

اقول کل کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی مبتن علی انہ فھم فھم النھر رجوع الضمیر الی ماھو القیاس وقد علمت انہ غیر الواقع الاتری الی قولہ بل فی عقد الفرائد ولو کان کما فھمتم لقال نعم فی عقد الفرائد لکن ارشدتم الی وجہ اٰخر شیّد مبانی ایراد النھر فان البحر ذکر بعدہ مسألۃ تعمد النوم فی الصلاۃ وان ابا یوسف یقول فیہ بالنقض والمختار لا وان قاضی خان فصل فجعلہ ناقضا فی السجود دون الرکوع وان المحقق فی الفتح حملہ علی سجود لم یتجاف فیہ ثم قال البحر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لاینتقض بالنوم فی السجود مطلقا اھ[1] ای سواء کان متجافیا اولا فقد افصح انہ جعل الاطلاق فی الصلاۃ ھو الاصح فظھر انہ رحمہ اللہ تعالٰی اراد بالضمیر قولہ ترکناہ فیھما بالنص کما کان ھو الاقرب المتبادر وایاہ فھم فی النھر وحینئذ ھو سھو لاریب فیہ وبالجملۃ تصحیح الزیلعی کالبدائع لامساس لہ بمخالفۃ ما ترتضیہ۔

اقول ان کا (رحمہ اللہ تعالٰی) کلام اس پر مبنی ہے کہ انھوں نے نہر کی طرح یہ سمجھ لیا کہ ضمیر ما ھو القیاس کی طرف لوٹتی ہے اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ خلاف واقعہ ہے، ان کا قول "بل فی عقد الفرائد" اس امر کی دلیل ہے، اور اگر وہ بات ہوتی جو آپ نے سمجھی ہے تو وہ یہ کہتے کہ "نعم فی عقد الفرائد" لیکن آپ نے ایک نئی توجیہ کی جس سے نہر کا اعتراض پختہ ہُوا، کیونکہ بحر میں اس کے بعد نماز میں قصداً سونے کا مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہ کہ ابو یوسف اس میں وضو ٹوٹنے کے قائل ہیں جبکہ مختار نہ ٹوٹنا ہے، اور قاضی خان نے اس میں تفصیل کرتے ہُوئے فرمایا کہ یہ سجود میں ناقض ہے رکوع میں نہیں ہے اور محقق نے فتح میں اس کو سجود پر محمول کیا ہے وہ سجود جس میں پیٹ کو رانوں سے الگ نہ کیا گیا ہو۔ پھر بحر میں فرمایا "کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جو اصح کہ گزرا اس کا تقاضا یہ ہے کہ سجود میں نیند سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے اھ یعنی پیٹ رانوں سے الگ ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے نماز میں اطلاق کو اصح قرار دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہُوا کہ انہوں (رحمہ اللہ علیہ) نے ضمیر سے ان کے قول "ترکناہ فیھما بالنص" کا ارادہ کیا ہے، اور یہی اقرب اور متبادر ہے، اور یہی چیز انہوں نے نہر میں سمجھی ہے اس صورت میں وہ بلا شبہہ سہو ہے، خلاصہ یہ

---

[1] بحوالہ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

کہ بدائع کی طرح زیلعی کی تصحیح کا ہمارے پسندیدہ قول کی مخالفت سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔

اما ما ذکر فی الخانیۃ ان النقض مطلقا فی السجود خارج الصلاۃ ظاھر الروایۃ[1] وقدمہ وھو یقدم الاظھر الاشھر وعبر عن قول التفصیل بالھیأۃ بقیل فافاد ضعفہ فاعلم انہ قال ذلک ولم یوافق علیہ بل جعل فی الخلاصۃ ظاھر المذھب عدم الفرق فی الصلاۃ وخارجھا وفی الحلیۃ عن الذخیرۃ انہ المشہور[2] وفیھا عن البدائع ان علیہ العامۃ وفیھا عن التحفہ انہ الاصح[3] وقال فی الھدایۃ ھو الصحیح[4] وقال فی العنایۃ الذی صححہ وھو ظاھر الروایۃ[5] وانما نسب العنایۃ وکتب اُخر الفرق الی ابن شجاع بل فی الحلیۃ عن الذخیرۃ عن الامام ابی الحسین القدوری انہ قال فیما عن ابن شجاع انہ اذا نام خارج الصلاۃ علی ھیأۃ الساجد ینقض وضوءہ ھذا قولہ ولم یقل بہ احد من اصحابنا[6] اھ وفی ھذا ما یکفینا للخروج عن عھدتہ وللہ الحمد فاستبان ان القول الاول ھو المحتظی بصریح التصحیح۔

اور خانیہ میں ہے کہ بیرونِ نماز سجدہ میں مطلقاً ناقضِ وضو ہونا ظاہر روایت ہے، اور انہوں نے اپنی عادت کے مطابق کہ اظہر اور اشہر کو مقدم کرتے ہیں اس قول کو مقدم رکھا ہے اور ہیأۃ کی تفصیل کو "قیل" سے تعبیر کرکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے تو یہ صرف ان کا قول ہی ہے، وہ خود اس سے متفق نہیں ہیں، بلکہ خلاصہ میں ظاہر مذہب اندرونِ نماز اور بیرونِ نماز میں فرق نہ ہونے کو قرار دیا ہے، اور حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ یہی مشہور ہے اور اس میں بدائع سے منقول ہے کہ اسی پر عام فقہاء ہیں، اور اس میں تحفہ سے ہے کہ وہی اصح ہے اور ہدایہ میں ہے کہ وہی صحیح ہے، اور عنایہ میں ہے کہ جس کو انہوں نے صحیح کہا ہے وہی ظاہر روایت ہے، اور عنایہ اور دوسری کتب میں فرق کو ابن شجاع کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ حلیہ میں ذخیرہ سے امام ابو الحسین قدوری سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن شجاع سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ نماز کے باہر سجدہ کرنے والے کی ہیئت پر سو گیا، تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ صرف انہی کا قول ہے کسی اور نے ہمارے اصحاب سے یہ قول نہیں کیا ہے اھ اس سے وُہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاتے ہیں وللہ الحمد۔ پس معلوم ہوا کہ پہلا قول ہی صریح تصحیح کا ہے۔

---

[1] قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰
[2] خلاصۃ الفتاوٰی نوع منہ الاغماء والنوم ۱/۱۸
[3] حلیہ
[4] ہدایۃ، نواقض وضو ۱/۱۰
[5] عنایہ مع فتح القدیر، نواقضِ وضو ۱/۴۳
[6] حلیہ
[7] حلیہ

الرابع هو الاقوى من حيث الدليل

اعلم انه اذ قد تحقق ان القول الاول عليه الاكثر وعليه المتون وله التصحيح ولو كان لبعض هذا لمساغ لمثلى ان يتكلم عن الدليل فكيف وقد اجتمعت فالان **اقول** وبحول ربى احول اخرج الائمة احمد وابوداؤد والترمذی وابوبکر بن ابی شیبة فی مصنفه والطبرانی فی المعجم الکبیر والدارقطنی والبیہقی فی سننهما من طریق ابی خالد یزید بن عبد الرحمٰن الدالانی عن قتادة عن ابی العالیة عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنهما انه رأی النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم نام وهو ساجد حتی غطا ونفخ ثم قام یصلی فقلت یارسول اللّٰہ انك قد نمت قال ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[1] هذا لفظ الترمذی وفی لفظ لاحمد ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم قال لیس علی من نام ساجدا وضوء حتی یضطجع فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[2] ولابی داؤد انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[3] وللدارقطنی

چہارم: دلیل کے اعتبار سے یہی زیادہ قوی ہے

یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ پہلے قول پر اکثر فقہاء ہیں متون میں بھی وہی ہے اور اس کی تصحیح کی گئی ہے، اگر بعض فقہاء بھی اس کی طرف ہوتے تو مجھ جیسے شخص کو اس پر دلیل سے کلام کا موقع ملتا، اور اب توسب متفق ہیں، لہذا میں کہتا ہُوں و بحول ربی احول ـ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابوبکر ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور طبرانی نے معجم کبیر میں اور دارقطنی اور بیہقی نے اپنی سنن میں بسند ابوخالد یزید بن عبد الرحمٰن دالانی نے قتادہ سے ابو العالیہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بحالتِ سجدہ سو گئے یہاں تک کہ خراٹے لینے لگے پھر اُٹھے اور مصروفِ نماز ہوگئے، انہوں نے عرض کی کہ یارسول اللہ آپ تو سو گئے تھے! آپ نے فرمایا: وضو صرف اس پر لازم ہے جو لیٹ کر سوئے، کیونکہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجاتے ہیں، یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔ اور احمد کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو سجدہ میں سو گیا اس پر وضو نہیں ہے یہاں تک کہ لیٹ نہ جائے۔ کیونکہ جب لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجائیں گے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ وضو تو اس پر لازم ہے

---

[1] جامع للترمذی، باب الوضوء من النوم ۱/۱۲

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس ۱/۲۵۶

[3] سنن ابی داؤد، باب الوضوء من النوم ۱/۲۷

لا وضوء علی من نام قاعدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فان من نام مضطجعا استرخت مفاصله[۱] وللبیہقی لا یجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[۲] وذکر المحقق فی الفتح حدیثا اٰخر عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده فیه مهدی بن هلال و اٰخر عن ابن عباس عن حذیفة بن الیمان رضی اللّٰه تعالٰی عنهم فیه بحر بن کنیز[۳] السقاء[۴] ثم قال وانت اذا تأملت فیما اوردناه لم ینزل عندك الحدیث عن درجة الحسن[۵] اھ قال فی الغنیة لما تقرر ان ضعف الراوی اذا کان بسبب الغفلة دون الفسق یزول بالمتابعة ویعلم بها ان ذلك الحدیث مما اجاد فیه ولم یھم فیکون حسنا[۶] اھ۔

جو لیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے اور دار قطنی کے الفاظ یہ ہیں کہ جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو نہیں ہے وضو تو اس پر ہے جو لیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ اور بیہقی میں ہے کہ بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر یا سجدہ میں سوئے اس پر وضو لازم نہیں تا وقتیکہ وہ اپنا پہلو زمین پر نہ رکھ دے کیونکہ جب وہ لیٹے گا اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور محقق نے فتح میں ایک اور حدیث ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے، دادا سے روایت کی، اور اس میں مہدی بن ہلال ہے، اور دوسری روایت ابن عباس اور حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہم سے ہے، اس میں بحر بن کنیز السقاء سے ہے، پھر کہا کہ ہم نے جو روایات بیان کی ہیں ان پر اگر آپ غور کریں گے تو حدیث حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی اھ غنیہ میں کہا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ راوی کا ضعف اگر غفلت کے باعث ہو نہ کہ فسق کی وجہ سے تو یہ ضعف متابعت سے ختم ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو اس روایت میں وہم نہیں ہوا ہے تو یہ حسن ہوگی اھ

اقول اما[۱] ابن هلال فلا[۲] یصلح متابعا

اقول میں سمجھتا ہوں کہ ابن ہلال[ش] متابع بننے

---

۱ دارقطنی، روایت معناً فیمن روی فیمن نام ۱/۱۶۰

۲ بحوالہ التعلیق المغنی ایضاً ۱/۱۶۰

۳ بنون وزای ووقع فی نسخ الفتح والغنیة و نصب الرایة وغیرها المطبوعات کلها کثیر بثاء وراء وھو تصحیف ۱۲ منه (م)

کنیز نون اور زا سے ہے، اور فتح، غنیہ اور نصب الرایہ تمام میں کثیر، ثا اور را سے ہے اور یہ غلط ہے ۱۲ منہ (ت)

۴ کان یسقی الحجاج فسمی السقاء ۱۲ منه (م)

وہ حجاج کو پانی پلاتے تھے اس لئے ان کا نام سقاء مشہور ہو گیا۔ (ت)

۵ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۵

۶ غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۸

ش "ط" غنیہ اور فتح پر

ش مہدی بن ہلال کا سقوط

فقد كذّبه يحيى بن سعيد وقال ابن معين يضع الحديث وقال ابن المديني كان يتهم بالكذب وقال الدارقطني وغيره متروك [1] واما ابن كنيز فقال النسائي والدارقطني متروك وهو قضية قول ابن معين لا يكتب حديثه لكن الحافظ في التقريب اقتصر على انه ضعيف تبعا للبخاري وابي حاتم فكان يجب اسقاط الاول وما كان كبير حاجة الى الآخر فان الحديث بنفسه لا ينزل عن درجة الحسن على اصولنا ان شاء الله تعالى وكلام الاثريين ماش على اصولهم من رد المراسيل وعنعنة المدلسين مطلقا [2] اما الكلام في الدالاني واما افحش فيه ابن حبان من القول كعادته فقال كثير الخطاء فاحش الوهم لا يجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا تفرد عنهم بالمعضلات فمردود بان البخاري قال فيه ابو خالد صدوق لكنه يهم بالشيء وقال احمد وابن معين والنسائي لا باس به وقال ابو حاتم صدوق وقال الذهبي في المغني مشهور حسن الحديث [3] وما ذكر ابو داؤد عن شعبة ههنا[1] انه لم يسمع قتادة من

کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کیونکہ یحیٰی بن سعید نے ان کی تکذیب کی، اور ابن معین نے کہا کہ وہ حدیثیں گھڑا کرتے تھے، اور ابن مدینی نے کہا کہ وہ متہم بالکذب تھے، اور دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ متروک ہے۔ اور ابن کنیز کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا کہ وہ متروک ہے۔ ابن معین کہتے تھے کہ ان کی حدیث نہ لکھی جائے۔ حافظ نے تہذیب میں صرف یہ کہا کہ وہ ضعیف ہیں، انہوں نے اس رائے میں بخاری اور ابوحاتم کی پیروی کی ہے تو پہلے کا ساقط کرنا واجب ہے، اور دوسرے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہمارے اصول پر حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے (ان شاء اللہ) اور محدثین کا کلام ان کے اصول کے مطابق ہے کہ وہ مراسیل اور مدلسین کے عنعنہ کو مطلقاً قبول نہیں کرتے ہیں۔

دالانی کے بارے میں ابن حبان نے اپنی عادت کے مطابق حد سے تجاوز کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ کثیر الخطا فاحش الوہم ہیں ان سے استدلال درست نہیں، خواہ ثقات سے ان کی تائید کیوں نہ ہوتی ہو، پھر معضلات کی روایات میں جب وہ ثقات سے منفرد ہوں تو ان کی روایت کے معتبر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مگر ہم اس رائے کو درست

---

[1] اى فى باب الوضوء من النوم لا كما يتوهم من كلام الامام الزيلعي المخرج انه ذكر ههنا مايدل على ان قتادة لم يسمع هذا الحديث من ابي العالية ونقل عن شعبة فى موضع آخر. (م)

یعنی وضوء من النوم کے باب میں ایسا نہیں جیسا امام زیلعی کی تخریج حدیث کے کلام سے وہم پیدا ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے یہاں ایسا کلام ذکر کیا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے اس حدیث کو نہیں سنا حالانکہ دوسری جگہ شعبہ سے نقل کیا ہے۔

ابی العالیة الا[1] اربعة احادیث وحکی[2] عن ابی داود نفسه لم یسمع منه الا ثلثة احادیث ۔

نہیں سمجھتے ہیں، کیونکہ بخاری نے ان کی بابت کہا ہے کہ ابو خالد صدوق ہے لیکن کبھی کسی چیز کا ان کو وہم ہوتا ہے، اور احمد، ابن معین اور نسائی نے کہا کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں، ابو حاتم نے کہا صادق ہیں اور ذہبی نے مغنی میں کہا کہ وہ مشہور ہیں اور حسن الحدیث ہیں، اور ابو داؤد نے جو شعبہ سے نقل کیا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے نہیں سنا ہے، صرف چار احادیث سنی ہیں اور ابو داؤد سے خود حکایت کی گئی ہے کہ انھوں نے ان سے صرف تین احادیث سنی ہیں۔

فاقول وتلک شکاة ظاهر عنک عارها فلو سلم لشعبة وابی داود شهادتهما علی النفی مع اضطراب اقوالهما فیه مع انها لم تقبل من الذین[3] هم اکبر واکثر

میں سمجھتا ہوں کہ اگر درج ذیل امور تسلیم کر لیے جائیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ شعبہ اور ابو داؤد کی شہادت نفی پر،

۲۔ ان دونوں کے اقوال کا اس سلسلہ میں مضطرب ہونا۔

۱؎ حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلاة وحدیث القضاة ثلثة وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر اھ ابو داود ۱۲ منه (م)

یونس بن متی کی حدیث، ابن عمر کی حدیث نماز کی بابت، اور یہ حدیث کہ قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں، اور ابن عباس کی یہ روایت کہ مجھ سے حدیث بیان کی پسندیدہ افراد نے ان میں عمر ہیں، اور عمر میرے نزدیک ان میں سب سے زیادہ پسندیدہ ہیں اھ ابو داؤد، منہ۔ (ت)

۲؎ الحاکی الامام الزیلعی المخرج انه ذکره ابو داود فی کتاب السنة فی حدیث لا ینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی قلت وراجعت ثلث نسخ من الکتاب فلم اره ذکر فی کتاب السنة شیئا من هذا والله تعالی اعلم ۱۲ منه (م)

حکایت کنندہ امام زیلعی ہیں جنھوں نے یہ تخریج کی ہے کہ اس کو ابو داؤد نے کتاب السنہ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ کسی انسان کو یہ زیبا نہیں کہ وہ یہ کہے کہ وہ یونس بن متی سے بہتر ہے، میں کہتا ہوں کہ میں نے اس کتاب کے تین نسخوں میں دیکھا لیکن مجھے کتاب السنہ میں ایسی کوئی بات نہ مل سکی، واللہ تعالٰی اعلم، منہ۔ (ت)

۳؎ هم هشام بن عروة وامام دار الهجرة مالک بن انس والامام وهب بن جریر و

وہ حضرات یہ ہیں: ہشام بن عروہ، امام مالک، وہب بن جریر، یحیی بن سعید القطان۔ اور ابن عدی نے

(باقی برصفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامام یحیی بن سعید القطان اخرج ابن عدی عن ابی بشر الدولابی و محمد بن جعفر بن یزید عن ابی قلابة الرقاشی ثنی ابو داود سلیمان بن داود قال قال یحیی القطان اشهد ان محمد بن اسحٰق کذاب قلت وما یدریك قال قال لی وهب فقلت لوهب ما یدریك قال قال لی مالك بن انس فقلت لمالك وما یدریك قال قال لی هشام بن عروة قلت لهشام بن عروة وما یدریك قال حدث عن امرأتی فاطمة بنت المنذر وادخلت علی وهی بنت تسع وما راها رجل حتی لقیت الله تعالٰی حاول التفصی عنه الذهبی فی المیزان فقال وما یدری هشام بن عروة فلعله سمع منها فی المسجد اوسمع منها و هو صبی اودخل علیها فحدثته من وراء حجاب فای شیٔ فی هذا الخ وقد ضعفنا اعتذاره فی کتابنا منیر العین فی حکم تقبیل الابهامین مع ان المحقق عندنا ایضاً هو توثیق ابن اسحٰق و بذل الامام البخاری جهده فی الذب

ابو البشر الدولابی سے روایت کی اور محمد بن جعفر بن زید نے ابو قلابہ رقاشی سے روایت کی کہ مجھ سے ابو داؤد سلیمان بن داود نے روایت کی، انہوں نے کہا کہ یحیی القطان نے کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کذاب ہے، میں نے کہا کہ تمہیں کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ یہ بات مجھے وہب نے کہی تو میں نے وہب سے پوچھا کہ آپ کو کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے مالک بن انس نے بتایا، میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا مجھے یہ بات میری بیوی فاطمہ بنت منذر نے بتائی وہ میرے نکاح میں اس وقت آئیں جب نو سال کی تھیں، وہ اتنی باپردہ تھیں کہ مرتے دم تک ان کو کسی مرد نے نہ دیکھا۔ ذہبی نے میزان میں اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ ہشام بن عروہ کو کیسے پتا چلا، شاید انہوں نے ان سے بچپن میں سنا ہو یا وہ ان کے پاس گئے ہوں اور پس پردہ انہوں نے ان کو یہ روایت سنائی ہو تو اس میں کیا حرج ہے الخ ہم نے ان کے اس عذر کو اپنی کتاب منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

ابن اسحٰق عن امرأۃ ھشام بن عروۃ فلیس غایۃ الا الارسال فکان ماذا فان المرسل مقبول عندنا وعند الجمہور مع انا فی غنی عن النظر فیہ فقد احتج بہ اصحابنا وقبلوہ من غیر نکیر وانت علی علم ان الحکم لایختص بالمضطجع فقد اجمعنا علی النقض فی الاستلقاء والانبطاح لانا رأینا الحدیث ارشد الی المعنی فی ذلک وھو استرخاء المفاصل ولایراد بہ مطلقہ لحصولہ فی کل نوم فینا قض اٰخرہ اولہ بل کمالہ کما تقدم عن الکافی فتحصل لنا من الحدیث ان المدار علی نہایۃ الاسترخاء فحیث وجد وجد النقض وحیث عدم عدم کما اشار الیہ المحققون فاستقرت الضابطۃ وانحلت العقدۃ عن کلتا الدعویین فی القول الاول فان خصوصیۃ الصلاۃ لادخل لہا فی منع الاسترخاء ولا لخارجہا فی احداثہ بل الحدیث مطلق عن التقیید بالصلاۃ کما اعترف بہ فی البدائع قائلا فی النوم

جو بڑے بھی ہیں اور تعداد میں زائد بھی، جبکہ یہ روایت ان سے زیادہ مضبوط اور اظہر بھی ہے، جیسا کہ ابن اسحاق ہشام بن عروہ کی بیوی سے روایت کرتے ہیں۔

تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ثابت ہوگی، تو کیا ہوا؟ مرسل ہمارے نزدیک مقبول ہے، اور جمہور کے نزدیک بھی مقبول ہے، پھر مجھے اس پر غور کی اس لیے بھی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصحاب نے اس سے استدلال کیا ہے اور اس کو بلا نکیر قبول کیا ہے، اور یہ امر معلوم ہے کہ حکم لیٹنے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ اجماعی طور پر استلقاء اور انبطاح کی صورت میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حدیث کی راہنمائی اس معنی کی طرف زیادہ واضح ہے یعنی استرخاءِ مفاصل، اور مطلق استرخاء مراد نہیں کہ یہ تو ہر قسم کی نیند میں ہوتا ہے، اس طرح حدیث کا اول آخر کے متضاد ہوگا، بلکہ جیسا کہ کافی سے گزرا استرخاء سے مراد مکمل استرخاء ہے، سو حدیث سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وارد مدار کامل استرخاء پر ہے، اب جہاں یہ پایا جائے گا وہاں وضو ٹوٹے گا اور جہاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنہ اذا اتی بحدیث القراءۃ خلف الامام وان لم یرض بالاخراج لہ فی صحیحہ المسند ۱۲ منہ - (م)

ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ابن اسحٰق ثقہ ہے، امام بخاری نے بھی حدیث قراۃ خلف الامام میں انکی طرف سے دفاع کی بھرپور کوشش کی ہے، اگرچہ انہوں نے اپنی صحیح مسند میں ان کی روایت درج کرنا پسند نہیں کی۔ منہ (ت)

خارج الصلاة على هيأة السجود ان العامة على انه لايكون حدثا لما روي من الحديث من غير فصل بين الصلاة وغيرها كما في حلية فمن سجد خارجها سجدة مشروعة واٰخر غير مشروعة واٰخر لم ينو السجود اصلا فلا يفترقون الا في النية ولا اثر لها في ارخاء او منعه بداهة وانما ذلك الى هيأة النوم كيفما وجدت فيجب ادارة الحكم عليها ولا شك ان النوم على هيأة سجود السنة يمنع الاسترخاء التام اذ لوكان لسقط كما افاده في الهداية فوجب ان لا ينقض حتى في خارج الصلوة وان النوم على غيرها مفترش الذراعين ملصق البطن بالفخذين ليس الا السقوط هو هو فوجب ان ينقض حتى في الصلاة۔

نہیں ہوگا وہ نہیں ٹوٹے گا۔ محقق علماء کے اشارات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح یہ ضابطہ کھل کر ہمارے سامنے آگیا، اور پہلے قول میں جو دو دعوے تھے ان کا عقدہ بھی حل ہوگیا، کیونکہ نماز کو استرخاء کے روکنے میں کوئی دخل نہیں اور خارج نماز کو استرخاء کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں، بلکہ حدیث میں نماز کی کوئی قید نہیں، بدائع میں اس کا اعتراف موجود ہے، وہ کہتے ہیں کہ بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت پر سونے سے عام علماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ حدیث میں نماز یا خارج کی قید نہیں پائی جاتی ہے جیسا کہ حلیہ میں ہے مثلاً ایک شخص نے بیرونِ نماز مشروع میں سجدہ کیا اور ایک نے غیر مشروع سجدہ کیا، اور ایک نے بلا نیت سجدہ کیا، تو اب یہ تمام لوگ صرف نیت کے اعتبار ہی سے مختلف ہوں گے لیکن ظاہر کہ اس کا اثر استرخاء کے وجود وعدم پر نہ ہوگا، اس کا دارومدار تو نیند کی ہیئت پر ہے خواہ کسی طرح بھی ہو اس میں شک نہیں کہ ہیئت سجود پر مسنون طریقے سے سونا مکمل استرخاء کے لیے مانع ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ اگر استرخاء مکمل ہو تو نمازی گر جائے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اندرونِ نماز یا بیرونِ نماز وضو نہ ٹوٹے، اور اس کے علاوہ سونا اس طرح کہ دونوں کلائیاں بچھائے ہوئے ہو اور پیٹ کو دونوں رانوں سے لگائے ہوئے ہو، یہ خود گرنے کے مترادف ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ ناقض وضو ہو، خواہ نماز میں ہی ہو۔

اقول وبه ظهر الجواب عن استحسان البدائع والبحر والغنية فان ذلك انما كان يسوغ لو ان النص لم يكن فيه الا نفي النقض عن الساجد فعلى التنزل وتسليم ان ليس الظاهر في كلام الشارع عليه الصلوٰة والسلام ارادة الهيأة المسنونة

اقول اس تقریر سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ہوگیا، یہ تو اس وقت درست ہوتا جب اس میں نص صرف ساجد کے وضو ٹوٹنے کی نفی کی ہوتی، تو بر سبیل تنزل یہ کہ شارع علیہ السلام کے کلام میں مسنون ہیئت کا ارادہ نہیں ہے یہ دعوٰی ممکن تھا کہ شارع نے یہ حکم ہر اس چیز پر لگایا ہے

المعھودۃ کان یمکن ان یدعی ان الشارع ناط ذٰلک بکل ما ینطلق علیہ اسم السجود کیفما کان ولیس کذٰلک بل النص نفسہ ارشدنا الی العلۃ بقولہ استرخت مفاصلہ فعلمنا ان الحکم معلول ومعقول وقد وجدت العلۃ فی سجود غیر السنۃ فلامعنی لعدم النقض علی خلاف القیاس والنص جمیعا نعم یترک ای لایجری ھھنا القیاس بالمعنی المصطلح علیہ لان العلۃ منصوصۃ فاجراؤھا لایکون قیاسا ولایخص المجتھد کما بینہ خاتمۃ المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی کتاب الجلیل لمفاد اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد فاستقر بحمد اللہ تعالٰی عرش التحقیق علی القول الاول وانہ ھو الصحیح وعلیہ المعول والحمد للہ فی الاٰخر والاول۔

جس پر سجدہ کا اطلاق ہوتا ہو، خواہ کیسا ہی ہو، حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ نص ہی میں علت موجود ہے یعنی "استرخت مفاصلہ" اس سے معلوم ہوا کہ حکم معلول ومعقول ہے، اور یہ علت غیر مسنون سجدہ میں بھی پائی جاتی ہے، تو برخلاف نص وقیاس وضو نہ ٹوٹنے کا کوئی معنی نہیں، ہاں یہاں قیاس اصطلاحی معنی میں جاری نہ ہوگا، کیونکہ علت منصوص ہے تو اس علت کا اجراء قیاس نہیں کہلائے گا، اور یہ امر مجتہد کے ساتھ خاص نہ ہوگا، جیسے یہی چیز حضرت والد محترم نے اپنی کتاب "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد" میں بیان کی ہے، لہٰذا تحقیقی بات وہی ہے جو پہلے قول میں مذکور ہے، وہی صحیح اور قابل اعتماد ہے، والحمد للہ فی الاٰخر والاول۔

الثالثۃ تعمد النوم فی الصلاۃ لایفسدھا مطلقا بل اذا کان حدثا کما نبھنا علیہ وقد قدمنا عن الخانیۃ انہ ان تعمد النوم فی رکوعہ لاتفسد[1] وفی الخلاصۃ لو نام فی رکوعہ او سجودہ جازت صلاتہ لکن لایعتد بھما واعادھما ھذا اذا لم یتعمد ذٰلک فان تعمد تفسد صلاتہ فی السجود

تیسرا قول نماز میں قصداً سونا نماز کو مطلقاً فاسد نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں فاسد کرتا ہے جبکہ حدث ہو، ہم اس پر تنبیہ کرچکے ہیں خانیہ سے ہم نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً رکوع میں سوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر رکوع یا سجود میں سوگیا تو اس کی نماز درست ہوئی لیکن اس رکوع وسجود کا

---

[1] فتاوٰی قاضیخان، مفسدات الصلوٰۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/۶۴

دون الرکوع اھ[1] واسلفنا عن الفتح ان مبناہ علی زوال المسکۃ فی السجود فلوسجد متجافیا ونام عامدا اثم تفسد صلاتہ واثرہ فی الحلیۃ فاقرہ ونقلہ فی البحر وزاد علیہ انہا لاتفسد ولو غیر متجاف وذلک لما اختار ان النوم فی السجود المشروع لاینقض الوضوء مطلقا ولو علی غیر ہیأۃ السنۃ فسجود غیر المتجافی ایضا لما لم یکن النوم فیہ حدثا عندہ لم یجعل تعمدہ فیہ مفسدا و لنقص عبارۃ البحر لیکون تذکیرا لما عبر د تمہید الما غبر قال رحمۃ اللہ تعالٰی واطلق فی الھدایۃ الصلاۃ (قلت یرید النوم فیہا فتجوز بحذف المضاف وبہ یسقط اعتراض المنحۃ علی البحر فیما تابع ھو فیہ الفتح قال البحر) فشمل ما کان عن تعمد وماعن غلبۃ وعن ابی یوسف اذا تعمد النوم فی الصلاۃ نقض والمختار الاول و فی فصل مایفسد الصلٰوۃ من فتاوٰی قاضی خان لونام فی رکوعہ او سجودہ ان لم یتعمد لاتفسد وان تعمد فسدت فی السجود دون الرکوع اھ کانہ مبنی علی قیام المسکۃ فی الرکوع دون السجود ومقتضی النظر ان یفصل فی السجود ان کان متجافیا

اعتبار نہ ہوگا ان کا اعادہ لازم ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ قصداً نہ سویا ہو، اگر قصداً سویا ہو تو سجود میں نماز فاسد ہوگی رکوع میں نہ ہوگی، اور فتح کے حوالے سے ہم نے بیان کیا کہ اس کا دارومدار چستی کے سجدہ میں زائل ہونے پر ہے، لہذا اگر سجدہ اس طرح کیا کہ کلائیاں زمین سے الگ ہیں اور اس طرح قصداً سوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی کو حلیہ میں درست کہا، اور بحر نے اس پر اتنا اضافہ کیا کہ اگر کلائیاں الگ نہ کی ہوں تب بھی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ان کا مختار قول یہ ہے کہ سجدہ مشروعہ میں نیند مطلقاً ناقضِ وضو نہیں خواہ یہ سجدہ ہیئتِ غیر مسنونہ پر ہو، اس لیے غیر متجافی کا سجدہ بھی ناقضِ وضو نہیں کیونکہ ان کے نزدیک سجدہ میں نیند ناقضِ وضو نہیں، چنانچہ انہوں نے سجدہ میں قصداً سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا۔

اب بحر کی گزشتہ عبارت ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں "ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا" (میں کہتا ہوں اس سے ان کی مراد نماز میں سونا ہے اس میں حذف مضاف کی وجہ سے مجاز پیدا ہوگیا ہے اور اس طرح منحہ کا اعتراض بحر پر سے ساقط ہوگیا، یہ اعتراض ان کی فتح کی متابعت پر تھا، بحر نے کہا) تو یہ قصداً اس عمل کے کرنے کو بھی شامل ہوگیا، اور بصورت غلبہ اس کے صدور کو بھی، اور ابو یوسف سے

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی جنس آخر مفسدات الصلٰوۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/ ۱۳۲

لا تفسد والا تفسد کذا فی فتح القدیر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم (ان النوم فی السجود المشروع لا ینقض مطلقا ولو غیر متجاف) ان لا ینقض بالنوم فی السجود مطلقا وینبغی حمل ما فی الخانیة علی روایة ابی یوسف[1] اھ ما فی البحر مزیدا ما بین الاھلة قال فی منحة الخالق الذی تقدم من روایة ابی یوسف انہ اذا تعمد النوم فی الصلاۃ نقض وکذا فی الفتح وھی کما تری غیر مقیدة بالسجود تأمل ثم رأیت فی غایة البیان ما نصہ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فی الاملاء انہ اذا تعمد النوم فی السجود ینقض وان غلبت عیناہ لا ینقض اھ وبہ یترجح الحمل المذکور ویکون المراد حینئذ مما تقدم من قولہ فی الصلاۃ ای فی سجودھا فقط فافھم[2] اھ

مروی ہے کہ جو نماز میں قصداً سویا اس کی نماز ٹوٹ گئی، اور مختار پہلا قول ہے۔ اور قاضی خان میں "ما یفید الصلوۃ" کی فصل میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے رکوع یا سجود میں سو گیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی اور اگر قصداً ہے تو سجدہ میں ٹوٹ جائے گی رکوع میں نہیں اھ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع میں چستی باقی رہتی ہے اور سجدہ میں نہیں، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ ان کو سجدہ میں بھی یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر کلائیاں الگ ہیں تو فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہوگی کذا فی فتح القدیر، اور کہا جاتا ہے کہ مقتضی اصح کا پہلا قول ہے (مشروع سجدہ میں نیند مطلقاً خواہ تجافی کے ساتھ نہ ہو ناقض وضو نہیں) سجدہ میں سونے سے وضو مطلقاً نہیں ٹوٹتا ہے' البتہ خانیہ کی عبارت کو ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہئے اھ بحر کی عبارت قوسین کے درمیان دی گئی ہے۔ ابو یوسف کی روایت جو منحہ سے گزری، میں ہے کہ جب نماز میں قصداً سوئے گا تو نماز ٹوٹ جائے گی کذا فی الفتح۔ مگر اس میں سجدہ کی قید نہیں، "تأمل" غایۃ البیان کی عبارت یہ ہے کہ ابو یوسف کے املاء میں اس طرح مروی ہے کہ اگر سجدہ میں قصداً سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اور اس کی روشنی میں عبارت کا مذکورہ مفہوم راجح قرار پاتا ہے، اور اس صورت میں باب الصلوۃ میں ان کے قول سے مراد صرف سجدہ کی حالت ہوگی فافہم اھ۔

اقول اولاً الحکم فی المقید لاینافی

میرے خیال میں مقید میں حکم مطلق کے منافی نہیں ہے

۱؎ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

۲؎ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

الحکم فی المطلق کما افادہ فی الفتح لاجرم ان ذکر فی التحفۃ والبدائع ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلوٰۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم اوتعمد فی ظاہر الروایۃ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی انہ قال سألت اباحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النوم فی الصلٰوۃ فقال لاینقض الوضوء ولا ادری سألتہ عن العمد اوعن الغلبۃ وعندی انہ ان نام متعمدا انتقض وضوءہ[1] قال فی البدائع وجہ روایۃ ابی یوسف ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع والسجود ان یکون حدثا لکونہ سببا لوجود الحدث الا انا ترکنا القیاس لضرورۃ التہجد نظرا للمجتہدین وذلک عند الغلبۃ دون التعمد[2] اھ قال فی الحلیۃ بعد نقلہ ھذا یفید اطلاقہ انہ ینتقض عند ابی یوسف بالنوم راکعا اذاتعمدہ[3] اھ ای وکذا قائما۔

جیسا کہ فتح میں ہے، تحفہ، بدائع میں ہے اضطجاع اور تورک کے علاوہ نماز میں نیند حدث نہیں ہے، خواہ قصدا سویا ہو یا اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا، یہ ظاہر روایت میں ہے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ نیند میں نماز کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے فرمایا وضو نہیں توڑتی ہے، اور مجھے یہ یاد نہ رہا کہ میں نے اُن سے قصدا نیند کے بارے میں دریافت کیا تھا یا نیند کے غلبہ کے بارے میں دریافت کیا تھا، اور میری رائے یہ ہے کہ اگر قصدا سویا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بدائع میں ہے کہ ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی نیند میں قیاس تو یہ ہے کہ حدث ہو کہ وہ وجودِ حدث کا سبب ہے مگر ہم نے تہجد کی ضرورت کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کردیا ہے، مگر یہ صرف غلبہ کی صورت میں ہے قصداً نہیں اھ حلیہ میں اس عبارت کے نقل کے بعد فرمایا، اس حکم کے مطلق ہونے سے پتا چلتا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک قصدا رکوع میں سونا وضو کو توڑ دیتا ہے اھ اور اسی طرح کھڑے ہو کر سونے کا بھی حکم ہے۔

اقول انما الاطلاق فی تحفۃ الفقہاء اما فی البدائع فتنصیص صریح لقولہ ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ فافاد ان ابایوسف عمل فی جمیعہا بالقیاس

اقول تحفہ میں تو اطلاق ہے، مگر بدائع میں ان کے قول ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ کی تنصیص صریح ہے، انہوں نے یہ بتایا کہ ابو یوسف نے تمام صورتوں میں عمد کے

---

[1] بدائع الصنائع نواقض وضوء النوم ۱/۳۱ [2] ایضاً

[3] حلیہ

عند العمد والعالم ربما يسأل عن صورة خاصة فيجيب فتأتي الرواية عنه مقيدة بصورة السؤال مع ان الحكم مطلق عنده عرف هذا من مارس الفقه وعن هذا قلنا ان[ف۱] المطلق يحمل على اطلاقه وان اتحد الحكم والحادثة مالم تدع الى التقييد ضرورة ثم القياس الذي ذكر في البدائع لرواية ابي يوسف وقد ذكره في الهداية والتبيين ايضا في مسئلة الاغماء فالجواب عنه انا نمنع كون القياس فيها ذلك بل القياس ايضا عدم النقض لعدم كمال الاسترخاء كما افاده في الفتح۔

وقت قیاس پر عمل کیا ہے، اور عالم سے کبھی ایک مخصوص صورت کی بابت سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے وہ سوال کی صورت کے ساتھ مقید ہوتی ہے حالانکہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہے، یہ چیز ماہرین فقہ پر مخفی نہیں ہے، یہی وجہ[ف] ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو، بشرطیکہ تقیید کی طرف کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو، پھر وہ قیاس جو ابو یوسف کی روایت کے لیے بدائع میں مذکور ہوا ہے اور جو ہدایہ اور تبیین میں اغماء کے مسئلہ میں مذکور ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اس قیاس کو نہیں مانتے بلکہ قیاس وضو کا نہ ٹوٹنا ہے کیونکہ استرخاء مکمل نہیں ہے، جیسا کہ فتح میں ہے۔

وثانيا[ف۲] اطلاق رواية ابي يوسف لاينافي حمل كلام قاضي خان في السجود عليها لان ائمة الترجيح كما يختارون احد القولين كذلك ربما يفصلون فيختارون قولا في صورة واخر في اخرى فيكون المعنى ان ما في الخانية مشى في صورة السجود على رواية ابي يوسف واي عتب فيه ثم اعترض هذا الحمل العلامة الشيخ اسمعيل في شرح الدرر بانه لايلزم من فساد الصلاة انتقاض الوضوء لما في السراج لو قرأ وركع وسجد وهو نائم تفسد صلاته لانه زاد ركعة كاملة لايعتد بها ولا ينتقض وضوءه اھ[۱] ولم يحكم في الخانية على

دوم ابو یوسف کی روایت کا اطلاق قاضی خان کے کلام کو سجدہ میں اس روایت پر محمول کرنے کے منافی نہیں کیونکہ ائمہ ترجیح جس طرح دو قولوں میں سے ایک کو مختار قرار دیتے ہیں اسی طرح وہ کبھی تفصیل سے کام لیتے ہیں اور ایک صورت میں ایک قول اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو مختار کرتے ہیں، گویا خانیہ میں سجدہ کی صورت میں ابو یوسف کی روایت کو ترجیح دی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، پھر شیخ اسماعیل نے شرح درر میں اس حمل پر اعتراض کیا ہے کہ نماز کے فساد سے وضو کا ٹوٹنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ سراج میں ہے کہ اگر کسی شخص نے قراءۃ، رکوع اور سجدہ سوتے میں کیا تو اس کی نماز فاسد

---

۱ بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۹

ف۱ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو۔

الوضوء بالنقض والظاھر ان فی البحر غفولا عن ذلک فتدبرہ اھ[1]

ہو جائے گی، کیونکہ ان سے ایک مکمل ناقابلِ اعتبار رکعت کا اضافہ کیا ہے اور اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اھ اور خانیہ میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ بحر میں اس سے غفلت برتی ہے فتدبرہ اھ

اقول[ف۱] اوّلا رحم اللہ العلامۃ الفاضل والسید الناقل الشیئ یبتنی علی ملزومہ لالازمہ لجواز عموم اللازم فلا یقتضی وجود الملزوم ولا شک ان نقض الوضوء یستلزم فساد الصلاۃ عند التعمد لکونہ حینئذ تعمد حدث وھو مفسد قطعا۔

اقول اول تو یہ کہ اللہ تعالٰی علامہ فاضل اور سید ناقل پر رحم کرے کہ ہر چیز کا دار و مدار اس کے ملزوم پر ہوتا ہے نہ یہ کہ لازم پر، کیونکہ لازم کا عام ہونا جائز ہے اس لیے وجودِ ملزوم کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ وضوء کا عمداً ٹوٹنا فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم ہے کیونکہ ان سے حدث کا قصد کیا ہے اور یہ مفسد قطعاً ہے۔

وثانیا[ف۲] الکلام فی فساد الصلاۃ لاجل تعمد النوم وماذکر من الصورۃ فالفساد فیھا لیس لہ بل لزیادۃ رکعۃ تامۃ وحمل کلام الخانیۃ علی روایۃ الامام الثانی لا یستلزم ان لا تفسد صلوۃ بشیئ قط مالم ینتقض الوضوء فالبحر عقول لا غفول ھذا واجاب فی المنحۃ عن ھذا الاعتراض بان ما فی الخانیۃ من الفساد مبنی علی نقض الوضوء لتفریقہ بین الرکوع والسجود تامل اھ[2]

دوم نماز کے فساد کی گفتگو نیند کے قصد کی وجہ سے ہے، اور جو صورت انہوں نے ذکر کی ہے تو اس میں فساد کی وجہ یہ نہیں ہے بلکہ ایک مکمل رکعت کے اضافہ کی وجہ سے ہے، اور خانیہ کے کلام کو دوسرے امام کی روایت پر محمول کرنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ نماز کسی چیز سے بھی قطعاً فاسد نہ ہوتا وقتیکہ وضو نہ ٹوٹ جائے، تو بحر نے کسی غفلت کا مظاہرہ نہیں کیا ہے بلکہ عقلمندی کا ثبوت دیا ہے، ہذا۔ اور منحہ میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جو خانیہ میں فساد کا حکم نقضِ وضوء پر مبنی ہے تو وہ اس وجہ سے کہ وہ رکوع وسجود میں فرق کرتے ہیں، تامل اھ

۱؎ بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق ، نواقض وضوء ۱/ ۳۹

۲؎ ایضاً

اقول رحم[2] الله الفاضلین السؤال والجواب کلاھما من وراء حجاب فان الخانیة قد نصت علی انتقاض الوضوء به فی نواقضه حیث قال کما تقدم ان تعمد النوم فی سجوده تنتقض طھارته وتفسد صلاته ولو تعمد النوم فی قیامه اورکوعه لا تنتقض طھارته فی قولھم[1] اھ والوجه ان الفساد فی التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان فایھما اثبت اثبت الاٰخر وایھما نفی نفی الاٰخر ولذا اقتصر فی الخانیة ھھنا اعنی فی مفسدات الصلٰوة علی فساد الصلاة وعدمه ولم یتعرض للوضوء وثمه ای فی نواقض الوضوء ذکرھما معا فی السجود واقتصر علی ذکر عدم النقض فی الرکوع ولم یتعرض لعدم الفساد فاتی فی کل باب بما یحتاج الیه وکیفما کان فقد صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم لیس مما یفسد الصلٰوة مطلقا وکذلك الخلاصة وعلیه مشی الفتح والحلیة وعنه نکل البحر۔

اقول خدا ان دونوں فضلاء پر رحم کرے کہ سوال وجواب دونوں پس پردہ ہیں کیونکہ خانیہ نے نواقض وضو کی بحث میں اس سے وضو کے ٹوٹ جانے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ گزرا ہے انھوں نے تصریح کی ہے کہ اگر نمازی جان بوجھ کر سجدہ میں سو گیا تو اس کی طہارت اور نماز دونوں ختم ہو جائیں گی جبکہ حالتِ قیام ورکوع میں قصداً سونے سے فقہاء کے نزدیک طہارت ختم نہ ہوگی اھ، وجہ اس کی یہ ہے کہ قصد کی صورت میں فاسد ہونا اور وضو کا ٹوٹنا متلازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم ہوگی، اس لیے خانیہ کے مفسدات الصلٰوۃ میں نماز کے فاسد ہونے یا نہ ہونے پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور وضو کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، اور نواقضِ وضو میں سجدہ کے بارہ میں دونوں چیزوں کا ذکر ہے اور رکوع میں عدمِ نقض پر اکتفاء کیا ہے، اور عدم فساد کا ذکر نہیں کیا ہے تو ہر باب میں بقدرِ ضرورت چیزوں کا ذکر کیا ہے، بہرصورت انہوں نے اس امر کی پوری وضاحت کردی ہے کہ مطلقاً قصداً سونے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، خلاصہ، فتح، حلیہ اور بحر میں یہی ہے۔

اقول وھو قضیة اطلاق المتون قاطبة فانھم یذکرون من صور الحدث الذی یمنع البناء ما اذا جن او نام فاحتلم او اغمی علیه فیفیدون ان النوم بمفردہ لیس بحدث

اقول یہ تمام متون کے اطلاق کا معاملہ ہے یہ حضرات بناء صلٰوۃ کی ممانعت کی صورتوں میں ان احداث کا ذکر کرتے ہیں، جنون، سونے کی حالت

---

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو (نولکشور، لکھنؤ) ۱/۲۰

[2] "ط" شیخ اسماعیل اور شارح درر۔

ولامانع للبناء مطلقا والا لم يحتج الی ضم الاحتلام قال فی العنایة ثم البحر انما قال نام فاحتلم لان النوم بانفرادہ لیس بمفسد اھ ثم ھم یرسلونه ارسالا فیشمل العمد والغلبة وکذلك سکوتھم قاطبة عن عد تعمد النوم فی المفسدات دلیل علی ذلك لاسیما المتاخرین الذین جنحوا نحو الاستیعاب مھما حضر کالدر المختار ومراقی الفلاح نعم یفسد اذا تعمدہ علی ھیأۃ یکون بھا حدثا وھم قد ذکروا فی المفسدات تعمد الحدث فقد ترجح ما جزم به ھؤلاء الجلة علی ما فی جامع الفقہاء النوم فی الرکوع والسجود لاینقض الوضوء ولو تعمدہ ولکن تفسد[1]

میں احتلام یا بیہوشی کیونکہ محض سونا مفسد نہیں۔ پھر فقہاء اس مسئلہ کو مطلق رکھتے ہیں، لہذا یہ قصداً اور غلبہ کی حالت دونوں کو شامل ہوگا، اور اسی طرح تمام فقہاء کا مفسداتِ صلوٰۃ میں عدمِ تعمدِ نوم کی صورت سے خاموشی اختیار کرنا اس کی دلیل ہے، خاص طور پر ان متاخرین کا سکوت جو تمام صورتوں کے استیعاب کے عادی ہیں، جیسے صاحبِ درمختار اور صاحبِ مراقی الفلاح۔ ہاں وضو اس صورت میں ٹوٹ جائے گا جبکہ قصداً ایسی صورت میں سوئے یا جس میں نیند حدث ہوتی ہے، اور فقہاء نے مفسدات عمداً حدث کا ذکر کیا ہے، اس بنا پر ان حضرات نے

عہ اعترضه العلامة خیر الدین رملی کما نقل عنه فی المنحة بانه ذکر فی التتارخانیة اقوالا واختلاف تصحیح فی المسألة وکذلك ذکر فی الجوھرۃ فی نوم المضطجع والمریض فی الصلاۃ اختلافا والصحیح انه ینقض وبه ناخذ وفی التتارخانیة عن المحیط فی النوم مضطجعا ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی حالة نومه فھو بمنزلة مالو سبقه الحدث یتوضأ ویبنی ولو تعمد النوم فی الصلاۃ مضطجعا فانه یتوضأ و یستقبل الصلوۃ ھکذا احکی عن مشایخنا اھ فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقه ھنا اھ[2] (م)

اس پر منحہ میں خیر الدین رملی کا یہ اعتراض منقول ہے کہ تتارخانیہ میں مختلف اقوال ذکر کئے ہیں، اور اس مسئلہ میں کئی جوابات کا ذکر ہے، اور اس طرح جوہرہ میں لیٹنے والے کی نیند اور مریض کی نماز کی بابت اختلاف مذکور ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی ہم اختیار کرتے ہیں اور تاتارخانیہ میں لیٹ کر سونے کی بابت فرمایا کہ اگر نیند کے غلبہ کے باعث سوگیا پھر نیند ہی میں لیٹ گیا تو یہ اس شخص کی طرح ہے جس کو حدث لاحق ہوگیا ہو، وضو کرکے بنا کرے گا، اور اگر نماز میں لیٹ کر قصداً سویا تو وضو کرکے ازسرِ نو نماز پڑھے گا ہمارے مشایخ سے یہی منقول ہے فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقه ھنا اھ (ت)

[1] بحرالرائق، باب الحدث من الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۲

[2] منحۃ الخالق، الحدث فی الصلوٰۃ ۱/ ۳۷۲

صلاته کما نقله فی البحر عن شرح منظومة ابن وھبان واعتمدہ ش جنوناً علی ما استدرک به ش علی العلامة العلائی قال فی الدر یتعین الاستیناف لجنون او حدث عمداً او احتلام بنوم[1] الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسه غیر مفسد لکن ھذا اذا کان غیر عمد لما فی حاشیة نوح افندی النوم اما عمداً ولا فالاول ینقض الوضوء ویمنع البناء والثانی قسمان ما لا ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالنوم قائماً او راکعاً او ساجداً وما ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالمریض اذا صلی مضطجعاً فنام ینتقض وضوؤہ علی الصحیح وله البناء فغیر العمد لا یمنع البناء اتفاقاً سواء نقض الوضوء اولا بخلاف العمد اھ ملخصاً[2] اھ

جس پر جزم کیا ہے اس کو ترجیح حاصل ہوگئی، اور جامع الفقہ میں ہے کہ رکوع وسجود میں نیند خواہ قصداً ہی ہو وضو کو نہیں توڑتی ہے لیکن نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہی چیز بحر میں ابن وہبان کی نظم کی شرح سے ہے اور اس پر "ش" نے اعتماد کیا ہے۔ علامہ "ش" نے علامہ علائی پر یہ استدراک کیا ہے، در میں کہا کہ از سرِ نو نماز پڑھنا ضروری ہے جبکہ جنون یا قصداً حدث یا نیند میں احتلام کے باعث وضو ٹوٹا ہو الخ شامی کہتے کہ نیند بنفسہٖ مفسد نہیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ بالقصد نہ ہو، کیونکہ نوح آفندی کے حاشیہ میں ہے کہ "نیند یا قصداً ہوگی یا بلا قصد، تو پہلی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا اور بناء ممنوع ہوگی پھر دوسری کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ نہ وضو ٹوٹے اور نہ ہی بناء ممنوع ہو بحالت قیام، رکوع یا سجود سو جانا' اور دوسری یہ کہ وضو تو ٹوٹ جائے گا مگر بناء ممنوع نہ ہو جیسے مریض جو لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا پھر سوگیا تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر بناء کر سکتا ہے تو عمد کے علاوہ دوسری صورتوں میں اتفاقاً بناء ممنوع نہیں ہے خواہ وضو ٹوٹے یا نہ، عمد کا حکم اس کے برعکس ہے اھ ملخصاً

اقول ھذا ناطق بملأ فیه انه ماش علی الروایة عن ابی یوسف الا تری انه جعل نوم العمد مطلقاً ناقض الوضوء وھذا خلاف ظاھر الروایة المعتمدة المختارة کما قدم المحشی والشارح وقدمنا نقله مع تصحیح المحیط فما کان للعلامة ان یعتمد

اقول اس سے واشگاف الفاظ میں اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ ابو یوسف کی روایت پر مبنی ہے کیونکہ انہوں نے مطلق عمداً نیند کو ناقضِ وضو قرار دیا ہے اور معتمد ومختار ظاہر روایت کے صریح خلاف ہے، محشی وشارح نے اس کی تصریح کی ہے اور ہم بھی محیط کی تصحیح کے ساتھ اس کو نقل کر چکے ہیں،

---

[1] الدر المختار، باب الاستخلاف ۱/۸۷ مطبوعہ مجتبائی دہلی

[2] رد المحتار، " " ۱/۴۳۴ مطبوعہ مصطفی البابی مصر

هذا ههنا ولكن سبحٰن من لاينسى۔

الرابعة مسألة التنور مذكورة فى الخانية وهى الاصل وعنها نقل فى خزانة المفتين والهندية واياها تبع فى الخلاصة والخلاصة فى البزازية وعن الخلاصة اثر فى البحر قال الامام قاضى خان رحمه الله تعالٰى ان نام على راس التنور وهو جالس قد دلى رجليه كان حدثا لان ذلك سبب لاسترخاء المفاصل[1] اھ وقد قدمنا انها لا تلتئم على الضابطة المؤيدة بالحديث والقياس الصحيح **قلت** ولم ارلها ما اشد ها به الاشياء ابداه المحقق فى الفتح توجيها لمسألة مخالفة لظاهر الرواية واختيار الجمهور وهى مسألة المستند الى ما لو ازيل سقط حيث قال ظاهر المذهب عن ابى حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوى واختاره المصنف والقدورى لان مناط النقض الحدث لا عين النوم فلما خفى بالنوم ادير الحكم على ما ينتهض مظنة له ولذا لم ينقض نوم القائم والراكع والساجد ونقض فى المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو فى المضطجع لافيها وقد

تو علامہ کو یہاں اس پر اعتماد کرنا نہیں چاہیے تھا،

چہارم مسئلہ تنور کا ہے جو خانیہ میں مذکور ہے، بنیاد یہی ہے، اور اسی سے خزانۃ المفتین اور ہندیہ میں اس کو نقل کیا گیا ہے، اور خلاصہ میں اسی کی متابعت کی ہے، اور بزازیہ میں خلاصہ کی متابعت کی ہے اور خلاصہ سے بحر میں نقل کیا ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر کوئی شخص تنور میں پیر لٹکا کر اس کے منہ پر سو گیا تو بے وضو قرار پائے گا کیونکہ یہ استرخاءِ مفاصل کا سبب ہے اھ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ حدیث اور قیاس صحیح سے حاصل شدہ ضابطہ سے موافقت نہیں رکھتا ہے۔ اس کی تائید میں مجھ کو صرف وہی توجیہ مل سکی ہے جو صاحب فتح نے ظاہر روایت کے مخالف مسئلہ میں کی ہے، یہ مسئلہ جمہور کا مختار بھی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر جائے، وہ فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ سے منقول ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ جب تک اس کی مقعد جمی ہوتی ہے اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ کسی چیز کے نکلنے کا خدشہ نہیں ہے، اور طحاوی نے وضو کے ٹوٹنے کو مختار کہا ہے اور مصنف اور قدوری نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ نقض وضو کی علت حدث ہے نہ کہ صرف نیند کا آجانا، اب حدث نیند کی وجہ سے مخفی ہے تو اس چیز پر حکم کا دارومدار کر دیا جس میں حدث کا گمان ہے، اس لیے کھڑے ہوئے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضوء النوم ۱/۲۰

وجد فی هذا النوع من الاستناد اذ لا یمسکہ الا السند وتمکن المقعدۃ مع غایۃ الاسترخاء لایمنع الخروج اذ قد یکون الدافع قویا خصوصا فی زماننا لکثرۃ الاکل فلا یمنعہ الامسکۃ الیقظۃ۱ھ واقرہ الحلبی فی الغنیۃ۔

رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے اور لیٹ کر سونے والے کا وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ استرخاء مفاصل اسی حالت میں ہوتا ہے، اور یہی وہ موقع ہے جہاں حدث کا شبہ مکمل طور پر موجود ہے، اور یہی چیز اس قسم کے ٹیک لگا کر سونے والے میں ہے، کیونکہ اس کو صرف ٹیک ہی روکے ہوئے ہے، اور مقعد کا جما ہوا ہونا، استرخاء تام کی صورت میں کسی چیز کے نکلنے کو مانع نہیں ہے، کیونکہ کسی وقت طبیعت کا اندرونی زور قوی ہوتا ہے خاص طور پر ہمارے دور میں جبکہ کھانے پینے کی فراوانی ہے، تو ایسی صورت میں صرف بیداری کی چستی ہی حدث کو روک سکتی ہے اھ حلبی نے غنیہ میں اسی کو درست کہا۔

اقول وقولہ لایمنعہ الامسکۃ الیقظۃ ای عند وجود نہایۃ الاسترخاء بخلاف القائم والراکع والساجد علی ھیأۃ السنۃ فلا یرد ان ھذا التقریر یوجب النقض بالنوم مطلقا وھو خلاف ما اجمعنا علیہ لکنی۔

اقول ان کا قول "لایمنعہ الامسکۃ الیقظۃ" یعنی استرخاء تام کی صورت میں، یہ اس کے خلاف ہے جبکہ کوئی شخص قیام، رکوع اور مسنون طریقہ پر سجدہ میں سو جائے، لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ اس تقریر کی روشنی میں وضو مطلقاً نیند سے ٹوٹ جائے گا، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

اقول کمال الاسترخاء مظنۃ الخروج وتمکن المقعدۃ مظنۃ منعہ فیتعارضان ولا یثبت النقض بالشك ولا نسلم ان قوۃ الدافع بحیث لا یقاومہ التمکن بلغ من الکثرۃ ما یعد بہ غالبا ولا مظنۃ الا بالغلبۃ وکیفما کان فمخالفتہ للمذھب ولجمھور اھل الاختیار علم

اقول میری رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ استرخاء تام کی صورت میں کسی موجب حدث کا نکلنا ممکن ہے اور مقعد کے جمے رہنے سے حدث کے نہ نکلنے کا گمان ہے، تو دونوں میں تعارض ہوگا، پس شک کی بنا پر وضو نہ ٹوٹے گا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قوتِ مدافعت کا مقابلہ تمکن مقعد سے نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ امر اتنی کثرت سے ہے اس کو غالب

۱؎ فتح القدیر، نواقض وضو مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۳

كاف على قاعدة عن الحجية بل اقول وبالله التوفيق مسئلة التنور لا تلتئم على هذا ايضا لان تحقيق ف هذا القول على ما الهمني ذو الطول ان الحالات ثلث وذلك ان نفس وجود الاسترخاء لازم النوم مطلقا ثم يبقى معه بعض الاستمساك مالم يستغرق فاما غالبا كالنوم قائما او راكعا او على هيأة السنة ساجدا فان بقاءه على تلك الهيآت دليل واضح على غلبة الاستمساك او مغلوبا كالنوم قاعدا او راكبا وينتفي اصلا في صورة الاضطجاع والاسترخاء ونحوهما فالاول لا ينقض مطلقا والثالث ينقض من دون فصل ومنه المتكئ الى ما لو ازيل سقط لان عدم سقوطه ليس لبقاء شيئ من المسكة فيه بل للسند كميت يسند الى شيئ والثاني يفصل فيه فان كان متمكن المقعدة لم ينقض لان التمكن يعارض غلبة الاسترخاء والا نقض والنوم على راس التنور جالسا متمكنا مدليا من القسم الثاني قطعا دون الثالث اذ لو انتفى التماسك لسقط بل كون الجلوس على راس وطيس حام بما يوجب تيقظ القلب اكثر مما لو كان حيث لا مخافة في السقوط

الوقوع کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اور مظنہ تو غلبہ ظن سے بنا ہوتا ہے بہرصورت چونکہ یہ مذہب اور جمہور اہل اختیار کے مخالف ہے اس لیے اس کا حجت نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ تنور والا مسئلہ بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے بتائیدِ الٰہی ف اس کی تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ حالتیں تین ہیں اور وہ اس طرح کہ مطلقاً استرخا نیند کو مطلقاً لازم ہے، اب جب تک نیند گہری نہ ہو تو کچھ نہ کچھ چستی باقی رہتی ہے، اب یہ صورت یا تو بکثرت ہوگی، جیسے بحالتِ قیام و رکوع سونا، یا مسنون طریقہ پر سجدہ میں سو جانا، کیونکہ نمازی کا ان حالتوں پر رہنا ہی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ چستی کا غلبہ باقی ہے، یا مغلوب طریق پر، جیسے بیٹھ کر یا سوار ہو کر سو جانا، اور چستی بالکل ختم ہو جاتی ہے جیسے چت لیٹ کر سونا اور استرخاء وغیرہ کی صورت میں۔ پس پہلی صورت میں وضو مطلقاً نہیں ٹوٹتا ہے، اور تیسری میں بلا قید ٹوٹ جاتا ہے، اور اسی قسم میں وہ شخص بھی داخل ہے جو کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو وہ گر پڑے، کیونکہ اس کا نہ گرنا چستی کے باقی رہ جانے کے باعث نہیں ہے بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے کسی مُردے کو سہارے سے کھڑا کر دیا جائے، اور دوسری صورت میں قدرے تفصیل ہے، اب اگر اس کی مقعد جمی ہوئی ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ مقعد کے جمنے سے غلبہ استرخاء

ف نیند کے باعث وضو ٹوٹنے کی تحقیق جو مصنف نے پیش کی ہے۔

فیکون التمکن مانعا للنقض وھو الموافق للضابطة ولکن ھیبة تلك الکتب الکبار کانت تقعدنی عن الاجتراء علی انکار ھذا[1] الفرع حتی رأیت الامام ابن امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ تعالٰی اوردہ فی الحلیة عن الخانیة ثم قال وھو غیر ظاھر بل الاشبه عدم النقض لان مظنة الحدث من النوم ما یتحقق معه الاسترخاء علی وجه الکمال والظاھر عدم وجود ذلك والا لسقط لفرض عدم المانع من استناد اوغیرہ[2] اھ ومع ذلك احببت ان یجدد الوضوء ان وقع ذلك لانھا صورة نادرة فلا علینا ان نعمل فیھا بالاحتیاط بمعنی الخروج عن العھدة بیقین وان کان حقیقة الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین ثم الذی سبق منه الی ذھن الحلیة ان سبب الاسترخاء نفس الادلاء حیث قال فالقیاس علی ھذا یفید انه لو رکب علی اکاف علی الدابة فادلی رجلیه من الجانبین کما یفعله بعضھم انه ینقض وھو غیر ظاھر[3] الخ قلت ھکذا فی نسختی وھی سقیمة جدا والظاھر فادلی رجلیه من احد الجانبین لان ھذا ھو الذی یفعله البعض دون العامة وھو المشابه

کا گمان ختم ہوگیا ورنہ ٹوٹ جائے گا، اور تنور میں پیر لٹکا کر جم کر بیٹھ کر سونا قطعی طور پر دوسری قسم میں شامل ہے، تیسری میں نہیں ہے، کیونکہ اگر چستی ختم ہوتی تو گر پڑتا بلکہ گرم تنور پر بیٹھنے کی صورت میں انسان زیادہ ہوشیار رہتا ہے کہ کہیں گر نہ پڑے، لہٰذا ایسی صورت میں اگر جم کر بیٹھا ہوا سو گیا وضو نہ ٹوٹے گا، اور یہی چیز ضابطہ کے مطابق ہے، مگر ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت کے باعث اس فرع کے انکار کی مجھ میں جرأت نہ تھی، پھر میں نے دیکھا یہی چیز امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ نے حلیہ میں خانیہ سے نقل کی ہے۔ پھر فرمایا کہ یہ ظاہر نہیں ہے، بلکہ حق بات یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے کیونکہ صرف وہی نیند مظنہ حدث ہوتی ہے جس میں بدرجہ کامل استرخاء متحقق ہو اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چیز نہیں ہے' ورنہ ساقط ہوجاتا، کیونکہ مانع کا عدم فرض کیا گیا ہے۔ خواہ وہ استناد ہو یا نہ ہو اھ اس کے باوجود میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وضو تازہ کرے کیونکہ یہ نادر صورت ہے تو ہم پہ یہ لازم نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کریں یعنی ذمہ داری سے یقین ہونے کی صورت میں سبکدوش ہوں، اگرچہ حقیقی احتیاط تو یہ ہے کہ اقوی الدلیلین پر عمل کیا جائے، پھر اس سے جو چیز صاحب حلیہ کے ذہن

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

للادلاء فی التنور فسقط لفظ احد من قلم الناسخ ۔

میں آئی، وجہ یہ ہے کہ پیر لٹکانا بذاتِ خود استرخاء ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس پر قیاس کرکے کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سواری پر زین کے ساتھ بیٹھا ہے اور دونوں طرف پیر لٹکائے ہوئے ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا' اور یہ غیر ظاہر ہے الخ میرا نسخہ جو بہت پرانا بوسیدہ ہے اس میں یہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ عبارت یوں ہوگی "فادلی رجلیہ من احد الجانبین" کیونکہ عام لوگوں کو چھوڑ کر بعض لوگ یہی کرتے ہیں، اور یہی ہیئت تنور میں پیر لٹکانے کے مشابہ ہے تو قلم ناسخ سے "احد" کا لفظ ساقط ہوگیا ہے۔

اقول لکن یرد علیه **اولا** ان الادلاء ان کان سببه فالادلاء من الجانبین اولی لزیادۃ الانفراج یحصل به فی المقعدۃ مع ان المصرح به فی الخانیۃ نفسها و الکتب قاطبۃ انه ان نام علی ظهر الدابۃ فی سرج او اکاف لاینتقض وضوءه لعدم استرخاء المفاصل[1]۔

وثانیا قد قال فی الخلاصۃ وغیرها ان نام متربعا لاینقض الوضوء وکذا لو نام متورکا وهو ان یبسط قدمیه عن جانب ویلصق الیتیه بالارض[2] اھ فلا یدخل الادلاء المذکور فی هذا التفسیر بل هو امکن للمقعدۃ من بسط القدمین علی محل مستو کما لایخفی بل الوجه عندی ان المراد تنور حام فیه شیئ من الجمرات

اقول مگر اس پر کئی اعتراضات ہیں:

اول: اگر اس کا سبب پیروں کا لٹکانا ہے تو دونوں جانب پیروں کا لٹکانا کیونکہ اس میں کشادگی زیادہ ہوتی ہے نیز خانیہ اور دوسری کتب میں اس امر کی صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کی زین یا نمدہ پر بیٹھ کر سوگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ استرخاء مفاصل نہیں پایا گیا اھ

دوم: خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص چارزانو ہوکر بیٹھا اور سوگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ دونوں پیر ایک طرف کو نکالے اور سرین زمین پر رکھے تو بھی یہی حکم ہے اھ تو مذکور ادلاء اس تفسیر میں نہیں آئے گا، بلکہ اس میں سرین زمین پر زیادہ جمتے ہیں، یہ صورت ہموار جگہ پر پیروں کے پھیلانے میں نہیں ہوتی کما لایخفی میرے نزدیک تنور سے مراد وہ گرم تنور ہے جس میں

---

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضوء النوم ۱/۲۰ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ
[2] خلاصۃ الفتاوی ۱/۱۹ " " "

او بقية من حرارة الايقاد كما اومأت اليه فان الحر يوجب الارخاء ولذا عبروا بالتنور دون الكرسی مع كون الجلوس على التنور بهذا الوجه فی غاية الندور وعلى الكرسی معهود مشهور والله تعالٰی اعلم۔

ف۱ **الخامسة** النوم ليس بنفسه حدثا بل لما عسى ان يخرج وعليه العامة بل حكى فی التوشيح الاتفاق عليه وهو الحق لحديث ان العينين وكاء السه ولذا لم ينتقض (ف۲) وضوءه صلی الله تعالٰی عليه وسلم بالنوم كما ثبت فی الصحيحين عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما وذلك لقوله (ف۳) صلی الله عليه تعالٰی عليه وسلم ان عينی تنامان ولا ينام قلبی[1] رواه الشيخان عن ام المؤمنين رضی الله تعالٰی عنها وعدوه من خصائصه صلی الله تعالٰی عليه وسلم كما فی الفتح عن القنية قلت ای بالنسبة الی الامة والا فالانبياء جميعا كذلك عليهم الصلاة والسلام لحديث الصحيحين عن انس رضی الله تعالٰی عنه قال قال رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم[2] ف۴ فانه فهم ما فی كشف الرمز ان مقتضی كونه

کچھ چنگاریاں یا گرماہٹ باقی ہو کیونکہ گرمی سے اعضاء میں ڈھیلا پن پیدا ہوتا ہے ، اس لیے فقہاء نے بجائے کرسی پر بیٹھنے کے تنور پر بیٹھنے کا ذکر کیا ہے جبکہ اس طرح بیٹھنا بہت ہی نادر ہے اور کرسی پر بیٹھنا معمول کے مطابق ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

پانچویں صورت ، نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے بلکہ اس میں خروجِ ریح کا امکان ہوتا ہے ، عام فقہاء کا یہی موقف ہے بلکہ توشیح میں اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور یہی حق ہے ، کیونکہ ایک حدیث ہے کہ نیند کا بندھن آنکھ ہے ، اور اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند ناقضِ وضو نہ تھی۔ صحیحین میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"بیشک میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے"۔ رواہ الشیخان عن ام المومنین رضی اللہ عنہا۔

اور اس کو علماء کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ذکر کیا ہے ، کما فی الفتح عن القنیہ۔

اس کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ "بہ نسبت امت" کے" ورنہ تو تمام انبیاء علیہم السلام کا یہی حال ہے۔ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ

---

[1] جامع للبخاری، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان ۱/۱۵۴

[2] جامع للبخاری، کتاب المناقب، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰۴

ف۱ نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے، لیکن اس میں خروج ریح کا ظن غالب ہے اس لیے حدث ہے۔

ف۲ انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

من الخصائص ان غيره صلى الله تعالٰى عليه وسلم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس كذلك[1] اھ وھل یجوز ان[ف1] یکون ذلك لاحد من اکابر الامة وراثة منه صلی الله علیه وسلم قال المولٰی ملك العلماء بحر العلوم عبد العلی محمد رحمه الله تعالٰی فی الارکان الاربعة ان قال احد ان کان فی اتباع رسول الله صلی الله علیه وسلم من بلغ رتبة لایغفل فی نومه بقلبه انما تغفل عیناه بیمن اتباعه صلی الله تعالٰی علیه وسلم کالشیخ الامام محی الدین عبد القادر الجیلانی قدس سرہ وغیرہ ممن وصل الی ھذہ الرتبة وان لم یصل مرتبته رضی الله تعالٰی عنه لم یکن قوله بعیدا عن الصواب فافهم اھ[2]

سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں اور ان کے دل نہیں سوتے ہیں۔

اس سے کشف الرمز کا یہ اعتراض رفع ہوگیا کہ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہونے کا مقتضٰی یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کا یہ حال نہیں ہے اھ

اب رہا یہ سوال کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اکابر امت میں سے کسی اور کو بھی یہ اعزاز حاصل ہے؟

اس سلسلہ میں علامہ بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین میں آپ کی اتباع کے باعث کچھ حضرات ایسے گزرے ہیں کہ نیند سے ان کا دل غافل نہیں ہوتا ہے صرف آنکھیں غافل ہوتی ہیں جیسے حضرت شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ عنہ اور جو اس رتبہ تک پہنچے اگرچہ ان کے مرتبہ تک نہ پہنچے تو ایسے شخص کا قول صحت وصواب سے بعید نہ ہوگا فافہم اھ

اقول لیس من الشرع حجر فی ذلك انه لایجوز الا للنبی والامر فیه وجد انی یعلمه من یرزقه فلاوجه للانکار وقد

اقول مجھے شریعت میں اس کی کوئی ممانعت نظر نہیں آتی ہے کہ یہ خوبی صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہو، دراصل اس معاملہ کا تعلق

---

[1] کشف الرمز

[2] رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضوء النوم ص ۸

[ف1] انبیاء علیہم السلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

اخرج الترمذی وقال حسن عن ابی بکرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمکث ابوالدجال وامہ ثلثین عاما لا یولد لہما ولد ثم یولد لہما غلام اعور اضر شیٔ واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[1] الحدیث وفیہ ولادۃ ابن صیاد وقول والدیہ الیہودیین ولد لنا غلام اعور اضر شیٔ واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[2] وفیہ قولہ عن نفسہ نعم تنام عینای ولا ینام قلبی[3] قال القاری قال القاضی رحمہما اللہ تعالیٰ ای لا تنقطع افکارہ الفاسدۃ عنہ عند النوم لکثرۃ وساوسہ وتخیلاتہ وتواتر ما یلقی الشیطان الیہ کما لم یکن ینام قلب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من افکارہ الصالحۃ بسبب ما تواتر علیہ من الوحی والالہام اھ[4]

وجدان سے ہے، اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ توفیق عطا فرمائے۔

ترمذی نے بافادۂ تحسین ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دجال کے ماں باپ کے یہاں تیس سال تک اولاد نہ ہوگی پھر ایک کانا لڑکا پیدا ہوگا وہ بجائے منفعت بخش کے زیادہ مضرت رساں ہوگا اس کی آنکھیں سوئیں گی مگر اس کا دل جاگتا رہے گا، الحدیث۔ اسی روایت میں ابن صیاد کی ولادت کا ذکر ہے اور یہ کہ اس کے یہودی والدین کا یہ قول منقول ہے کہ ہمارا بیٹا کانا ہے نقصان وہ زیادہ ہے اور منفعت بخش کم ہے، اس کی آنکھ سوتی ہے دل جاگتا ہے۔ اور اس میں خود اپنے بارے میں آپ کا یہ قول منقول ہے:

"میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے"۔

قاری نے قاضی سے نقل کیا کہ سوتے وقت بھی اس کی (دجال کی) افکار فاسدہ اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی ہیں کیونکہ شیطان مسلسل اس کی طرف اپنے وساوس پہنچاتا رہتا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر کے بیدار رہنے کے معنی یہ ہیں کہ وحی ربانی کے باعث آپ کے قلب مبارک پر مسلسل افکار صالحہ کا القاء ہوتا رہتا ہے اھ

---

[1] جامع ترمذی، باب ما جاء فی ابن صیاد امین کمپنی دہلی ۲/۴۸
[2] " " " " " " " "
[3] " " " " " " " "
[4] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ قصہ ابن صیاد ۱/۲۲۸

اقول لقد ثقلت هذه الکاف علی واحسن منه قول مرقاۃ الصعود ان هذا کان من المکربه لیستیقظ القلب فی الفجور والمفسدۃ لیکون ابلغ فی عقوبته بخلاف استیقاظ قلب المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فانہ فی المعارف الالٰہیۃ ومصالح لاتحصی فھو رافع لدرجاتہ ومعظم لشانہ اھ وبالجملۃ اذا جاز ھذا للدجال لابن صیاد استدراجا لھما فلان یجوز لکبراء الامۃ بوراثۃ المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اولی واحری ثم رأیت العارف باللہ سیدی عبد الوہاب الشعرانی قدس سرہ الربانی نقل فی المبحث الثانی والعشرین من کتاب الیواقیت والجواھر عن سیدی الشیخ محمد المغربی رحمہ اللہ تعالیٰ انہ کان رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول ان من ادعی رؤیۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کما رأتہ الصحابۃ فھو کاذب وان ادعی انہ یراہ بقلبہ حال کون القلب یقظانا فھذا لایمنع منہ وذلک لان من بالغ فی کمال الاستعداد بتنظیف القلب من الرذائل المذمومۃ حتی من خلاف الاولی صار محبوبا للحق

اقول یہ "کاف" مجھ پر گراں ہے، اس سے بہتر 'مرقاۃ الصعود' کا قول ہے کہ اس کے (دجال) کی بیداری فساد کے باعث تھی اور اس کو ایذا دینے کے لیے تھی کہ اس کا دل فسق و فجور کی باتوں کی طرف متوجہ ہو کر عقوبت میں مبتلا رہے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب[1] طہر معارف الٰہیہ اور بے شمار مصالح میں منہمک ہوتا تھا، اور یہ چیز آپ کے درجات کی بلندی اور رفعت کا باعث تھی اھ

خلاصہ کلام یہ کہ جب بیداری قلب دجال اور ابن صیاد جیسے لوگوں کے لیے بطور استدراج جائز ہے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اکابر امت کے لیے کیوں جائز نہ ہوگی۔

علامہ عبد الوہاب شعرانی 'الیواقیت والجواہر' کی بائیسویں فصل شیخ محمد مغربی سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا جو شخص صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے اور اگر صرف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دل سے دیکھا ہے اور اس کا دل بیدار تھا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ جو شخص اپنے دل کو رذائل سے بخوبی پاک کر لیتا ہے تو وہ حق تعالیٰ کا محبوب بن جاتا ہے اور جب بندہ اس مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو قلب کی نورانیت کے باعث گویا وہ بیدار رہتا ہے الخ

---

[1] مرقات الصعود

تعالٰی واذا احب الحق تعالٰی عبدا کان فی نومه
من کثرۃ نورانیة قلبه کانه یقظان[1] الخ ثم رأیت
وللّٰه الحمد ما هو اصرح قال سیدنا الشیخ
الاکبر رضی اللّٰه تعالٰی عنه فی الباب الثامن
والتسعین من الفتوحات المکیة من شرط
الولی الکامل ان لا ینام له قلب بحکم الارث
لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وذٰلك لان
الکامل مطالب بحفظ ذاته الباطنة عن
الغفلة کما یحفظ بالیقظة ذاته الظاهرۃ اھ[2]
ونقله المولی الشعرانی فی الکبریت الاحمر
مقرا علیه واللّٰه تعالٰی اعلم ثم وقع[و1] الخلف
بینهم فی سائر النواقض سوی النوم هل تکون
ناقضة من الانبیاء علیهم الصلٰوۃ والسلام
ام لا اقول ای ما امکن منها علیهم لا کجنون[و2]
او قهقهة[و3] فی الصلاۃ وما ضاهاهما مما هو
محال علیهم صلوات اللّٰه تعالٰی وسلامه
علیهم ففی الدر المختار العته لا ینقض کنوم
الانبیاء علیهم الصلاۃ والسلام وهل ینقض
اغماؤهم وغشیهم ظاهر کلام المبسوط
نعم اھ[3] واعترضه السید علی الازهری بعبارۃ

اس سے بھی زیادہ صریح عبارت مجھے فتوحات مکیہ کے اٹھانوے باب میں ملی، شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ولی کامل کی شرط یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس کا دل بھی بیدار رہے اور اس پر نیند طاری نہ ہو کیونکہ کامل شخص وہی کہلا سکتا ہے جو اپنے باطن کو غفلت سے اسی طرح محفوظ رکھ سکتا ہو جس طرح ایک شخص عالم بیداری میں اپنے ظاہر کو محفوظ رکھتا ہے اھ یہی مفہوم شیخ عبدالوہاب الشعرانی نے شیخ اکبر سے اپنی کتاب الکبریت الاحمر میں نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے واللہ اعلم

اب نیند کے علاوہ باقی نواقض وضو کے بارے میں انبیاء کرام علیہم السلام کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ نواقض انبیاء کے لیے بھی نواقض ہیں یا نہیں؟ اس سے مراد صرف وہ نواقض ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے لیے ممکن ہیں اور جو ممکن ہی نہیں مثلاً جنون یا نماز میں قہقہہ وغیرہ تو اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ درمختار میں ہے کہ بوہرہ (مدہوش) ہو جانا وضو کو نہیں توڑتا ہے جیسے انبیاء علیہم السلام کی نیند۔ مبسوط سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء اور ان کی غشی ناقض وضو ہے اھ

۱؎ الیواقیت والجواہر للشعرانی۔ المبحث الثانی والعشرون فی بیان انه تعالٰی مرئی الخ مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۳

۲؎ فتوحات مکیہ ۳؎ الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۷ مجتبائی دہلی

و۱؎ نیند کے علاوہ باقی نواقض کا انبیاء کے لیے حکم۔

و۲؎ جنون سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

و۳؎ قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

القہستانی لانقض من الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام فلاحاجۃ الی تخصیص النوم بعدم النقض وحینئذ یکون وضوؤھم تشریعا للامم[1] اھ وتبعہ ولدہ السید ابوالسعود لکن استثنی الاغماء والغشی بدلیل ماعن المبسوط قال واصرح منہ ماوجدتہ بخط شیخنا ای ابیہ حیث قال ونوم الانبیاء لاینقض واغماؤھم وغشیھم ناقض[2] اھ قال والحاصل ان ماذکرہ القہستانی من تعمیم عدم النقض بالنسبۃ لماعدا الاغماء والغشی والایلزم ان یکون کلامہ منافیا لما سبق عن المبسوط[3] اھ ورأیتنی کتبت علیہ **اقول اولا** لاغرو فی المنافاۃ بعد اختلاف الروایات **وثانیا** لایظھر ولن یظھر وجہ اصلا یفید النقض بالغشی والاغماء لابالفضلات بل الظاھر ان الغشی والاغماء مثل النوم لان النقض بھما انما ھو حکما لما عسی ان یخرج فالظاھر عدم نقض وضوئھم صلی اللہ تعالٰی علیھم وسلم بھما مثلہ وان قیل بالنقض بمثل البول لا لانہ منھم نجس حقیقۃ بل فی حقھم خاصۃ لعظم شانھم وعلو مکانھم علیھم الصلٰوۃ والسلام ابدا من رحمانھم اھ ثم رأیت العلامۃ ط

اس پر سید علی الازہری نے قہستانی کی عبارت سے اعتراض کیا ہے کہ "انبیاء علیہم السلام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے لہذا نیند کے ساتھ وضو کے نہ ٹوٹنے کی تخصیص کرنا کچھ معنی نہیں رکھتا ہے۔ اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کا وضو محض تعلیمات کے لیے ہوگا اھ ان کے بیٹے سید ابو السعود نے بھی ان کی تائید کی ہے لیکن مبسوط کے باعث انھوں نے غشی اور اغماء کا استثناء کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں": اس سے زیادہ صریح میں نے اپنے باپ اور شیخ کے ہاتھ سے لکھا ہُوا پایا ہے وہ فرماتے ہیں انبیاء کی نیند ناقضِ وضو نہیں اور ان کی غشی اور اغماء ناقضِ وضو ہے" اھ

انھوں نے فرمایا کہ خلاصہ یہ ہے کہ قہستانی نے عدم نقض کو جو عام کیا ہے وہ غشی اور اغماء کے علاوہ باقی نواقض کی بہ نسبت ہے ورنہ ان کے کلام میں جو مبسوط سے نقل کیا تھا تناقض لازم آئیگا اھ

اقول اول: میں سمجھتا ہُوں کہ روایات کے اختلاف کی وجہ سے اگر منافاۃ پیدا ہو جائے تو حرج نہیں ہے۔

دوم، غشی اور اغماء سے وضو کے ٹوٹنے کی نہ کوئی وجہ ہے اور نہ ہوسکتی ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ غشی اور اغماء نیند ہی کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں احوال سے وضو کا ٹوٹنا اس خطرہ کی وجہ سے ہے کہ

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو بیروت ۱/۸۲
[2] فتح المعین، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷ [3] ایضاً

نقل فی حاشیۃ المراقی بعد جزمہ ان لانقض من الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام ما ینحو منحی بعض ما ذکرت حیث قال بحث فیہ بعض الحذاق بانہ اذا کان الناقض الحقیقی المتحقق غیر ناقض فالحکمی المتوھم اولی علی ان ما فی المبسوط لیس بصریح ولوسلم فیحمل علی انہ روایۃ اھ[1] واعتمد فی حاشیۃ الدر ما مشی علیہ ابو السعود قال وظاھرہ ان الاغماء والغشی نفسھما ناقضان لاما لایخلوان عنہ والا لکانا غیر ناقضین فی حقھم ایضا اھ[2]

شاید اس حال میں کوئی چیز ناقضِ وضو جسم سے خارج ہوجائے، تو ظاہر یہی ہے کہ ان دونوں چیزوں سے انبیاء علیہم السلام کا وضو نہ ٹوٹے ۔ اگرچہ پیشاب اور اسی کی مثل دوسری چیزوں سے وضو کے ٹوٹ جانے کا قول کیا گیا ہے، مگر وہ اس لیے نہیں کہ یہ امور انبیا علیہم السلام سے نجس ہیں بلکہ یہ چیزیں ان سے نجس نہیں ہیں، اور یہ ان پر اللہ کا فضل ہے اھ

علامہ "ط" نے مراقی الفلاح کے حاشیہ پر یہ جزم کرنے کے بعد کہ انبیا کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے وہ فرماتے بعض سمجھدار علماء نے فرمایا ہے کہ جب انبیاءؑ علیہم السلام کا وضو حقیقی نواقض سے نہیں ٹوٹتا ہے، تو وہمی نواقض سے کیسے ٹوٹے گا، علاوہ ازیں جو مبسوطؔ میں ہے وہ صریح نہیں ہے اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ صرف ایک روایت ہے اھ

اور دُر کے حاشیہ میں ابو السعود کے قول پر اعتماد کیا ہے، وُہ فرماتے ہیں کہ اغماء اور غشی بذاتِ خود نواقضِ وضوء سے ہیں، ورنہ ان کے حق میں بھی غیر ناقض ہوتے اھ

اقول ھذا[ف1] ان تم یصلح جوابا عن بحث بعض الحذاق لکن[ف2] الذی علیہ کلمات العلماء عدھما کالنوم من النواقض الحکمیۃ وھو مفاد الھدایۃ حیث علل الاغماء بالاسترخاء ونقل العلامۃ ش عن ابن عبد الرزاق عن المواھب اللدنیۃ نبہ السبکی

اقول یہ اگر ثابت ہوجائے تو علماء کی مذکورہ بحث کا جواب ہوسکتا ہے لیکن علماء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دونوں بھی نواقض حکمیۂ وضو سے ہیں اور ہدایہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اغماء کے ناقض وضو ہونے کی وجہ استرخاء قرار دی ہے اور علامہ ش نے ابن عبد الرزاق سے

---

[1] طحطاوی علی المراقی، نواقض وضو ازہریہ مصر ص ۵۳

[2] طحطاوی علی الدر المختار ، نواقض وضو مطبوعہ بیروت ۱/ ۸۲

علی ان اغماء[ف۱] هم علیهم الصلاة والسلام
یخالف اغماء غیرهم وانما هو عن غلبة الاوجاع
للحواس الظاهرة دون القلب وقد ورد تنام
اعینهم لا قلوبهم فاذا حفظت قلوبهم من
النوم الذی هو اخف من الاغماء فمنه
بالاولی اھ وبه یتجه البحث قلت والعجب
ان السید[ف۲] ط ذکره هذا الاستظهار عاد فاورد
البحث ثم قال هذا اینا فی ما ذکره الملا علی
القاری فی شرح الشفاء من الاجماع علی
انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم فی نواقض
الوضوء کالامة الا ما صح من استثناء النوم
لانه کان صلی الله تعالٰی علیه وسلم
تنام عیناه ولا ینام قلبه وقد حکی فی
الشفاء قولین بالطهارة والنجاسة فی
الحدثین منه صلی الله تعالٰی علیه وسلم[۲] اھ

مواہب اللدنیہ سے نقل کیا ہے کہ سبکی نے اس امر
پر تنبیہ کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اغما دوسروں
کے اغما سے مختلف ہوتا ہے، اس کی حقیقت صرف
اس قدر ہوتی ہے کہ حواس ظاہرہ پر درد کا غلبہ
ہوجاتا ہے لیکن دل اس سے محفوظ رہتا ہے۔ جیسا کہ
حدیث میں آیا ہے کہ "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں
دل نہیں سوتا ہے"۔ اب جب کہ ان کے دل نیند سے
محفوظ ہیں جو اغما سے کم تر درجہ کی چیز ہے تو دل اغما
سے بدرجۂ اولٰی محفوظ رہے گا اھ اور اس تقریر
سے بحث کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔
قلت اس امر پر تعجب ہے کہ سید "ط" نے اس
استظہار کے بعد بحث وارد کی ہے، پھر فرمایا کہ
ملا علی قاری نے شرح شفاء میں جو اجماع ذکر کیا ہے
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حال نواقض وضو
میں عام امت کا سا ہے سوائے اس کے کہ نیند سے
آپ کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ آپ کی آنکھیں سوتی تھیں مگر دل نہیں سوتا تھا۔ ملا علی قاری نے جو کچھ کہا ہے
یہ بحث اس کے خلاف جاتی ہے۔ اور شفاء میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدثوں کی بابت طہارت و
نجاست کے دو قول منقول ہیں اھ

اقول والقول الفصل عندی ان
لانقض منهم صلی الله تعالٰی علیهم وسلم
بالنوم والغشی ونحوهما مما یحکم

اقول میرے نزدیک قول محکم یہ ہے کہ نیند،
غشی وغیرہ سے انبیاء علیہم السلام کا
وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یعنی ان تمام چیزوں سے

---

۱ بحوالہ ردالمحتار، نواقض وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۶
۲ طحطاوی علی الدر المختار " مطبوعہ بیروت ۱/۸۲

ف: انبیاء کی غشی وبیہوشی دوسروں سے مختلف ہے۔

فیہ بالحدث لمکان الغفلۃ و اما النواقض الحقیقۃ منافتنقض منھم ایضا صلوات اللہ تعالٰی علیھم وسلامہ علیھم لا لانھا نجسۃ کلا بل ھی طاھرۃ بل طیبۃ حلال الاکل و الشرب لنا من نبینا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما دل علیہ غیر ما حدیث بل لانھا نجاسۃ فی حقھم صلی اللہ تعالٰی علیھم وسلم لرفعۃ مکانھم و نھایۃ نزاھۃ شانھم کما اشرت الیہ فھذا ما نختارہ و نرجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی والعجب ان العلامۃ القھستانی مع تصریحہ بما مرجعل ھذا البحث مستغنی عنہ فقال ولا نقضاء زمن الانبیاء علیھم الصلوۃ والسلام لا یحتاج فی ھذا الکتاب الی ان یقال ان نومھم غیر ناقض اھ[1]

جن سے غفلت کے باعث وضو ٹوٹتا ہے انبیاءِ کرام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور جو حقیقی نواقض ہیں ان سے انبیاء کرام کا وضو ٹوٹتا ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نجس ہیں بلکہ وہ طاہر و طیب ہیں ہمارے لیے ان کا کھانا پینا حلال ہے، اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں بلکہ نقضِ وضو کی علت یہ ہے کہ ان کی رفعت شان کے باعث یہ چیزیں خود ان کے حق میں نجس ہیں ہمارے نزدیک یہی مختار ہے اور امید ہے کہ یہی ان شاء اللہ درست ہوگا۔

اور تعجب کی بات ہے کہ علامہ قہستانی نے اس امر کی تصریح کے باوجود فرمایا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام کا زمانہ اب گزر چکا ہے اب یہ بتانے کی اس کتاب میں حاجت نہیں ہے کہ ان کی نیند غیر ناقض ہے اھ

اقول بلی[2] یوشکن ان ینزل عیسی بن مریم علیھما الصلوۃ والسلام علا ان العلم بخصائصھم و مناقبھم علیھم الصلاۃ والسلام مطلوب مرغوب وکانہ یشیر الی الجواب عن ھذا بقولہ فی ھذا الکتاب ای ان محلہ کتب الفضائل دون الفقہ وفیہ[3] ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انہ صلی اللہ

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت ہے کیوں کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام بلاشک نازل ہوں گے اور پھر انبیاء علیہم السلام کے مناقب و فضائل کا علم ضروری ہے غالباً ان کی مراد "فی ھذا الکتاب" سے یہ ہوگی کہ اس بحث کا مقام فضائل کی کتب ہیں نہ کہ فقہ کی۔ پھر یہ بھی ہے کہ کوئی طالب صحاح کی یہ حدیث پڑھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور

---

[1] جامع الرموز، نواقض وضو مطبعہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۷

تعالیٰ علیہ وسلم نام حتی نفخ فاتاہ بلال فاذنه بالصلاة فقام وصلی ولم یتوضأ[1] فینبغی اعلامه ان هذا من خصائصه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم۔

ثم من المتفرع[ف] علی ان النوم نفسه لیس بناقض ما فی حاشیة العلامة احمد ابن الشلبی علی التبیین سئلت عن شخص به انفلات ریح هل ینتقض وضوءه بالنوم فاجبت بعدم النقض بناء علی ماهو الصحیح ان النوم نفسه لیس بناقض وانما الناقض مایخرج ومن ذهب الی ان النوم نفسه ناقض لزمه نقض وضوء من به انفلات الریح بالنوم والله تعالیٰ اعلم[2] و نقله ط علی مراقی الفلاح فاقر لکن قال فی النهر ینبغی ان یکون عینه ای النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیه انفلات ریح اذ مالا یخلو عنه النائم لو تحقق وجوده لم ینقض فالمتوهم اولی اھ[3] نقله ش۔

خراٹے لینے لگے یہاں تک کہ حضرت بلال آئے اور انہوں نے آپ کو جگایا تو آپ اُٹھے اور بلا وضو کئے آپ نے نماز ادا کی، تو طالب علم کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہے۔

پھر نیند کے فی نفسہ ناقض نہ ہونے پر ایک تفریع وہ ہے جو علامہ احمد ابن شلبی کے حاشیہ علی التبیین میں ہے، اور وہ یہ ہے، مجھ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کو خروج ریح کا عارضہ ہے کیا اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا، میں نے جواب دیا کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ صحیح یہ ہے کہ نیند فی نفسہ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ اصل میں وہ چیز ناقض وضو ہے جو خارج ہوتی ہے، البتہ جو لوگ نیند کو فی نفسہ ناقض وضو قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جس شخص کو عارضہ ریح ہو اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، اھ۔

اس کو ط نے مراقی الفلاح پر نقل کیا اور برقرار رکھا لیکن نہر میں فرمایا کہ چاہیے تو یہ کہ یہ نیند فی نفسہ ناقض وضو اتفاقاً ہو اس شخص کے حق میں جس کو خروج ریح کا عارضہ ہو، کیونکہ جو امور عام طور پر سونے والے کو لاحق ہوتے ہوں اگر وہ پائے جائیں تو وضو

---

[1] جامع للبخاری، باب الدعا اذا انتبه من اللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۹۳۵
[2] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق نواقض وضو بولاق مصر ۱/۱۰
[3] رد المحتار، نواقض وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

ف: مرض ریح والے کے وضو کا مسئلہ۔

نہ ٹوٹے گا تو جو امر متوہم ہوں ان سے نہ ٹوٹنا اولیٰ ہے اھ اس کو "ش" نے نقل کیا ہے۔

اقول ظاھرہ یشبہ المناقض فان مفاد التعلیل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لاینقض بنفسہ بل لما یتوھم فیہ وھھنا محققہ لاینقض فما ظنک بالموھوم وجب الحکم بعدم النقض لکن مخط نظرہ رحمہ اللہ تعالٰی استبعاد ان یصلی الرجل العشاء فی اول الوقت فینام ولایزال مستغرقا فی النوم طول اللیل الی قبیل الصباح ثم یقوم کما ھو فیجعل یصلی التھجد ولا یمس ماء فاضطر الی الحکم بجعل النوم نفسہ ناقضا فی حقہ۔

اقول بظاہر اس قول میں تناقض نظر آتا ہے کیونکہ تعلیل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ جب ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ نیند فی نفسہٖ ناقض نہیں، بلکہ اس چیز کی وجہ سے ناقض ہے جو اس میں متوہم ہے اور یہاں متحقق ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا تو پھر موہوم کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ کہ عدم نقض کا حکم ہوا، لیکن ان کے پیش نظر یہ امر مستبعد ہے کہ ایک شخص اول وقت میں عشاء پڑھے اور سو جائے اور پھر صبح سے کچھ پیشتر تک سوتا ہی رہے، اور پھر اٹھ کر تہجد ادا کرے اور پانی کو ہاتھ نہ لگائے، ایسی صورت میں وہ اس امر پر مجبور ہوئے کہ نیند کو فی نفسہٖ اس کے حق میں ناقضِ وضو قرار دیں۔

اقول کیف یعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لاجرم ان قال الشامی بعد نقلہ فیہ نظر والاحسن ما فی فتاوی ابن الشلبی[1] اھ

اقول محض استبعاد کی وجہ سے حق کو کیونکر چھوڑا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شامی نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "فیہ نظر" اور احسن وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے اھ

اقول ولا تظن ان النوم مظنۃ الانتشار والانتشار مظنۃ خروج المذی فان المظنۃ الثانیۃ غیر مسلمۃ لعدم الغلبۃ ولذا قال فی الحلیۃ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لا یکون مظنۃ تلک البلۃ[2] اھ ولذا صرحوا بعدم سنیۃ الاستنجاء من

اقول یہ گمان نہ کیا جائے کہ نیند میں عام طور پر انتشار (آلہ) کا احتمال ہوتا ہے اور انتشار میں مذی کے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، کیونکہ دوسرا گمان مسلّم نہیں ہے کیونکہ اس کا غلبہ نہیں ہے اور اس لیے حلیہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو مذی کا خروج بکثرت نہیں ہوتا ہے تو انتشار سے اس

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضوء النوم مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

[2] حلیہ

النوم کما فی الدر وغیرہ فالاظھر ما ذکر ابن الشلبی ولیتأمل عند الفتوی فانہ شیئ لانص فیہ عن الائمۃ واللہ المرجو لکشف کل غمۃ ولنسم ھذا التحریر **نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم** ۱۳۲۵ھ والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہٖ وصحبہ وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

تری کا گمان نہیں ہوگا اھ اور اس لیے فقہاء نے نیند سے اُٹھنے کے بعد استنجاء کے مسنون ہونے کی صراحت کی ہے، جیساکہ دُر وغیرہ میں ہے، پس اظہر وہی ہے جو ابن شلبی نے کہا ہے، فتوٰی دیتے وقت اس پر غور کرلیا جائے کہ اس میں ائمہ سے کوئی صراحت موجود نہیں واللہ المرجو لکشف کل غمۃ، اس رسالہ کا نام نبہ القوم ان الوضوء من ای النوم (۱۳۲۵ھ) قوم کو متنبہ کرنا کہ کون سی نیند سے وضو لازم ہے والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم۔

باب الغسل

خلاصۃ تبیان الوضوء
وضو کے بیان کا خلاصہ (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۲: مسئولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب الصبیان ۵ اجمادی الاولٰی ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرح متین اس مسئلہ میں کہ فرائضِ غسلِ جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ واستنشاق واسالۃ الماء علی کل البدن سے کیسا مضمضہ واستنشاق واسالۂ ماء مراد ہے، بینوا توجروا۔

الجواب

مضمضہ سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پرزے کنج کے حلق کی حد تک دھلنا درمختار میں ہے

فرض الغسل غسل کل فمہ[1] (غسل کے فرائض میں پورے منہ کا دھونا ہے۔ ت)

ردالمحتار میں ہے:

عبرعن المضمضۃ بالغسل لافادۃ الاستیعاب[2] اھ مضمضہ کو غسل سے تعبیر کیا ہے تاکہ استیعاب کا

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۲

وفی افادتہ بنفس لفظ الغسل کلام قدمہ فی الوضوء والصحیح ان مفیدہ لفظ کل۔

کا فائدہ دے اھ اور لفظ غسل سے اس افادہ میں کلام ہے جو وضو کے باب میں بیان کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بات لفظ "کل" سے معلوم ہوتی ہے۔ ت

اقول وعلی التسلیم[1] فلیست دلالتہ علی الاستیعاب ظاھرۃ کدلالۃ کل فلایرد ما قال ش ان علی الاول لاحاجۃ الی زیادۃ کل[1]۔

اقول اور مان بھی لیا جائے تو اس کی دلالت استیعاب پر لفظ کل کی دلالت کی طرح ظاہر نہیں ہے تو علامہ "ش" کا یہ اعتراض کہ پہلی صورت میں لفظ کل کے اضافہ کی ضرورت نہیں وارد نہیں ہوتا۔

اسی میں بحرالرائق سے ہے:

المضمضۃ اصطلاحا استیعاب الماء جمیع الفم[2]۔

مضمضہ کے معنی اصطلاح میں پانی سے پورے منہ کو گھیرنے کے ہیں۔

اور ہم نے دھلنا کہا دھونا نہ کہا اس لیے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہیے جس طرح ہو۔

اقول وبہ ظھر ان عبارۃ البحر احسن من عبارۃ الدر الا ان یجعل الغسل مبنیا للمفعول ای مغسولیۃ کل فمہ۔

اقول اس سے معلوم ہوا کہ بحر کی عبارت درکی عبارت سے احسن ہے، ہاں یہ صورت ہوسکتی ہے کہ غسل کو مبنی للمفعول قرار دیا جائے، یعنی مغسولیۃ کل فمہ۔

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلّی کے سمجھتے ہیں کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا، یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اُس غسل سے نماز ہوسکے نہ مسجد میں جانا جائز ہو بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہ میں دانتوں کی جڑمیں دانتوں کی کھڑکیوں میں حلق کے کنارے تک ہر پرزے پر پانی بہے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت[2] چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑیا کھڑکیوں

---

[1] ردالمحتار، فرائض غسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۲
[2] ردالمحتار، سنن وضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۵

وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کرکے کُلّی کرے ورنہ غسل نہ ہوگا ہاں اگر اُس کے جُدا کرنے میں حرج و ضرر و اذیت ہو جس طرح پانوں کی کثرت سے جڑوں میں چونا جم کر متحجر ہو جاتا ہے کہ جب تک زیادہ ہو کر آپ ہی جگہ نہ چھوڑ دے چھڑانے کے قابل نہیں ہوتا یا عورتوں کے دانتوں میں مسی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ ان کے چھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مدفوع بالنص۔

درمختار میں ہے:

لایمنع طعام بین اسنانه اوفی سنه المجوف به یفتی وقیل ان صلبا منع وھو الاصح[1]۔

نہیں منع کرے گا کوئی کھانا جو اس کے دانتوں میں یا کسی ایک کھکھل دانت میں پھنسا ہوا ہو، اس پر فتوی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر کھانا سخت ہو تو منع کرے گا، یہی اصح ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

قوله به یفتی صرح به فی الخلاصة وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحته غالبا اھ ویرد علیه ماقدمناه انفا ای ان مجرد الوصول غیر کاف بل الواجب الاسالة والتقاطر) ومفاده ای مفاد ما فی الخلاصة عدم الجواز اذا علم انه لم یصل الماء تحته (ای لان غلبة الوقوع لا تعارض العلم بعدم الوقوع) قال فی الحلیة وھو اثبت قوله وھو الاصح صرح به فی شرح المنیة وقال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والحرج اھ ولا یخفی ان ھذا التصحیح لاینافی ماقبله اھ ملخصا مزیدا منا[2]۔

ان کا قول بہ یفتی کی تصریح خلاصہ میں ہے انہوں نے کہا کہ پانی ایک لطیف چیز ہے عام طور پر نیچے تک پہنچ جاتا ہے اھ اور اس پر ہمارا مذکور اعتراض وارد ہوتا ہے، (یعنی یہ اعتراض کہ صرف پہنچنا کافی نہیں بلکہ بہانا اور قطروں کا ٹپکانا ضروری ہے) اور جو کچھ خلاصہ میں ہے اس کا مفہوم عدم جواز ہے جب یہ پتا چل جائے کہ پانی اس کے نیچے تک نہیں پہنچا (کیونکہ غلبہ وقوع عدم وقوع کے علم سے معارض نہیں ہوتا ہے) حلیہ میں کہا کہ یہ اثبت ہے ان کے قول وھو الاصح کی تصریح شرح منیہ میں ہے، انہوں نے فرمایا کہ پانی کا نفوذ ممتنع ہے اور ضرورۃ و حرج بھی نہیں اھ اور یہ مخفی نہ رہے کہ یہ تصحیح ماقبل کے

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

[2] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۴

مابین الاھلۃ۔ منافی نہیں اھ ہلالین کے درمیان ہم نے زاید کیا ہے باقی خلاصہ ہے۔ ت

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو بھی چارہ نہیں، ہاں غرغرہ اسے نہ چاہیے کہ حلق سے نیچے نہ اتر جائے غیر روزہ دار کے لیے غرغرہ سنت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنتہ المبالغۃ بالغرغرۃ لغیر الصائم لاحتمال الفساد[1] اس کی سنت غرغرہ میں مبالغہ کرنا ہے اس شخص کے لیے جو روزہ دار نہ ہو کیونکہ فساد کا احتمال ہے۔ ت

اُسی کے بیان غسل میں ہے:

سننہ کسنن الوضوء سوی الترتیب[2] الخ (اس کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں سوائے ترتیب کے۔ ت)

استنشاق ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع تک دھلنا۔ ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے:

الاستنشاق اصطلاحا ایصال الماء الی المارن ولغۃ من النشق وھو جذب الماء ونحوہ بریح الانف الی داخلہ[3] استنشاق اصطلاح میں ناک کے نرمہ تک پانی کے پہنچانے کو کہتے ہیں اور لغت میں یہ لفظ نشق سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں پانی وغیرہ کو ناک کی ہوا سے اندر لیجانا۔ ت

اُسی میں قاموس سے ہے:

المارن مالان من الانف[4] (مارن جو ناک کے نرمہ سے سخت ہڈی تک کا حصہ ہے)

اور یہ یونہی ہوسکے گا کہ پانی لے کر سونگھے اور اوپر کو چڑھائے کہ وہاں تک پہنچ جائے لوگ اس کا بالکل خیال نہیں کرتے اوپر ہی اوپر پانی ڈالتے ہیں کہ ناک کے سرے کو چھو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی نرم جگہ ہے اس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے ظاہر ہے کہ پانی کا بالطبع میل نیچے کو ہے اوپر بے چڑھائے ہرگز نہ چڑھے گا افسوس کہ عوام تو عوام بعض پڑھے لکھے بھی اس بلا میں گرفتار ہیں۔ کاش استنشاق کے لغوی معنے پر ہی نظر کرتے تو اس آفت میں نہ پڑتے استنشاق سانس کے ذریعہ سے کوئی چیز ناک کے اندر چڑھانا ہے نہ کہ ناک کے کنارہ کو چھو جانا وضو[1] میں تو خیر اس کے ترک کی

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[2] ایضاً ۱/۲۹

[3] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۵

[4] ایضاً ۱/۸۶

عادت ڈالے سے سنت چھوڑنے ف۱ ہی کا گناہ ہوگا کہ مضمضہ واستنشاق یعنی مذکور دونوں وضو میں سنتِ موکدہ ہیں کما فی الدر المختار، اور سنت موکدہ کے ایک آدھ بار کے ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بار ہا ترک سے بلاشبہ گنہ گار ہوتا ہے کما فی رد المحتار وغیرہ من الاسفار، تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اُترے ہی گا نہیں جب تک سارا منہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسہ سخت ہڈی کے کنارہ تک پُورا نہ دھل جائے یہاں تک کہ علماء فرماتے ہیں کہ اگر ناک کے اندر ف۲ رکشافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اسے صاف کرلے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا، درمختار میں ہے :

فرض الغسل غسل انفہ حتی ماتحت الدرن[1]	غسل کا فرض ناک دھونا ہے حتی کہ میل کے نیچے تک۔

اس احتیاط ف۳ سے بھی روزہ دار کو مفر نہیں، ہاں اس سے اوپر تک اُسے نہ چاہیے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے غیر روزہ دار کے لیے یہ بھی سنت ہے۔ درمختار میں ہے :

سنتہ المبالغۃ بمجاوزۃ المارن لغیر الصائم[2]۔	ناک کے کنارہ تک پانی چڑھانے میں مبالغہ کرنا روزہ دار کے لیے سنت ہے۔

اسالۃ الماء علی ظاہر البدن

سر کے بالوں سے تلووں کے نیچے تک جسم کے ہر پرزے رونگٹے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہ جانا سوا اُس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان عنقریب آتا ہے۔ درمختار میں ہے :

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلا حرج[3] (بلا حرج جسم کے ہر حصہ پر جو ممکن ہو دھونا فرض ہے)

لوگ یہاں ف۴ دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

اوّلاً : غسل بالفتح کے معنی میں نافہمی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چپڑ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہُوا غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضرور ہے جب تک ایک ایک ذرّے پر پانی بہتا ہُوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے :

غسل ای اسالۃ الماء مع التقاطر[4] (غسل یعنی پانی بہانا قطرے ٹپکنے تک)

ردالمحتار میں ہے : البل بلا تقاطر مسح[5] (تری بغیر قطرے ٹپکے مسح ہے)

---

[1] الدر المختار، فرائض غسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] " " ، سنن الوضو ۱/۲۱

[3] الدر المختار، فرائض الغسل ۱/۲۸ [4] الدر المختار، فرائض الوضو ۱/۱۹ [5] رد المحتار، فرائض الغسل ۱/۱۰۷

اُسی میں ہے:

لو لم یسل الماء بان یستعملہ استعمال الدھن لم یجز[1] — اگر پانی نہ بہائے بلکہ صرف تیل کی طرح چپڑ لے تو یہ جائز نہیں۔

ثانیاً: پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کنج و گوشہ میں آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں حالانکہ جسم ظاہر میں بہت مواقع ایسے ہیں کہ وہاں ایک جسم کی سطح دوسرے جسم سے چھپ گئی ہے یا پانی کی گزرگاہ سے جدا واقع ہے کہ بے لحاظ خاص پانی کا اُس پر بہنا ہرگز مظنون نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ایک ذرہ بھر جگہ یا کسی بال کی نوک بھی پانی بہنے سے رہ گئی تو غسل نہ ہوگا اور نہ صرف غسل بلکہ وضو میں بھی ایسی ہی بے احتیاطیاں کرتے ہیں کہیں ایڑیوں پر پانی نہیں بہتا کہیں کہنیوں پر کہیں ماتھے کے بالائی حصے پر کہیں کانوں کے پاس کنپٹیوں پر، ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے اُس میں ان تمام مواضع کی تفصیل ہے جن کا لحاظ و خیال وضو و غسل میں ضرور ہے مردوں اور عورتوں کی تفریق اور طریقہ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہٖ تعالٰی ہر جاہل بچہ عورت سمجھ سکے یہاں اجمالاً اُن کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لیے:

۱۔ پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا بہت لوگ لپ یا چُلّو میں پانی لے کر ناک یا ابرو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دُھلا بھیگا ہاتھ پھرا اور وضو نہ ہوا۔

۲۔ پٹیاں جھکی ہوں تو انہیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دُھلنے سے نہ رہ جائے۔

۳۔ بھووں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چمکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

۴۔ آنکھوں کے چاروں کوئے، آنکھیں زور سے بند نہ کرے یہاں کوئی سخت چیز جمی ہوتی ہو تو چھڑالے۔

۵۔ پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کیچڑ وغیرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اُس کے نیچے پانی نہیں بہتا اُس کا چھڑانا ضرور ہے۔

۶۔ کان کے پاس تک کنپٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اتر جائے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے۔

---

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۰

۷ - ناک کا سوراخ[1] اگر کوئی گہنا یا تنکا ہو تو اسے پھرا پھرا کر ورنہ یونہی دھار ڈالے، ہاں اگر بالکل بند ہو گیا ہو تو حاجت نہیں۔

۸ - آدمی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصہ چھپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصہ بھی دُھلنا فرض ہے۔ اگر کُلی نہ کی اور منہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لیے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

۹ - ٹھوڑی کی ہڈی اُس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جمے ہیں۔

۱۰ - ہاتھوں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۱ - انگلیوں کی کروٹیں کہ ملنے پر بند ہو جاتی ہیں۔

۱۲ - دسوں ناخنوں کے اندر جو جگہ خالی ہے، ہاں مَیل کا ڈر نہیں۔

۱۳ - ناخنوں کے سرے سے کہُنیوں کے اوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چُلّو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا ہرگز کافی نہیں۔

۱۴ - کلائی کا ہر بال جڑ سے نوک تک، ایسا نہ ہو کہ کھڑے بالوں کی جڑ میں پانی گزر جائے نوکیں رہ جائیں۔

۱۵ - آرسی، چھلّے اور کلائی کے ہر گہنے کے نیچے۔

۱۶ - عورتوں کو پھنسی چُوڑیوں کا شوق ہوتا ہے اُنھیں ہٹا ہٹا کر پانی بہائیں۔

۱۷ - چوتھائی سر کا مسح فرض ہے پوروں کے سرے گزار دینا اکثر اس مقدار کو کافی نہیں ہوتا۔

۱۸ - پاؤوں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۹ - یہاں انگلیوں کی کروٹیں زیادہ قابلِ لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوئی ہیں۔

۲۰ - ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

۲۱ - پاؤوں کے چھلّے اور جو گہنا گٹوں پر یا گٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

۲۲ - گٹے

۲۳ - تلوے ۲۴ - ایڑیاں ۲۵ - کونچیں

خاص بہ مردان

۲۶ - مونچھیں

---

[1] ناک کا سوراخ، ہاتھ پاؤں کے چھلّے، کلائی کے گہنے چُوڑیاں - م

۲۷۔ صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی جتنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہُوئی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اُس حصے سے نکل جائے جس پر دانت جمے ہیں کہ اس کا صرف مسح سنّت اور دھونا مستحب ہے۔

۲۸ و ۲۹۔ داڑھی مونچھیں چھدری ہوں کہ نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال پر پانی بہنا۔

۳۰۔ مونچھیں بڑھ کر لبوں کو چھپالیں تو انھیں ہٹا ہٹا کر لبوں کی کھال دھونا اگرچہ مونچھیں کیسی ہی گھنی ہوں۔

درمختار میں ہے:

اركان الوضوء غسل الوجه من مبدء سطح جبهته الى منبت اسنانه السفلى طولا ومابين شحمتي الاذنين عرضا فيجب غسل المياقي وما يظهر من الشفة عند انضمامها[1] (الطبيعي لاعند انضمامها بشدة وتكلف اھ ح وكذا لو غمض عينيه شديدا لايجوز بحر[2]) وغسل جميع اللحية فرض على المذهب الصحيح المفتى به المرجوع اليه وماعداهذه الرواية مرجوع عنه ثم لاخلاف ان المسترسل[3] (وفسره ابن حجر فی شرح المنهاج بمالومد من جهة نزوله لخرج عن دائرة الوجه[4] ثم رايت المصنف فی شرحه على زاد الفقير قال وفی المجتبى قال البقالی ومانزل من شعر اللحية من الذقن

وضو کے ارکان یہ ہیں: چہرہ کا دھونا پیشانی کی سطح کی ابتدا سے نچلے دانتوں کے اگنے کی جگہ تک لمبائی میں اور چوڑائی میں دونوں کانوں کی لو کے درمیان، لہٰذا کوئے دھونا واجب ہے اور دونوں ہونٹوں کے ملانے کے بعد جو حصہ ظاہر رہتا ہے اس کا دھونا بھی لازم ہے (اس سے مراد فطری طور پر بند ہونا ہے بتکلف بند کرنا مراد نہیں اھ ح اور اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی آنکھیں سختی سے بند کیں تو جائز نہیں، بحر) اور مذہب صحیح، مفتی بہ مرجوع الیہ میں پُوری داڑھی کا دھونا فرض ہے اور اس کے علاوہ جو روایات ہیں وہ مرجوع عنہ ہیں، اور اس میں اختلاف نہیں کہ مسترسل (اور اس کی تفسیر ابن حجر نے شرح منہاج میں اس طرح کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو جہت نزول سے کھینچے تو

---

[1] الدرالمختار، ارکان وضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۱۸

[2] ردالمحتار، 〃 〃 مصطفی البابی مصر ۱/ ۷۲

[3] الدرالمختار 〃 〃 مجتبائی دہلی ۱/ ۱۹

[4] ردالمحتار 〃 〃 مصطفی البابی مصر ۱/ ۷۴

لیس من الوجہ عندنا خلافا للشافعی اھ[1] لا یجب غسلہ ولا مسحہ بل یسن (المسح) وان الخفیفۃ التی تری بشرتھا یجب غسل ماتحتھا نھر وفی البرھان یجب غسل بشرۃ لم یسترھا الشعر کحاجب وشارب وعنفقۃ فی المختار[2] (ویستثنی منہ ما اذاکان الشارب طویلا یستر حمرۃ الشفتین لما فی السراجیۃ من ان تخلیل الشارب الساتر حمرۃ الشفتین واجب[3]) اھ ملخصا مزید اما بین الاھلۃ من ردالمحتار قلت واستحبابی غسل المسترسل نظرا الی خلاف الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ لما نصوا علیہ من ان الخروج عن الخلاف مستحب بالاجماع مالم یرتکب مکروہ مذھبہ[4] کما فی ردالمحتار وغیرہ۔

وہ چہرے کے دائرے سے نکل جائے پھر مصنف نے اس کی شرح میں زادالفقیر پر کہا ہے کہ مجتبٰی میں بقالی نے کہا کہ داڑھی کے وہ بال جو ٹھوڑی سے لٹکے ہوتے ہیں ہمارے نزدیک چہرے سے نہیں ہیں، اس میں شافعی کا اختلاف ہے اھ) کا نہ تو دھونا واجب ہے اور نہ مسح بلکہ مسنون ہے (یعنی مسح) اور چھدری داڑھی جس کے نیچے کھال نظر آتی ہو اس کے نچلے حصے کا دھونا واجب ہے نہر اور برہان میں ہے کہ جسم کا وہ حصہ جس کو بال ڈھانپے ہوئے نہ ہوں جیسے بھنویں، مونچھیں اور عنفقہ (زیرلب داڑھی، بچی) مختار قول یہی ہے، (اور اس سے وہ لمبی مونچھیں مستثنٰی ہیں جو دونوں ہونٹوں کی سرخی چھپالیں۔ سراجیہ میں ہے کہ لمبی مونچھیں جو ہونٹوں کی سرخی چھپالیں ان میں خلال کرنا ضروری ہے) اھ ملخصا ہلالین کے درمیان ردالمحتار سے اضافہ ہے۔ ہم نے لٹکے ہوئے بالوں کے دھونے کو مستحب قرار دیا ہے، اس کی وجہ امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس پر ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ اختلاف [ف] سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطیکہ اپنے مذہب کے مکروہ پر عمل لازم نہ آتا ہو، کما فی ردالمحتار وغیرہ۔

اُسی میں ہے:

سنتہ تخلیل اصابع الیدین والرجلین وھذا بعد دخول الماء خلالھا فلو منضمۃ

اس کی سنت دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال ہے اور یہ جب ہے جب ان کے

---

[1] ردالمحتار، ارکان وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۷۵

[2] الدرالمختار، " " مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[3] ردالمحتار، " " مصطفی البابی مصر ۱/۷۵

[4] الدرالمختار، نواقض الوضو " مجتبائی دہلی ۱/۲۷

ف: اختلاف علماء سے بچنا مستحب ہے۔

فرض[1]

درمیان پانی داخل ہوچکا ہو اور اگر انگلیاں بند ہو
تو خلال واجب ہے۔

اُسی میں ہے:

مستحبہ تحریک خاتمہ الواسع وکذا الضیق ان علم وصول الماء والا فرض[2]

انگوٹھی خواہ تنگ ہو یا کھلی اس کو حرکت دینا مستح
ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ پانی پہنچ جانے کا علم
ورنہ فرض ہے۔

اُسی میں ہے:

ومن الآداب تعاھد موقیہ وکعبیہ وعرقوبیہ واخمصیہ[3]

اور اپنے دونوں کوئے، ٹخنوں، کونچیں اور تلوے میں
پانی پہنچانے کا اہتمام کرے۔

قلت وھذا ان کان الماء یسیل علیھا وان لم یتعاھد والا فرض کنظائرہ السارۃ۔

قلت یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ ان
اعضاء پر اگر پانی بہہ گیا ہو اگرچہ اس کا پورا اہتمام
نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہے جیسے اس کی نظائر میں
جوگزریں۔

ضروریات غسل مطلقا ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی فرض ہے تو سب
اشیا یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد۔

۳۱ - سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا۔

۳۲ - کانوں میں بالی پتے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید
غسل و وضو دونوں میں تھا۔

۳۳ - بھنووں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں۔

۳۴ - کان کا ہر پرزہ اس کے سوراخ کا منہ۔

۳۵ - کانوں کے پیچھے کے بال ہٹا کر پانی بہائے۔

۳۶ - استنشاق بمعنی مذکور

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضوء، مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

[2] الدرالمختار، مستحبات الوضوء " ۱/ ۲۳

[3] الدرالمختار، آداب الوضوء " ۱/ ۲۴

۳۷۔ مضمضہ بطرز مسطور

۳۸۔ داڑھوں کے پیچھے

۳۹۔ دانتوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کرلیں۔

۴۰۔ چونا ریخین وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔

۴۱۔ ٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دُھلے گا۔

۴۲۔ بغلیں بے ہاتھ اٹھائے نہ دُھلیں گی۔

۴۳۔ بازو کا ہر پہلو۔

۴۴۔ پیٹھ کا ہر ذرہ۔

۴۵۔ پیٹ وغیرہ کی بلٹیں اٹھا کر دھوئیں۔

۴۶۔ ناف انگلی ڈال کر جبکہ بغیر اس کے پانی بہنے میں شک ہو۔

۴۷۔ جسم کا کوئی رونگٹا کھڑا نہ رہ جائے۔

۴۸۔ ران اور پیڑو کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔

۴۹۔ دونوں سرین ملنے کی جگہ، خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہائیں۔

۵۰۔ ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ بیٹھ کر نہائیں۔

۵۱۔ رانوں کی گولائی

۵۲۔ پنڈلیوں کی کروٹیں خاص بمردان[۱]۔

۵۳۔ گندھے ہوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھونا۔

۵۴۔ مونچھوں کے نیچے کی کھال اگرچہ گھنی ہوں۔

۵۵۔ داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔

۵۶۔ ذکر و انثیین کے ملنے کی سطحیں کہ بے جدا کیے نہ دُھلیں گی۔

۵۷۔ انثیین کی سطح زیریں جوڑ تک۔

۵۸۔ انثیین کے نیچے کی جگہ تک۔

۵۹۔ جس کا ختنہ نہ ہوا ہو بہت علماء کے نزدیک اُس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔

۶۰۔ اس قول پر اس کھال کے اندر بھی پانی پہنچنا فرض ہوگا بے چڑھائے اُس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہو جائے گی

۶۱ - گندھی چوٹی میں ہر بال کی جڑ تر کرنی، چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے جڑیں تر نہ ہوں گی۔

۶۲ - ڈھلکی ہوئی پستان اٹھا کر دھونی۔

۶۳ - پستان و شکم کے جوڑ کی تحریر۔

۶۴ تا ۶۷ - فرج خارج کے چاروں لبوں کی جیبیں جڑ تک۔

۶۸ - گوشت پارۂ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

۶۹ - گوشت پارۂ زیریں کی سطح زیریں۔

۷۰ - اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پرزے کنج کا خیال لازم ہے ہاں فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔ درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل مایمکن من البدن بلا حرج مرۃ کاذن وسرۃ وشارب وحاجب[1] (ای بشرتہ وشعرا وان کثف بالاجماع کما فی المنیۃ[2]) ولحیۃ وشعر راس ولو متلبدا وفرج خارج لانہ کالفم لا داخل ولا تدخل اصبعھا فی قبلھا بہ یفتی[3] (ای لایجب ذلک کما فی الشرنبلالیۃ ح وفی التتارخانیۃ عن محمد انہ ان لم تدخل الاصبع فلیس بتنظیف[4] لا داخل قلفتہ بل یندب ھو الاصح قالہ الکمال وعللہ بالحرج وفی المسعودی ان امکن فسخ القلفۃ بلامشقۃ یجب والافلا وکفی

بدن کے ہر حصہ کا ایک دفعہ دھونا فرض ہے جبکہ اس میں حرج نہ ہو جیسے کان، ناف، مونچھیں، بھنویں (یعنی جسم اور بال بالاجماع اگرچہ جسم کا حصہ کھلا ہوا ہو کما فی المنیۃ) اور داڑھی، سر کے بال خواہ گندھے ہوئے ہوں اور فرج کا بیرونی حصہ کہ وہ منہ کی طرح ہے اندرونی حصہ نہیں، اور عورت اپنی فرج میں انگلی داخل نہ کرے۔ یہی مفتی بہ قول ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے کما فی الشرنبلالیہ ح اور تتارخانیہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ اگر فرج داخل میں انگلی نہ ڈالی تو پوری طرح نظافت حاصل نہ ہوگی) غیر مختون پیشاب کی جگہ کی کھال میں انگلی داخل نہ کرے یہ صرف مندوب، یہی صحیح ہے یہ کمال نے کہا اور

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۲۸

[2] ردالمحتار، فرائض الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۲

[3] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۲۸

[4] ردالمحتار ، ، مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۲

بل اصل ضفیرتہا للحرج اما المنقوض فیفرض غسل کلہ ولو لم یبتل اصلہا یجب نقضہا ھو الاصح لایکفی بل ضفیرتہ فینقضہا وجوبا ولو علویا او ترکیا لامکان حلقہ[1] (ھو الصحیح[2]) اھ ملخصا مزیدا من شامی۔

اس کی وجہ یہ بتائی کہ اس میں حرج ہے، اور مسعودی میں ہے کہ اگر قلفہ کا کھولنا بلا مشقت ہو سکے تو واجب ہے ورنہ نہیں، اور عورت کے لئے اپنی مینڈھیوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے ان کو کھولنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں حرج ہے اور اگر چُٹیا کھلی ہو تو مکمل کا دھونا فرض ہے اور اگر جڑیں تر نہ ہوتی ہوں تو چوٹی کھولنا فرض ہے یہی اصح ہے ایسی صورت میں مینڈھیوں کا تر کرنا کافی نہ ہوگا، تو وہ اس کو لازماً کھولے گا خواہ وہ علوی ہو یا ترکی ہو کیونکہ اس کے مونڈنے کا امکان ہے (یہی صحیح ہے) اھ ملخصا اضافہ شامی سے۔

اُسی میں ہے:

من اٰدابہ تحریك القرط ان علم وصول الماء والا فرض[3]

آدابِ وضو سے بالیوں کو حرکت دینا ہے اگر یہ علم ہو کہ پانی سوراخ میں پہنچ گیا ہے ورنہ فرض ہے۔

اُسی میں ہے:

لو خاتمہ ضیقا نزعہ او حرکہ وجوبا کقرط ولو لم یکن بثقب اذنہ قرط فدخل الماء فی الثقب عند مرورہ علی اذنہ اجزاہ کسرۃ واذن دخلہما الماء والا یدخلہ ادخلہ ولو باصبعہ ولا یتکلف بخشب ونحوہ والمعتبر غلبۃ ظنہ بالوصول[4]۔

اگر وضو کرنے والے کی انگوٹھی تنگ ہو تو اتارے یا اس کو حرکت دے اور یہ واجب ہے، جیسے بالیوں کا حکم ہے۔ اگر کان کے سوراخ میں بالیاں نہ ہوں اور اس میں پانی داخل ہوگیا ہو تو اس کو کافی ہے جیسے ناف اور کان کا حال ہے جن میں خود پانی داخل ہو جائے، اور اگر از خود پانی داخل نہ ہو تو خود داخل کرے خواہ انگلی سے داخل کرنا پڑے مگر لکڑی وغیرہ سے داخل کرنے کی کوشش نہ کرے، اور معتبر پانی پہنچنے کا ظن غالب ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

[3] الدرالمختار، آداب الوضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۳

[4] " ، فرائض الغسل " ۱/۲۹

اقول ای فی غیر الموسوس و غیر ماجن لا یبالی فالاول ینزل الیقین الی محض الشک والثانی یرفع الشک الی عین الیقین کما ھو معلوم مشاھد واللہ المستعان۔

اقول یعنی یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کو وسوسہ کی بیماری نہ ہو اور رجو لاپروائی نہ کرتا ہو کیونکہ اول الذکر یقین کی کیفیت کو بھی محض شک سمجھتا ہے اور دوسرا شک کو بھی یقین سمجھتا ہے جیسا کہ ہم اس قسم کے لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں واللہ المستعان۔

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر رونگٹے پر سے پاؤں تک پانی بہنا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج معاف ہیں مثلاً :

۱۔ آنکھوں کے ڈھیلے۔

۲۔ عورت کے گندھے ہوئے بال۔

۳۔ ناک کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔

۴۔ نامختون کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔

۵۔ اس حالت میں اُس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔

۶۔ مکھی یا مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اُس کے نیچے۔

۷۔ عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔

۸۔ دانتوں کا جما ہوا چونا۔

۹۔ مسی کی ریخیں۔

۱۰۔ بدن کا میل۔

۱۱۔ ناخنوں میں بھری ہوئی یا بدن پر لگی ہوئی مٹی۔

۱۲۔ جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔

۱۳۔ پلک یا کوئے میں سرمہ کا جرم۔

۱۴۔ کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالہ الجود الحلو میں گزرا۔

۱۵۔ رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔

۱۶۔ نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔

۱۷۔ کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مر انفا عن الخلاصۃ۔

اقول یوں ہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا۔

اقول وبتعلیل المسألۃ بالحرج لعموم البلوی یندفع ما مرمن الایراد۔

اقول اور جب حکم مسئلہ کی علت یہ قرار پائی کہ عمومِ بلوٰی کی وجہ سے حرج واقع ہوتا ہے تو گزشتہ ایراد ختم ہوگیا۔

۱۸- **اقول** ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہئے اگرچہ پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ بار بار کھولنا ضرر دے گا نہ اس سے ہر وقت بندش ہوسکے گی۔

۱۹- یوں ہی اگر اُکھڑا ہُوا دانت کسی مسالے مثلاً برادۂ آہن ومقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جمے ہُوئے چُونے کی مثل اس کی بھی معافی چاہیے۔

اقول لانہ ارتفاق مباح وفی الازالۃ حرج۔

اقول چونکہ یہ مباح منفعت کا حاصل کرنا ہے اور ازالہ میں حرج ہے۔

درمختار میں ہے:

لایشد سنہ المتحرك بذھب بل بفضۃ[1]۔

وُہ اپنا ہلتا ہوا دانت سونے سے نہ باندھے بلکہ چاندی سے باندھے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال الکرخی سقطت ثنیۃ رجل فان اباحنیفۃ یکرہ ان یعیدھا ویقول ھی کسن میتۃ ولکن یاخذ سن شاۃ ذکیۃ یشد مکانہا وخالفہ ابویوسف فقال لاباس بہ اھ اتقانی زاد فی التاتارخانیۃ قال بشر قال ابویوسف سألت اباحنیفۃ عن ذلك فی مجلس اخر فلم یربا عادتہا باسا[2]۔

کرخی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دانت گر گیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ اس کو وہ شخص دوبارہ لگالے۔ اور وُہ فرماتے ہیں کہ یہ مُردہ دانت کی طرح ہے ہاں یہ جائز ہے کہ وُہ شخص کسی مذبوح بکری کا دانت لے کر لگوالے، اور ابویوسف کہتے ہیں کہ اس میں کچھ حرج نہیں اھ اتقانی نے تتارخانیہ میں اتنا اضافہ کیا کہ بشر نے کہا کہ ابویوسف فرماتے ہیں میں نے ابوحنیفہ سے اس کی بابت ایک دوسری مجلس میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس ٹوٹے ہوئے دانت کو واپس لگالینے میں حرج نہیں اھ

---

[1] الدرالمختار، فصل فی اللبس (مجتبائی دہلی) ۲/ ۲۴۰
[2] ردالمحتار، آخر فصل فی اللبس (مصطفی البابی مصر) ۵/ ۲۵۵

اقول مبنی القول الاول ان السن عصب فیحلہ الموت والصحیح انہ عظم فلا ینجس ولو من میتۃ وقد نص فی البدائع و الکافی والبحر والدر وغیرھا ان سن الانسان طاھرۃ علی ظاھر المذھب وھو الصحیح و ان ما فی الذخیرۃ وغیرھا من انھا نجسۃ ضعیف اھ[1] فارتفع الاشکال کیف لا وقد رجع عنہ الامام۔

اقول دراصل پہلے قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ دانت ایک پٹھا ہے جس میں موت حلول کرتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے تو ناپاک نہ ہوگا خواہ مردار کا ہی کیوں نہ ہو۔ اور بدائع، کافی، بحر اور در وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ انسان کا دانت ظاہر مذہب پر پاک ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو اس کو نجس کہا ہے وہ ضعیف ہے اھ اب اشکال مرتفع ہوگیا خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ امام نے اس سے رجوع کرلیا۔

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

۲۰۔ پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

۲۱۔ ہر وُہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اُس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا والمسائل مشھورۃ وفی فتاونا مذکورۃ۔

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ والحمد للہ رب العالمین۔

درمختار میں ہے:

لایجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس وثقب انضم وداخل قلفۃ وشعر المرأۃ المضفور ولا یمنع الطھارۃ خرء ذباب وبرغوث لم یصل الماء تحتہ[2] (لان الاحتراز عنہ غیر ممکن حلیہ[3]) وحناء ولو جرمہ بہ یفتی ودرن ووسخ وتراب و

ایسے عضو کا دھونا واجب نہیں کہ جس کے دھونے میں حرج ہو، جیسے آنکھ، اگرچہ آنکھ میں ناپاک سُرمہ ہی کیوں نہ لگالیا ہو، یا وُہ سوراخ جو آپس میں مل گیا ہو، اور قلفہ کا اندرونی حصہ، اور عورت کے گندھے ہوئے بال، اگر مکھی یا مچھّر کی بیٹ کے نیچے پانی نہ پہنچا تو طہارت میں کوئی حرج نہیں آئیگا

---

[1] ردالمحتار، باب المیاہ قبل فصل فی البئر مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۵۲

[2] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[3] ردالمحتار، ؍؍ مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

وطین ولو فی ظفر مطلقا قرویا او مدنیا فی الاصح وما علی ظفر صباغ[1] اھ ملخصاً

(کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں) اور مہندی کا دھونا بھی ضروری نہیں خواہ اس کا جرم ہو۔ یہی مفتی بہ ہے اسی طرح میل، مٹی اور کیچڑ خواہ ناخن کے اندر ہی ہو، اور آدمی خواہ دیہاتی ہو یا شہری، اصح یہی ہے۔ اسی طرح رنگریز کے ناخنوں پر جو لگا ہوا ہو اھ ملخصاً۔

ردالمحتار میں ہے:

یؤخذ من مسألۃ الضفیرۃ انہ لایجب غسل عقد الشعر المنعقد بنفسہ لان الاحتراز عنہ غیر ممکن ولو من شعر الرجل ولم ارمن نبہ علیہ من علمائنا تامل[2]

عورت کے جُوڑے سے اُن بالوں کا حال بھی معلوم ہوا جو از خود پیچیدہ ہو گئے ہوں، کیونکہ اُن سے بچنا ممکن نہیں، خواہ یہ مرد ہی کے بال کیوں نہ ہوں مجھے اپنے علماء سے کسی کی تصریح اس کی بابت نہیں ملی ہے، تامل۔

اُسی میں ہے:

فی النہر لوفی اظفارہ عجین فالفتوی انہ مغتفر[3]

نہر میں ہے کہ اگر کسی کے ناخنوں میں آٹا لگا ہوا ہو تو فتوٰی یہ ہے کہ وُہ معاف ہے۔

اقول وباللہ التوفیق حرج[ف1] کی تین صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔

دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہُوئی چوٹی۔

سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت اس کی دیکھ بھال میں دقت ہے جیسے مکھی مچھر کی بیٹ یا الجھا ہوا گرہ کھایا ہوا بال قسم اول و دوم کی معافی تو ظاہر اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی سرمہ آٹا روشنائی رنگ بیٹ وغیرہ میں سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ اُسے یوں ہی رہنے دے اور پانی اوپر سے بہا دے بلکہ چھڑا لے کہ آخر ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں تعاہد میں تھا بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی و من المعلوم ان ما کان لضرورۃ تقدر بقدرھا ھذا ما ظھر لی والعلم بالحق عند ربی واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار، " مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۳

[3] ایضاً ۱/۱۱۴

وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین۔

مسئلہ ۱۳
۱۲ شعبان ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہوا اور بسبب اُس کے دردِ سر ہے اسی حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی ہوکر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہوجائیں گے اور زید کو ترقیِ مرض کا پورا یقین اور تجربہ ہے اس سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہالیا اور تمام سر کا خوب مسح کرلیا تو غسل اُس کا صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اُس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں یا ایسی حالت میں اس کو تیمم کا حکم تھا بینوا توجروا۔

الجواب

صورت مستفسرہ میں اُس کی نماز امامت سب درست وصحیح ہوئی غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض الموضوع لنقل ما ہو المختار للفتوی پھر منحۃ الخالق علی البحرالرائق میں ہے:

المرأۃ لوضرھا غسل رأسھا فی الجنابۃ او الحیض تمسح علی شعرھا ثلث مسحات بمیاہ مختلفۃ وتغسل باقی جسدھا[1]۔

اگر غسلِ جنابت میں یا غسلِ حیض میں عورت کو سر کے دھونے سے ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ تین مختلف پانیوں سے اپنے سر کا تین مرتبہ مسح کرلے اور باقی جسم کو دھولے۔

حلیہ شرح منیہ میں ہے:

ان کان اکثر اعضائہ صحیحا بان کانت الجراحۃ علی راسہ وسائر جسدہ صحیح فانہ یدع الرأس ویغسل سائر الاعضاء[2]۔

اگر اس کے اکثر اعضا صحیح ہیں، مثلاً زخم صرف سر پر ہو اور باقی جسم ٹھیک ہو تو وہ سر چھوڑ کر باقی اعضاء دھولے۔

درمختار میں ہے:

صح اقتداء غاسل بماسح ولو علی الجبیرۃ[3]۔

غسل کرنے والے کے لیے مسح کرنے والے کی اقتداء صحیح ہے خواہ وہ پٹی پر ہی مسح کیوں نہ کرتا ہو۔

اصل کلی یہ ہے کہ غسل میں اگر بعض جسم پر پانی ڈالنا مضر ہو تو کثرت کا اعتبار ہے اگر اکثر جسم وہی ہے جس پر پانی

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

[2] حلیہ

[3] الدرالمختار باب الامامۃ قبیل الفروع مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۸۵

پہنچنا ضرر دے گا خواہ یوں کہ عارضہ خود اُسی جسم میں ہو یا یوں کہ اُس پر پانی ڈالنے سے پانی ایسی جگہ پہنچے گا جہاں پہنچنے سے ضرر ہے تو تیمم کرے اور اگر اکثر جسم سالم ہے تو جس قدر میں مضرت ہے وہاں مسح کرلے باقی پر پانی بہالے۔

درمختار میں ہے:

(تیمم لو اکثرہ مجروحا) او بہ جدری اعتبارا للاکثر (وبعکسہ یغسل) الصحیح[1]۔

(تیمم کرے گا اگر اس کا اکثر حصہ زخمی ہو) یا اس کو چیچک نکلی ہو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے (اور اس کے عکس میں) جو صحیح ہے اسے دھوئے گا۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والاتیمم حلیۃ[2]۔

لیکن جب وہ صحیح بدن کو زخمی حصہ کے نقصان پہنچائے بغیر دھو سکتا ہے تو دھولے ورنہ تیمم کرے۔ ت

ظاہر ہے کہ متن میں لفظ زخم یا شرح میں لفظ خارش کوئی قید نہیں مدار ضرر پر ہے کسی وجہ سے ہو۔

کما لایخفی ھذا واعلم ان المدقق العلائی ذکر فی الدرالمختار اٰخر التیمم ما نصہ (من بہ وجع راس لایستطیع معہ مسحہ محدثا ولا غسلہ جنبا ففی الفیض عن غریب الروایۃ تیمم وافتی قارئ الھدایۃ انہ (یسقط) عنہ (فرض مسحہ) وکذا یسقط غسلہ فیمسحہ[3] اھ ملخصا قال الشامی وما افتی بہ نقلہ فی البحر عن الجلابی ونظمہ العلامۃ ابن الشحنۃ فی شرحہ علی الوھبانیۃ[4] اھ وقال تحت قولہ وکذا یسقط غسلہ ای غسل الراس من الجنابۃ اھ[5]

مدقق علائی نے درمختار کے تیمم کے بیان کے آخر میں کہا ہے (جس شخص کے سر میں اس قدر درد ہو کہ بے وضو مسح نہ کرسکے) اور جنبی سر کو دھونہ سکے تو فیض میں غریب الروایۃ سے ہے کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایۃ نے یہ فتوٰی دیا ہے کہ بے وضو کے مسح کی فرضیت ساقط ہوجائیگی اور جنبی سے سر کا دھونا لہٰذا جنبی سر کا مسح کرے اھ ملخصا شامی نے کہا جو فتوٰی انہوں نے دیا ہے اس کو بحر میں جلابی سے نقل کیا ہے اور اس کو ابن الشحنہ نے وہبانیہ میں نظم کیا ہے اھ اور ان کے قول "وکذا یسقط غسلہ" کے تحت فرمایا یعنی سر کا دھونا جنابت کی وجہ سے ساقط ہے اھ (ت)

---

[1] الدرالمختار آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۵
[2] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸
[3] الدرالمختار " مجتبائی دہلی ۱/۴۶
[4] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۱ [5] ایضاً

اقول فهذا الذی افتی به العلامة
سراج الدین قاری الهدایة شیخ المحقق
ابن الهمام موافق لما افتی به العبد الضعیف
وهو الماشی علی الاصل المار الذی تظافرت
علیه کلماتهم جمیعا ولم ازل اتعجب مما
نقل عن غریب الروایة فی مسألة الجنابة
من الامر بالتیمم لاجل الضرر فی الرأس
وحده ثم رأیت منحة الخالق فوجدت انه
نقل عن الفیض عن الغریب ما فی الدرر
لصیقا به ما قدمت من مسألة المرأة
فزدت عجبا فان فرع المرأة یخالف الفرع
الاول صریحا ولذا قال فی الفیض عقیب
نقله وهو عجیب کما[1] فی المنحة ایضا ثم ان
المولی سبحنه وتعالٰی فتح بما اوضح المرام
وازاح العجب فان عبارة غریب الروایة
علی ما فی المنحة عن الفیض عنه هکذا
من برأسه صداع من النزلة ویضره
المسح فی الوضوء والغسل فی الجنابة تیمم
والمرأة لو ضرها[2] الخ فتحدس فی خاطری
ولله الحمد ان الغسل ههنا بضم الفاء دون
فتحها فلیس المراد غسل الرأس کما اوهمه
عبارة الدرر بل المعنی ضره الغسل واسألة

اقول یہ فتوٰی جو علامہ سراج الدین قاری ہدایہ
شیخ محقق ابنِ ہمام نے دیا ہے میرے فتوٰی کے مطابق
ہے اور یہ اس اصل سے بھی مطابقت رکھتا ہے
جو گزری اور جس پر فقہاء کی عبارات متفق ہیں، مجھے
مسلسل اس غریب روایت پر تعجب ہے جو جنابت
کے مسئلہ میں مروی ہے جس میں صرف سر میں تکلیف کے
باعث تیمم کا حکم ہے پھر میں نے منحۃ الخالق میں دیکھا
کہ انہوں نے فیض سے وہی غریب روایت کی
جو دُرر میں ہے اور اس کے متصل وہ روایت جو
عورت سے متعلق میں نے ذکر کی ہے، اس پر میرے
تعجب میں اضافہ ہُوا، کیونکہ عورت والی فرع پہلی
فرع کے صریحاً مخالف ہے اس لیے فیض میں اس کو
نقل کرکے کہا کہ "اور یہ عجیب ہے" کما فی المنحۃ ایضاً
پھر اللہ تعالٰی نے اپنے فضل وکرم سے مشکل حل
فرما دی کیونکہ منحہ میں فیض سے جو غریب روایت نقل
کی ہے وہ اس طرح ہے "جس کے سر میں نزلہ کی
وجہ سے درد ہو اور اس کو وضوء میں مسح سے تکلیف
ہوتی ہو یا جنابت میں سر کے دھونے سے تکلیف
ہوتی ہو تو وہ تیمم کرلے اور عورت کو اگر تکلیف ہو الخ"
تو میرے دل میں اچانک یہ خیال آیا وللہ الحمد
کہ غسل یہاں بضم فا ہے نہ کہ بفتح فاء تو یہاں
سر کا دھونا مراد نہیں جیسا کہ دُرر کی عبارت سے وہم

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴
[2] ایضاً

الماء علی بدنه ولو بترك الرأس لما تصعد
به الا بخرة الی الدماغ فیزداد به ضررا
فی بعض الصور کما علم فی الطب وهذا احکم
صحیح لاغبار علیه ولا خلاف فیه للاصل
السابق ولا للفرع اللاحق وانما خص المرأة
بالذکر لیعلم حکم الرجل بالاولی فانه اذا
امر بمسح الشعر النازل الذی لا یکون
ضرر غسله کضرر غسل نفس الرأس فنفسه
احدر بالحکم هذا کله بالغسل واما
الوضوء فمن المعلوم ان من بلغ به النزلة
مبلغا یضره مسح ربع رأسه بید مبتلة
فیضره غسل الوجه والیدین والرجلین من
باب اولی فان البرد الذی یصل الی
الدماغ باسالة الماء علی الاطراف اشد
من برد عسی ان یصل باصابة ید مبتلة
بعض الرأس فلاجل هذا امر بالتیمم
هذا غایة ما یوجه به کلامه فکان الاحری
بالمولی المحقق المدقق العلائی ان یوجهه
هکذا او لا ترکه اصلا کیف ومثل الحکم
عن غریب الروایة غیر غریب کما قاله فی
الحلیة فی مسألة اخری نقلها عنه مخالف
للجمیع والا لم یعزه للفیض الذی هو موضوع
لنقل المذهب کیلا یکون تنویها بها والا اتم
نقل کلام الفیض فانه قال عقیبه وهو
عجیب هذا کله ما ظهر للعبد الضعیف

ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ اس کو غسل سے ضرر ہوتا ہو
اور بدن پر پانی بہانے سے نقصان ہوتا ہو خواہ سر پہ
پانی نہ بھی ڈالے تب بھی نقصان ہوتا ہو کیونکہ اس سے
بخارات دماغ پر چڑھتے ہیں، تو بعض صورتوں میں
ضرر بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ علمِ طب میں ہے
اور یہ حکم بلاشبہ صحیح ہے۔ اور اس میں نہ تو اصلِ
سابق کی وجہ سے کوئی اختلاف ہے اور نہ فرع
لاحق کی وجہ سے، اور عورت کو بطورِ خاص اس لیے
ذکر کیا تاکہ مرد کا حکم بطریقِ اولیٰ معلوم ہو جائے، کیونکہ
جب مرد کو یہ حکم ہے کہ وہ اپنے بالوں کو دھوئے
جو سر پر سے لٹکے ہوئے ہیں اور جن کو دھونے میں
اتنا ضرر نہیں ہوتا ہے جتنا کہ خود سر کو دھونے سے ہوتا ہے
تو خود اس پر حکم بطریقِ اولیٰ ہوگا۔ یہ سب غسل میں ہے
اور وضو کے بارے ہیں تو معلوم ہے کہ جس کو نزلہ کی
شکایت ہو اور تر ہاتھ سے چوتھائی سر کا مسح بھی
اس کے لیے باعثِ مضرت ہو تو اس کے چہرے اور
ہاتھ پیروں کے دھونے سے بطریقِ اولیٰ ضرر ہوگا
کیونکہ ہاتھ پیروں پر پانی کے بہانے سے جب سردی
دماغ تک پہنچتی ہے تو دماغ پر تر ہاتھ لگانے سے
زیادہ مضر ہو سکتی ہے اور اسی لیے تیمم کا حکم دیا ہے
ان کے کلام کی توجیہ غایت درجہ اسی طرح ہو سکتی ہے
اس لیے محقق علائی کے شایانِ شان تھا کہ وہ بھی
یہی توجیہ کرتے ورنہ اس کو بالکل ہی چھوڑ دیتے،
اور کیوں نہ ہو، غریب روایت سے حکم کی مثل حکم
لگانا غریب نہیں ہے جیسے حلیہ میں ایک اور دوسرے

مسئلہ میں فرمایا جو سب کے خلاف ہے، ورنہ وہ اس کو   واللہ تعالیٰ اعلم۔

فیض کی طرف منسوب نہ کرتے، جو نقلِ مذہب کے لیے کی گئی ہے تاکہ اس کی اہمیت کا اظہار نہ ہو ورنہ فیض کے کلام کی نقل پوری کرتے، کیونکہ انہوں نے اس کے بعد فرمایا" اور یہ عجیب ہے" ھذا کلہ ما ظہر للعبد الضعیف واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت

مسئلہ ۱۴ مرسلہ سید مودود الحسن نبیرہ ڈپٹی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۷ھ

یاایھا العلماء رحمکم اللہ تعالیٰ مریض لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضرہ فما الحکم فی غسلہ واداء صلاتہ الرجاء ان تبینوا الجواب الاٰن۔

اے علما! اللہ کی آپ پر رحمت۔ ایک مریض کو نہانے کی حاجت ہے لیکن پانی اس کو نقصان دیتا ہے تو اس کے غسل کا کیا حکم ہے اور وہ نماز کس طرح ادا کرے گا، امید ہے کہ آپ جواب سے مطلع فرمائیں گے۔ ت

الجواب

ان ضرہ غسل راسہ لاغیر مسحہ وغسل سائر جسدہ وان ضرہ الاغتسال بماء بارد اغتسل بحار او فاتران قدر والا تیمم او مسح رأسہ وغسل بدنہ جمیعا یقتضیہ حالہ وان ضرہ الاغتسال فی الوقت البارد تیمم فیہ اومسح وغسل کما مر واغتسل فی غیر ذلک الوقت وبالجملۃ یتبع الضرر ولا یجاوزہ فحیث لا یجد سبیلا الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے اور باقی بدن دھوئے اور اگر ٹھنڈے پانی سے نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے (نیم گرم) پانی سے نہائے اگر مل سکے، ورنہ تیمم کرے یا سر پر مسح کرے اور بدن دھولے جیسا اس کے حالِ مرض کا تقاضا ہو اور اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اس وقت تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کرلے پھر جب گرم وقت آئے نہالے غرض جہاں تک ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت رہے تیمم کرے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

مسئلہ ۱۵ از کلکتہ کوچہ تارنب ڈاکخانہ ویلزلی اسٹریٹ نمبر ۶ مرسلہ رشید احمد خاں ۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۹ھ

زید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر صرف اُسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے اس حالت میں وضو یا غسل کے لیے تیمم درست ہے یا نہیں، اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا یا کیا حکم ہے۔ باقی آداب۔

الجواب

صورتِ مسئولہ میں غسل یا وضو کسی کے لیے تیمم جائز نہیں وضو کے لیے نہ جائز ہونا تو ظاہر کہ ران کو وضو سے کوئی علاقہ نہیں اور غسل کے لیے یُوں نا روا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہذا وضو تو بلا شبہ تمام و کمال کرے اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اسے گرم پانی پر قدرت ہے تو بیشک پُورا غسل کرے اتنی جگہ کو گرم پانی سے دھوئے باقی بدن گرم یا سرد جیسے سے چاہے اور اگر ہر طرح کا پانی مضر ہے، یا گرم مضر تو نہ ہوگا مگر اسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کرلے اور اگر وہاں مسح بھی نقصان دے مگر دوا یا پٹی کے حائل سے پانی کی ایک دھار بہا دینی مضر نہ ہوگی تو وہاں اُس حائل ہی پر بہا دے باقی بدن بدستور دھوئے اور اگر حائل پر بھی پانی بہا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کرلے اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اُتنی جگہ خالی چھوڑ دے جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجالاتا جائے مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہذا جگہ بالکل خشک بچا دی چند روز بعد اتنا آرام ہوگیا کہ یہ مسح نقصان نہ دے گا تو فوراً پٹی پر مسح کرلے اسی قدر کافی ہوگا باقی بدن تو پہلے کا دھویا ہی ہوا ہے جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب بندش پر سے پانی بہانا بھی ضرر نہ کرے گا فوراً اس پر پانی کی دھار ڈال دے صرف مسح پر جو پہلے کرچکا تھا قناعت نہ کرے جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب خاص موضع کا مسح بھی ضرر نہ دے گا فوراً وہاں مسح کرلے پٹی کے غسل پر قانع نہ رہے جب اتنا آرام ہو کہ اب خود وہاں پانی بہانا مضر نہ ہوگا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھولے غرض رخصت کے درجے بتا دیے گئے ہیں جب تک کم درجہ کی رخصت میں کام نکلے اعلیٰ درجہ کی اختیار نہ کرے اور جب کوئی نیچے کا درجہ قدرت میں آئے فوراً اُس تک تنزل کر آئے اسی طرح اگر یہ حالت ہو کہ اُس جسم پر پانی تو نقصان نہ دے گا مگر بندھا ہوا ہے کھولنے سے نقصان پہنچے گا یا کھول کر پھر باندھ نہ سکے گا تو بھی اجازت ہے کہ بندش پر سے دھونے یا مسح کرنے جس بات کی قدرت ہو عمل میں لائے جب وہ عذر جاتا رہے کھول کر جسم کو مسح یا غسل جو مقدور ہو کرے یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو الحاصل یہاں اکثر کے لیے حکم کُل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقے جو اوپر گزرے بجالائے ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو (خواہ یوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہوا کہ اُس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر جابجا دو دو چار چار انگل کے فاصلہ سے دانے ہیں کہ صرف دانوں کی جگہ جمع کی جائے تو سارے بدن کے نصف حصہ سے کم ہو مگر وہ پھیلے ہوئے اس طرح ہیں کہ ان کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی

پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہوگا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھو کر باقی سارے جسم پر مسح کرلے ۔ درمختار میں ہے :

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عددا و فی الغسل مساحۃ مجروحا او بہ جدری اعتبار اللاکثر و بعکسہ یغسل الصحیح و یمسح الجریح[1] ۔

اگر اعضاءِ وضو کی اکثریت عضو میں تعداد اور غسل میں مقدار اعتبار سے زخمی ہو یا ان میں چیچک ہو تو تیمم کرلے کیونکہ اکثر کا اعتبار ہوتا ہے اور اگر معاملہ برعکس ہو تو صحیح حصہ کو دھوئے گا اور زخمی کا مسح کرے گا۔

ردالمحتار میں ہے :

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح و الا تیمم حلیۃ[2] ۔

لیکن جب اس کے امکان میں یہ بات ہو کہ تندرست عضو کو زخمی عضو کو نقصان پہنچائے بغیر دھو سکتا ہے، تو دھولے ورنہ تیمم کرے ، حلیہ ۔

درمختار میں ہے :

الحاصل لزوم غسل المحل و لو بماء حار فان ضر مسحہ فان ضر مسحہا فان ضر سقط اصلا[3] ۔

خلاصہ یہ ہے کہ محل کو دھوئے خواہ گرم پانی سے ، اگر اس سے ضرر لاحق ہو تو مسح کرے اور اگر مسح سے بھی ضرر ہو تو مطلقاً ساقط ہو جائے گا ۔

ردالمحتار میں ہے :

قولہ و لو بماء حار نص علیہ فی شرح الجامع لقاضیخان واقتصر علیہ فی الفتح و قیدہ بالقدرۃ علیہ وفی السراج انہ لایجب و الظاہر الاول بحر[4] ۔

" قولہ و لو بماء حار " اس کی تصریح قاضیخان کی شرح جامع میں ہے ، اور فتح میں اس پر اکتفا کیا ہے ، اور اس پر قدرت کی قید لگائی ہے ، اور سراج میں ہے کہ اس پر واجب نہیں اور ظاہر پہلا ہے ، بحر ۔

---

[1] الدرالمختار ، آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۵

[2] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸

[3] الدرالمختار آخر مسح علی الخفین مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[4] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۲۰۵

درمختار میں ہے :

يمسح علی کل عصابة ان ضرہ الماء او حلها ومنه ان لا يمكنه ربطها[1]-

اگر اس کو پانی سے نقصان ہوتا ہے تو ہر پٹی پر مسح کرے گا یا اس کو کھولے گا اور اسی سے ہے کہ اس کو اس کا باندھنا ممکن نہ ہو۔ ت

ردالمحتار میں ہے :

قوله ان ضرہ الماء ای الغسل به او المسح علی المحل[2]-

اگر اس کو پانی سے دھونے سے ضرر ہوتا ہے یا محل پر مسح میں ضرر ہوتا ہے۔ ت

درمختار میں ہے :

انكسر ظفرہ فجعل عليه دواء او وضعه علی شقوق رجله اجری الماء عليه ان قدر والا مسحه والا تركه[3]-

کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اور اس نے اس پر دوا لگائی یا پیروں کی پھٹن پر دوا لگائی تو اگر قدرت ہو تو اُس پر پانی بہائے ورنہ مسح کرے ورنہ ترک کرے۔ ت

ردالمحتار میں ہے :

يمسح الجريح ان لم يضرہ والا عصبها بخرقة ومسح فوقها خانيه وغيرها ومفادہ كما قال ط انه يلزمه شد الخرقة وان لم تكن موضوعة[4]-

زخمی مسح کرے اگر اس کو ضرر نہ ہوتا ہو ورنہ اس کو پٹی سے باندھ لے اور اس پر مسح کرے خانیہ وغیرہا اور اس کا فائدہ یہ ہے جیسا کہ طحطاوی نے کہا کہ اس کو پٹی کا باندھنا لازم ہے اگرچہ نہ رکھی ہو۔ ت

ہاں یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھُلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتانے سے ثابت نہیں ہوسکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔

فی الدر المختار ورد المحتار تيمم

درمختار اور ردالمحتار میں ہے اگر مرض میں شدت

---

[1] الدرالمختار ، آخر مسح علی الخفین مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[2] ردالمحتار ، آخر مسح علی الخفین مصطفے البابی مصر ۱/۲۰۶

[3] الدرالمختار ،، مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[4] ردالمحتار آخر باب التیمم مصطفے البابی مصر ۱/۱۸۸

لمرض یشتد او یمتد بغلبۃ ظن[1] (عن امارۃ او تجربۃ شرح منیۃ) او قول (طبیب حاذق مسلم (غیر ظاھر الفسق)[2] اھ بالالتقاط

ہو یا گمانِ غالب ہے کہ مرض بڑھ جائے گا اور اس کا ظن غالب ہے تو تیمم کرے (یہ ظن غالب کسی علامت سے ہو یا تجربہ سے ہو شرح منیہ) یا کسی طبیب کے قول سے ہو۔ طبیب سے مراد ماہر طبیب ہے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اھ ملتقط۔ ت

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لیے کافی ہوسکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت دونوں کو شامل ہو۔

فی رد المحتار عن الوقایۃ یکفی تیمم واحد عنہما[3] واللہ تعالٰی اعلم۔

ردالمحتار میں وقایہ سے نقل ہے ان دونوں کے لیے ایک تیمم کافی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] الدرالمختار شروع باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۱
[2] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۷۱
[3] " " " " " ۱/۱۸۲

فتوی المسمّٰی بہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل ۱۳۲۰ھ

احتلام اور تری کی اشکال کے حکم اور اسباب کا بیان (ت)

مسئلہ ۱۶

۷ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور تری کپڑے یا بدن پر پائی یا خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر نہانا واجب ہوا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ھادی الاحلام بانزال الاحکام والصلوۃ والسلام علی سید المعصومین عن الاحتلام وآلہ الکرام وصحبہ العظام الی یوم یبل فیہ وارد حوضہ ببلل الاکرام اٰمین۔

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت لہذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدیر

اُس کی ضروری توضیح وتشریح اور مذہب معتمد ومختار کی تنقیح کرے۔

فاقول وباللہ التوفیق یہاں چھ صورتیں ہیں:

اوّل: تری کپڑے یا بدن کسی پر نہ دیکھی۔

دوم: دیکھی اور یقین ہے کہ یہ منی یا مذی نہیں بلکہ ودی یا بول یا پسینہ یا کچھ اور ہے ان دونوں صورتوں میں مطلقاً اجماعاً غسل اصلاً نہیں اگرچہ خواب میں مجامعت اور اس کی لذت اور انزال تک یاد ہو۔

غنیہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ولم یربللا لاغسل علیہ اجماعا۔[1]

احتلام تو یاد ہے لیکن تری نہیں دیکھی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

لا ان تذکر ولو مع اللذۃ والانزال ولم یربللا اجماعا۔[2]

نہیں کہ اس کو یاد ہوا اگرچہ لذّت بھی یاد ہو اور انزال بھی اور تری نہ دیکھی، اس پر اجماع ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لایجب اتفاقا فیما اذا علم انہ ودی مطلقا۔[3]

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ ودی ہے۔ ت

جامع الرموز میں ہے:

احترز بقولہ المنی والمذی عن الودی فانہ غیر موجب عندھم وان تذکر الاحتلام کما فی الحقائق۔[4]

منی اور مذی کہہ کر انہوں نے ودی سے احتراز کیا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک خواہ احتلام یاد ہی کیوں نہ ہو موجبِ غسل نہیں ہے کما فی الحقائق۔ ت

سوم: ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلا یاد نہ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجب غسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] الدرالمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] جامع الرموز " " گنبد ایران ۱/۴۴

ردالمحتار میں ہے:

یجب الغسل اتفاقا اذا علم انه منی مطلقا[1]

جب منی ہونے کا یقین ہو تو غسل اتفاقاً واجب ہے۔ ت

اسی طرح عامہ کتب میں اس پر اجماع منقول لکن فی شرح النقایة للقهستانی کان الفقیه ابو جعفر یقول هذا عند ابی حنیفة و محمد رحمهما الله تعالٰی و اما عند ابی یوسف رحمه الله تعالٰی فلا غسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی[2] اھ (لیکن قہستانی کی شرح نقایہ میں ہے کہ فقیہ ابو جعفر فرماتے تھے کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہے کما فی شرح الطحاوی اھ۔ ت)

اقول لعل وجهه والله تعالٰی اعلم ان نزول المنی لایوجب الغسل مطلقا بل اذا نزل عن شهوة دفقا فاذا تذکر الاحتلام ثم رأه علم انه نزل عن شهوة و اذا لم یتذکر احتمل ان یکون نزل هکذا من دون شهوة فلا یجب الغسل بالشك والجواب ان بالنوم تتوجه الحرارة الی الباطن ولهذا یحصل الانتشار غالبا فالسبب مظنون و احتمال الخلاف اعنی الخروج بلا شهوة نادر فلا یعتبر

میں سمجھتا ہوں (واللہ اعلم) اس کی وجہ یہ ہے کہ منی کا نکلنا مطلقاً غسل واجب نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں جب کہ تیزی سے اور شہوت کے ساتھ نکلے اب جب اس کو احتلام یاد ہے اور پھر اس نے منی دیکھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ شہوت سے ہے، اور جب احتلام یاد نہ ہو تو اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ بلا شہوت نکلی ہو تو شک کے ساتھ غسل واجب نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ نیند میں حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس لیے عام طور پر انتشار آلہ غالب ہوتا ہے تو سبب مظنون ہے اور خلاف کا احتمال یعنی یہ کہ بلا شہوت نکلنا نادر ہے تو بلا شہوت نکلنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے:

قد ظهر انه لاخلاف فی رؤیة المنی حیث یجب الغسل اجماعا و نقل فی شرح الطحاوی عن الفقیه ابی جعفر ان رؤیة

یہ ظاہر ہوا کہ منی کے دیکھنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اس میں غسل اجماعاً واجب ہے، اور شرح طحاوی میں فقیہ ابو جعفر سے مروی ہے کہ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[2] جامع الرموز گنبد ایران ۱/۴۳

المنی ایضا علی ھذا الاختلاف والمشھور ھو الاول اھ[1]۔

منی کا دیکھنا بھی اسی اختلاف پر ہے اور مشہور پہلا ہی ہے اھ

اب رہیں تین صورتیں اُس تری[4] کے منی ہونے کا احتمال ہو مذی[5] ہونے کا علم ہو منی[6] نہ ہونا تو معلوم مگر مذی ہونے کا احتمال ہو پس اگر خواب میں احتلام ہونا یاد ہے تو ان تینوں صورتوں میں بھی بالاتفاق نہانا واجب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب اتفاقا اذا علم انہ مذی او شك مع تذکر الاحتلام اھ مختصر[2]

جب مذی ہونا معلوم ہو یا مشکوک ہو اور احتلام بھی یاد ہو تو غسل اتفاقاً واجب ہے اھ مختصر۔

اقول وقد تظافرت الکتب علی ھذا متونا وشروحا وفتاوی فلا نظر الی ما فی الحلیۃ عن المصفی عن المختلفات انہ اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انہ مذی فانہ لا یجب الغسل عندھم جمیعا ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الحلیۃ ھھنا ما نصہ عامۃ المعتبرات علی نقل الاجماع فی ھذہ الصورۃ علی وجوب الغسل وفی بعضھا جعلوھا خلافیۃ بین ابی یوسف وصاحبیہ اما حکایۃ الاجماع فیھا علی عدم الوجوب فمخالفۃ لجمیع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لا وقعت زائدۃ من قلم الناسخین لولا انی رأیت فی جامع الرموز ما نصہ لوتیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا وھذا عندھم علی ما فی المصفی عن

اقول کتبِ فقہ کے متون، شروح اور فتاوی اسی کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا حلیہ میں مصفی سے مختلف روایات سے جو مذکور ہے وہ قابلِ غور نہیں ہے یعنی یہ کہ جب احتلام کا یقین ہوگیا اور یہ بھی یقین ہوا کہ یہ مذی ہے تو ان سب کے نزدیک غسل واجب نہیں، میں نے حلیہ کے اپنے نسخہ پر لکھا ہے کہ عام معتبر کتب میں اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اور بعض کتب میں اس مسئلہ پر ابو یوسف اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف کا ذکر ہے اور عدم وجوب پر اجماع کی حکایت تو یہ تمام معتبر کتب کے مخالف ہے، میرا خیال تھا کہ لا ناسخین کی طرف سے اضافہ ہے اگر میں نے جامع الرموز کی یہ عبارت نہ دیکھی ہوتی کہ اگر مذی کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور یہ ان کے نزدیک ہے جیسا کہ مصفی

---

[1] شرح نقایۃ برجندی، کتاب الطہارۃ، بحث المنی والمذی مطبع نولکشور لکھنؤ بالسرور ۱/ ۳۰

[2] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۰

المختلفات لکن فی المحیط وغیرہ انه واجب
حینئذ اھ[1] ما کتبت علیه وانا الآن[عہ] ایضا
لا استبعد ان الامر کما ظننت من وقوع لا
زائدة فی نسخة المصفی او المختلفات ونقله
القهستانی بالمعنی ولم یتنبه لما اسمعت
واللّٰه تعالٰی اعلم والخلاف الذی اشرت الیه
ھو ما فی الحصر والمختلف والعون وفتاوی العتابی
الظهیریة ان برؤیة المذی لا یجب الغسل
عند ابی[2] یوسف تذکر الاحتلام او لم یتذکر
کما فی فتح اللّٰه المعین للسید ابی السعود
الازهری ونقله فی التبیین عن غایة السروجی
عن الامام الفقیه ابی جعفر الهندوانی
عن الامام الثانی رحمهم اللّٰه تعالٰی وفی ابی
السعود عن نوح افندی عن العلامة قاسم
ابن قطلوبغا ما نصه قلت فیحتمل ان یکون عن ابی
یوسف روایتان اھ وفی الحلیة[3] وجوب الاغتسال
فیما اذا تیقن کون البلل مذیا وھو متذکر
الاحتلام باجماع اصحابنا علی ما فی کثیر
من الکتب المعتبرة وفی المصفی ذکر فی
الحصر والمختلف والفتاوی الظهیریة
اذا رای مذیا وتذکر الاحتلام لا غسل علیه

میں مختلفات سے ہے، لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس
وقت یہ واجب ہے اھ تو میں حاشیہ نہ لکھتا، اور اب
بھی میں سمجھتا ہوں کہ "لا" کا زائدہ ہونا مستبعد
نہیں مصفی یا مختلفات کے نسخہ میں، اور اسی کو
قہستانی نے نقل بالمعنی کیا ہے اور وُہ متنبہ نہیں ہوا
جس کو کہ ہم نے سنایا واللہ اعلم، اور وُہ اختلاف جس
کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ حصر، مختلف،
عون، فتاوی عتابی اور فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ
مذی کے دیکھنے سے ابو یوسف کے نزدیک غسل
واجب نہیں ہے، خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو،
جیسا کہ ابو السعود الازہری کی فتح اللہ المعین میں
ہے اور اسی کو تبیین میں غایۃ السروجی سے ابو جعفر
الہندوانی سے دوسرے امام سے نقل کیا۔ اور ابو السعود
میں نوح افندی سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے
منقول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ ابو یوسف
سے دو روایتیں ہوں اھ اور حلیہ میں تری کے
مذی یقین کرلینے کی صورت میں وجوب غسل کا حکم ہے
بشرطیکہ اس کو احتلام یاد ہو، اس پر ہمارے
اصحاب کا اجماع ہے، یہی چیز بہت سی کتب
معتبرہ میں ہے اور مصفی میں ہے ذکر کیا حصر اور
مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں کہ جب مذی دیکھی اور

عہ وسیاتی تاویل نفیس فانتظر اھ منه — انتظار کرو عنقریب نفیس تاویل آنے والی ہے۔ ت

---

[1] جامع الرموز، موجبات الغسل مطبوعہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳
[2] فتح المعین علی منلا مسکین موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹
[3] ایضاً

عند ابی یوسف فیحتمل انیکون عن ابی یوسف روایتان اھ مختصرا۔[1]

احتلام یاد آیا تو اس پر ابو یوسف کے نزدیک غسل نہیں، تو احتمال ہے کہ ابو یوسف سے دو[2] روایتیں ہوں اھ مختصرا۔ ت

اقول بل ثلث[1] الاولی لاغسل بلاتذکروان رای منیا کما مرعن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی الثانیۃ لا الا بالمنی وان رأی المذی متذکرا وھی ھذہ والثالثۃ یغتسل فی التذکر باحتمال المذی ایضا وفی عدمہ بعلم المنی وھی الاظھر الاشھر ومرویۃ الاکثر بل عنہ رابعۃ نحو قولھما علی ما فی القھستانی[ع] عن العیون وغیرھا واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

اقول اس میں صرف دو قول ہی نہیں بلکہ تین ہیں:

پہلا یہ ہے کہ بلایاد کے غسل واجب نہ ہوگا خواہ منی دیکھے، کما مرعن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی۔

دوسرا یہ کہ غسل واجب نہ ہوگا، ہاں منی دیکھنے کی صورت میں ہوگا، اگرچہ مذی دیکھی ہو اور یاد بھی ہو اور وہ ہی ہو۔

تیسرا یہ کہ یاد کی صورت میں اس احتمال پر کہ مذی ہو یا نہ ہو اور منی کا علم ہو۔ یہی اظہر، اشہر اور اکثر کا روایت کردہ قول ہے بلکہ انہی سے ایک چوتھا قول بھی منقول ہے جو ان دونوں کے قول کی طرح ہے علی ما فی القھستانی من العیون وغیرھا واللّٰہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] حلیہ

[ع] حیث ذکرالوجوب عندھما بالمذی وان لم یتذکر ثم قال وکذا عند ابی یوسف اذا تذکرالاحتلام واما اذا لم یتذکر فلا غسل وفی العیون وغیرہ انہ واجب عندہ فلعل عنہ روایتین کما فی الحقائق اھ فالروایتان ھھنا عدم الوجوب بالمذی اذا لم یتذکر وھی المشھورۃ والوجوب بہ وان لم یتذکر وھی التی فی العیون وھی کما فی مذھبھما والروایتان فی قول العلامۃ قاسم والحلیۃ الوجوب

قہستانی نے مذی کی صورت میں خواہ یاد نہ ہو طرفین کے نزدیک وجوب کا قول نقل کیا ہے اور پھر کہا ہے ابو یوسف کے نزدیک بھی یہی ہے، بشرطیکہ احتلام یاد ہو، اور جب یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں، اور عیون وغیرہا میں ہے کہ ان کے نزدیک واجب ہے، تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں کما فی الحقائق اھ تو یہاں مذی کی صورت میں دو روایتیں ہیں ایک عدم وجوبِ غسل کی ہے جبکہ یاد نہ ہو اور یہی مشہور ہے، دوسری وجوب غسل کی ہے اگرچہ یاد نہ ہو، اور یہ عیون کی روایت ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں وھو الاقیس وبہ اخذ الامام الاجل العارف باللہ خلف بن ایوب والامام الفقیہ ابو اللیث السمرقندی کمافی الفتح وغیرہ۔ (اور یہی چیز زیادہ قرین قیاس ہے، اور اسی کو امام خلف بن ایوب اور ابو اللیث سمرقندی نے اختیار کیا ہے کمافی الفتح وغیرہ۔ ت)

شکل اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم وامام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بھی امام یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل بالاتفاق واجب نہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

لایجب اتفاقا فیما اذا شك فی الاخیرین (یعنی المذی والودی) مع عدم تذکر الاحتلام[1]۔

آخری دو صورتوں میں جب شک ہو (یعنی مذی اور ودی میں) تو اتفاقاً غسل واجب نہیں بشرطیکہ احتلام کا ہونا یاد نہ ہو۔ ت

اور شکل اول یعنی چہارم میں کہ منی کا احتمال ہو خواہ یوں کہ منی ومذی محتمل ہوں یا منی وودی یا تینوں (اور ودی سے مراد وہ تری کہ منی ومذی کے سوا ہو) ان سب صورتوں میں دونوں حضرات باتفاق روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب عندھما فیما اذا شك فی الاولین (ای المنی والمذی) اوفی الطرفین (ای المنی والودی)

طرفین کے نزدیک پہلی دو صورتوں (منی اور مذی) یا طرفین (منی اور ودی) میں یا تینوں میں طرفین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالمذی اذا تذکروھی المشھورۃ وعدمہ بہ وان تذکروھی التی فی العون فروایتا العیون والعون علی طرفی نقیض ھذا ما یعطیہ سوق القھستانی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اھ منہ (م)

جیسا کہ ان دونوں کا مذہب ہے اور علامہ قاسم اور حلیہ کے مطابق دو روایتیں یہ ہیں کہ وجوب غسل مذی سے یاد کی صورت میں ہوگا، یہی مشہور ہے، اور دوسری یہ کہ عدم وجوب غسل مذی سے اگرچہ یاد ہو اور یہ عون کی روایت ہے تو عون اور عیون کی روایتیں ایک دوسرے سے متناقض ہیں۔ قہستانی کے سیاق سے یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ ت

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

اوفی الثلثة احتیاطا ولا یجب عند ابی یوسف للشك فی وجود الموجب[1]

نزدیک غسل احتیاطاً واجب ہے، جبکہ ابویوسف کے نزدیک موجب میں شک پائے جانے کی وجہ سے واجب نہیں۔ ت

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شبہہ ہو وجوب مطلق ہے اور جہاں مذی کا بھی شک ہو اُس میں ایک صورت کا استثناء۔ وہ یہ کہ اگر سونے سے کچھ پہلے اسے شہوت تھی ذکر قائم تھا اب جاگ کر تری دیکھی جس کا مذی ہونا محتمل ہے اور احتلام یاد نہیں تو اسے مذی ہی قرار دیں گے غسل واجب نہ کریں گے جب تک اس کے منی ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر ایسا نہ تھا یعنی نیند سے پہلے شہوت ہی نہ تھی یا تھی اور اُسے بہت دیر گزر گئی۔ مذی جو اس سے نکلی تھی نکل کر صاف ہوچکی اس کے بعد سویا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کردیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جانیں گے، صور استثناء کہ مذکور ہوتی یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جزم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے مبسوط[1] امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ و محیط[2] امام برہان الدین و مغنی[3] و مصفی[4] للامام النسفی و فتح[5] القدیر نقلاً و منیۃ[6] المصلی و شرح[7] نقایہ للعلامۃ البرجندی و جامع[8] الرموز للعلامۃ القہستانی و حاشیۃ[9] الفاضل عبدالحلیم الرومی علی الدرر والغرر و بحر[10] الرائق و نہر[11] الفائق و در[12] مختار و حواشی[13] الدر للسید حلبی و السید[14] الطحطاوی و السید الشامی[15] و مسکین[16] علی الکنز و فتح المعین[17] للسید الازہری و تعلیقات[18] ابیہ السید علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی و رحمانیہ[19] و ہندیہ[20] و طحطاوی[21] علی مراقی الفلاح و منحۃ[22] الخالق اسی طرف ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

ان رای بللا الا انه لم یتذکر الاحتلام فان تیقن انه مذی لایجب الغسل وان شك انه منی اومذی قال ابویوسف رحمه الله تعالٰی لایجب حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط[2]

اگر تری دیکھی مگر احتلام کا ہونا یاد نہیں، تو اگر اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں اور اگر منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو ابویوسف نے فرمایا غسل اس وقت تک واجب نہ ہوگا جب تک کہ احتلام کا یقین نہ ہو، اور طرفین نے فرمایا

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[2] فتاوٰی ہندیہ " " نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

واجب ہوگا ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط۔

بحرالرائق میں ہے :

لایجب الغسل اتفاقاً فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[1]۔

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں جبکہ اس کو مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔

درمختار میں دربارۂ عدم تذکر احتلام ہے :

اذا علم انہ مذی فلا غسل علیہ اتفاقاً[2]۔

جب اس کو یہ علم ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل اتفاقاً نہیں۔

ردالمحتار میں ہے :

لایجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام[3]۔

غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام کا ہونا اُسے یاد نہ ہو۔

بعینہٖ اسی طرح منحۃ الخالق میں ہے، حاشیۂ طحطاوی میں ہے :

اذا علم انہ مذی مع عدم التذکر لایجب الغسل اتفاقاً[4]۔

جب اسے علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔

برجندی میں ہے :

ذکر فی المبسوط والمحیط والمغنی ھھنا تفصیلات وھو انہ اذا استیقظ ورأی بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لایجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شك انہ مذی او منی قال ابویوسف لایجب وقالا یجب[5]

مبسوط، محیط اور مغنی میں ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیلات ہیں، اگر بیدار ہوا اور تری دیکھی لیکن احتلام کا ہونا یاد نہیں ہے تو اگر مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہ ہوگا، اور منی ہونے کا یقین ہے تو واجب ہوگا اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابویوسف نے

---

[1] بحرالرائق ، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۶

[2] الدرالمختار " مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] طحطاوی علی الدرالمختار، موجبات الغسل بیروت ۱/۹۳

[5] شرح نقایۃ للبرجندی ، کتاب الطہارۃ بحث المنی والمذی نولکشور بالسرور ۱/۳۰

کہا واجب نہ ہوگا اور طرفین نے کہا کہ واجب ہوگا۔

رحمانیہ میں محیط سے ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ اوفخذہ بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ منی یجب الغسل والا لایجب وان شك انہ منی او مذی قال ابویوسف لایجب الغسل[1] اھ

اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے اور اگر منی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب ہے ورنہ واجب نہیں اور اگر منی یا مذی میں شک ہے ابویوسف نے فرمایا غسل واجب نہ ہوگا اھ ت

اقول فی قولہ والالایجب تدافع ظاہر مع مسألۃ الشك ولعل الجواب انہا حلت محل الاستثناء ویُعکرہ لزوم ان لایجب وفاقا اذا شك انہ منی اوودی لانہ لم یستثن الا الشك فی المنی والمذی الا ان یقال ان المراد بالمذی غیر المنی وھو ظاہر البعد والاولی ان یقال ان اصل قولہ والالایجب وان لامفصولا والتقدیر وان تیقن انہ لامنی لایجب۔

اقول ان کا قول "والالایجب" مسئلہ شک سے متعارض نظر آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء کے قائم مقام ہے، مگر اس کے خلاف یہ چیز ہے کہ منی اور ودی میں شک کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اتفاقاً غسل واجب نہ ہو، کیونکہ صرف شک کی صورت ہی مستثنیٰ ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذی سے منی کے علاوہ مراد ہے، مگر بظاہر ایسا کہنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ ان کے قول "والالایجب" کی اصل "وان لا" فصل کے ساتھ ہے، اور معنی یہ ہوں گے کہ یہ یقین ہو کہ وہ لا منی ہے تو غسل واجب نہیں ہے۔ ت

شرح الکنز للعلامۃ مسکین میں ہے:

اذا لم یتذکر الاحتلام وتیقن انہ مذی فلاغسل علیہ[2]۔

جب احتلام یاد نہ ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل واجب نہیں۔ ت

ابوالسعود میں ہے:

اما صورما لایجب فیہا الغسل اتفاقا فاربعۃ (الی قولہ) الثالثۃ علم انہ مذی ولم

جن صورتوں میں اتفاقاً غسل واجب نہیں ہوتا ہے وہ چار صورتیں ہیں الی قولہ، ان میں سے تیسری

---

[1] فتاوی ہندیہ اختصاراً موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۴

[2] شرح الکنز حاشیۃ فتح المعین " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

یتذکر[1]۔ صورت یہ ہے کہ اگر اس کو یہ علم ہے کہ یہ مذی ہے اور اس کو یاد نہیں۔ ت

حلبی علی الدرر میں ہے:

لاغسل علیہ ان تیقن انہ مذی وکذا لوشک انہ مذی او ودی ولم یتذکر الاحتلام[2]۔

اس پر غسل واجب نہیں اگر اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے اسی طرح اگر مذی یا ودی ہونے کا شک ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

مستیقظ وجد فی ثوبہ او فخذہ بللا ولم یتذکر احتلاما لوتیقن انہ مذی لایجب اتفاقا لکن التیقن متعذر مع النوم[3] اھ۔

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں ہے، اب اگر اس کو اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اتفاقاً غسل واجب نہیں مگر نیند کی صورت میں تیقن کا پایا جانا مشکل ہے اھ ت

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

لایجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر والمراد بالتیقن غلبۃ الظن لان حقیقۃ الیقین متعذرۃ مع النوم[4]۔

جب مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔ اور تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے کیونکہ نیند کی حالت میں حقیقۃً یقین کا پایا جانا محال ہے۔ ت

اقول کانہ یشیر الی الجواب عما اورد المحقق وماکان المحقق لیغفل عن مثل ھذا وانما ھو لتحقیق انیق سنعود الیہ بتوفیق من لاتوفیق الا من لدیہ۔

اقول غالباً یہ محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور محقق اس سے غافل نہیں تھے اس کا ہم ذکر بعد میں کریں گے۔ ت

---

[1] فتح المعین لابی السعود موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸

[2] حاشیۃ الدرر للمولی عبدالحلیم موجبات الغسل بیروت ۱/۱۵

[3] فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴

[4] طحطاوی علی المراقی الفلاح موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۵۵

منیہ میں ہے:

ان تیقن انہ مذی فلا غسل علیہ اذا لم یتذکر الاحتلام[1]

اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو غسل واجب نہیں اگر احتلام یاد نہ ہو۔

مصفّٰی میں ہے:

ان رای بللا ولم یتذکر الاحتلام ان تیقن انہ ودی او مذی لا یجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شک انہ منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب کذا فی المحیط والمغنی ومبسوط شیخ الاسلام وفتاوی قاضی خان والخلاصۃ۔[2]

اگر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر ودی و مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہیں، اور اگر منی کا یقین ہو تو غسل واجب ہے اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابو یوسف کا قول ہے کہ جب احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں، اور طرفین کہتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اسی طرح محیط، مغنی، مبسوط، شیخ الاسلام اور فتاوٰے قاضی خاں اور خلاصہ میں ہے۔

حلیہ میں یہ کلام مصفّٰی نقل کرکے فرمایا:

لیس فی الفتاوی الخانیۃ ولا الخلاصۃ ذلک کما ذکرہ مطلقا وکذا لیس فی محیط رضی الدین واما المغنی ومبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیہما اھ[3]

فتاوٰی خانیہ اور خلاصہ میں جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے مطلقًا یہ چیز موجود نہیں، اور رضی الدین کی محیط میں بھی یہ نہیں اور مغنی اور شیخ الاسلام کی مبسوط کا حال مجھے معلوم نہ ہو سکا اھ

اقول اما المبسوط فقد قدمنا نقلہ عن الھندیۃ عن المحیط عن المبسوط وکذا عن البرجندی عن المبسوط وکذلک عنہ عن المغنی والمراد بالمحیط المحیط

اقول جہاں تک مبسوط کی نقل کا تعلق ہے تو ہم اس کی عبارت بحوالہ ہندیہ از محیط از مبسوط نقل کرچکے ہیں نیز برجندی از مبسوط اور مغنی سے بھی نقل کیا ہے، اور محیط سے مراد محیط برہانی ہے

۱؎ منیۃ المصلی　موجبات غسل　مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور

۲؎ مصفّٰی　۳؎ حلیہ

البرھانی لا الرضوی وقد تقدم النقل عنه عن الھندیة وعن البرجندی نعم لم ار ھذا فی الخانیة بل الواقع فیھا خلاف ھذا کما سیأتی ان شاء الله تعالٰی واما الخلاصة فنصھا علی مافی نسختی ھکذا ان احتلم ولم یر شیئا لا غسل علیه بالاتفاق وان تذکر الاحتلام ورای بللا ان کان ودیا لا یجب الغسل بلا خلاف وان کان مذیا او منیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق بالاطالة المدة فکان مراده ما یکون صورته المذی لا حقیقة المذی الثالث اذا رای البلل علی فراشه ولم یتذکر الاحتلام یجب علیه الغسل وعند ابی یوسف لا غسل علیه اھ[1] وھو فیما اری عار عن ذکر المسألة اصلا **فان قلت** بل فیه خلاف ما فی المصفی حیث ارسل البلل ارسالا فشمل المذی وقد اوجب فیه الغسل مع عدم التذکر ومثله ما فی الخانیة عن مبسوط الامام محرر المذھب محمد بن الحسن رضی الله تعالٰی عنه حیث قال وفی صلاة الاصل اذا استیقظ وعنده انه لم یحتلم ووجد بللا علیه الغسل فی قول ابی حنیفة ومحمد[2] رحمھما الله تعالٰی۔

نہ کہ محیط رضوی، اور اس سلسلہ میں محیط از ہندیہ اور از برجندی نقل گزری، میں نے یہ خانیہ میں نہیں دیکھا بلکہ جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے اس میں اس کے خلاف ہے۔ اور خلاصہ کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں اس طرح ہے" اور اگر احتلام ہوا مگر اس نے کوئی اثر نہ دیکھا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر احتلام یاد ہے اور تری دیکھی تو اگر ودی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر مذی یا منی ہے تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں لیکن منی زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد پتلی ہوجاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ وہ صورتًا مذی ہو حقیقۃً مذی نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بستر پر تری دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں اھ

میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مسئلہ کا ذکر ہی موجود نہیں۔

ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ یہ تو مصفی کی عبارت کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے تری کو عام رکھا ہے لہذا اس میں مذی بھی شامل ہے اور اس میں غسل واجب کیا ہے باوجود یاد نہ ہونے کے، یہی چیز خانیہ میں امام محمد کی مبسوط سے منقول ہے، مبسوط کی کتاب الصلوۃ میں ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کو احتلام نہیں ہوا اور اس نے تری پائی تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل لازم ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] فتاوی قاضی خاں " " ۱/۲۱

قلت لاتعجل واورد الکلام موردہ فانہ اما ان یکون المراد بلل معلوم الحقیقۃ او غیر معلومہا او اعم لاسبیل الی الاول لانہ ارسل البلل ارسالا فیشمل ما اذا علم انہ منی ولیس مرادا قطعا لان فیہ الغسل بلاخلاف وما اذا علم انہ ودی ولیس مرادا قطعا اذ لاغسل فیہ بالاتفاق ولا الی الثالث لشمولہ الاول فیعود المحذوران فتعین الثانی وکانہ لھذا ابھم محمد وارشد بالابھام اللفظی الی الابھام المعنوی فالمعنی رای بللا لایدری ماھو فھذہ صورۃ الشك فی انہ منی او غیرہ ولا مساس لھا بصورۃ علم المذی ونظیرہ قول مسکین اذا استیقظ فوجد فی احلیلہ بللا[1] الخ فقال ابو السعود و شك فی کونہ منیا او مذیا خانیۃ[2] اھ وقول المنیۃ ان استیقظ فوجد فی احلیلہ بللا[3] الخ فقال فی الغنیۃ لایدری امنی ھو ام مذی[4] اھ

میں کہتا ہوں کہ کلام کی صحیح تشریح کرنی چاہیے کیونکہ اس صورت میں یا تو تری کی حقیقت معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی یا دونوں کو عام ہوگا، پہلی صورت تو ممکن نہیں کیونکہ انہوں نے تری کو مطلق رکھا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہوگا جبکہ اس کو منی ہونے کا علم ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ مراد قطعاً نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو بلاخلاف غسل واجب ہے، اور یا ودی مراد ہو، تو یہ بھی قطعاً درست نہیں کیونکہ اس میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور نہ ہی تیسری شکل مراد ہو سکتی ہے کیونکہ یہ پہلی صورت کو بھی شامل ہے، اس طرح پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئے گی تو دوسری شکل متعین ہوگئی، اور غالباً امام محمد نے اس کو اسی لیے مبہم رکھا ہے اور ابہام لفظی کے ذریعہ ابہام معنوی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو اب معنی یہ ہوں گے کہ اس نے تری دیکھی مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ یہ کیا ہے تو یہ شک کی صورت ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور ہے اور اس کا تعلق مذی کے علم والی صورت سے بالکل نہیں ہے، اور اس کی نظیر مسکین کا قول ہے کہ بیدار ہوا اور اس نے اپنے احلیل میں تری پائی الخ اس کے بارے میں ابو السعود نے کہا اس کو منی یا مذی کے ہونے میں شک ہے، خانیہ اھ اور منیہ کا قول ہے کہ اگر بیدار ہوا اور اپنے احلیل میں تری پائی الخ اور غنیہ میں کہا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ وہ مذی ہے یا منی اھ

۱؎ شرح الکنز لملا مسکین علی حاشیۃ فتح المعین، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹
۲؎ فتح المعین علی شرح لملا مسکین " "
۳؎ منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳
۴؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

اقول وبہ ظھر الجواب عن ایراد الحلیۃ بقولہ انت علیم بما فی ھذا الاطلاق فانہ یشتمل المنی والمذی ولاشك ان المنی غیر مراد منہ بالاتفاق فلاجوم ان ذکر المصنف انہ لوتیقن انہ منی فعلیہ الغسل[1] اھ ونظائر ھذا کثیر فی کلامھم غیرلیسیر۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس سے حلیہ کے اعتراض کا جواب بھی مل گیا، حلیہ میں ہے کہ یہ اطلاق منی اور مذی دونوں کو شامل ہے اور اس میں شک نہیں کہ منی اس سے مراد نہیں، اس لیے مصنف نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل لازم ہے اھ اور اس کی مثالیں فقہاء کے کلام میں بکثرت موجود ہیں۔ ت

اور عامہ متون مذہب و جماہیر اجلّہ عمائد کی تصریح کی ہے کہ صورت پنجم بھی مثل صورت چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفین غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین وقایہ[1] و نقایہ[2] و اصلاح[3] و غرر[4] و نور الایضاح[5] و تنویر الابصار[6] و ملتقی الابحر[7] و بدائع[8] و اسبیجابی[9] و صدر الشریعۃ[10] و حلیہ[11] و غنیہ[12] و ایضاح[13] و درر[14] و مراقی الفلاح[15] و جوہرہ نیرہ[16] و تبیین الحقائق[17] و مستخلص[18] و شمنی[19] و مجمع الانہر[20] و فتوائے امام اجل نجم الدین نسفی[21] و جواہر الفتاوی[22] للامام الکرمانی و خانیہ[23] و سراجیہ[24] و خجندی[25] و بزازیہ[26] و تجنیس[27] و حصر[28] و مختلف[29] و ظہیریہ[30] و خزانۃ المفتین[31] و ارکان اربعہ[32] اور شروح حدیث سے لمعات[33] و مرقاۃ[34] جزماً اسی طرف ہیں اور امام محقق علی الاطلاق[35] نے بحثاً اُس کا افادہ فرمایا کہ کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی۔

وقایہ و شرح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی والمذی وان لم یحتلم) امافی المنی فظاھر واما فی المذی فلاحتمال کونہ منیا رق بحرارۃ البدن وفیہ خلاف لابی یوسف[2]۔

(اور بیدار ہونے والے کا منی اور مذی کو دیکھنا اگرچہ احتلام نہ ہوا ہو) منی کی صورت میں تو ظاہر ہے اور مذی کی صورت میں اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید یہ منی ہی ہو حرارت بدنی کی وجہ سے پتلی ہو چکی ہے اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

اصلاح و ایضاح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی اوالمذی وان لم یتذکر الاحتلام) فان ماظھر فی صورۃ

(بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) کیونکہ جو چیز بصورتِ مذی ظاہر

[1] منیۃ المصلی، موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۳۳

[2] شرح وقایہ " رشیدیہ دہلی ۱/ ۸۲

المذی یحتمل ان یکون منیا رق بحرارة البدن او باصابة الھواء فمنی وجب من وجه ما فالاحتیاط فی الایجاب وفیه خلاف لابی یوسف۔[1]

ہو رہی ہے ممکن ہے کہ دراصل منی ہی ہو جو جسم کی حرارت سے پتلی ہوگئی ہو یا ہوا لگنے سے اس میں رقت پیدا ہوگئی ہو تو جب ایک صورت میں غسل واجب ہوا تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ مطلقاً واجب کر دیا جائے، اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

مختصر الوقایہ میں ہے:

ورؤیة المستیقظ المنی او المذی۔[2]

بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا الخ ت

غرر و درر میں ہے:

(وعند رؤیة مستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر حلما) لان الظاھر انه منی رق بھواء اصابه۔[3]

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی کو دیکھنے کے وقت اگرچہ اس کو اپنا محتلم ہونا یاد نہ ہو) کیونکہ یہ بظاہر منی ہے جو ہوا لگنے سے پتلی پڑ گئی ہے۔ ت

متن و شرح علامہ شرنبلالی میں ہے:

ومنھا (وجود ماء رقیق بعد) الانتباہ من (النوم) ولم یتذکر احتلاما عندھما خلافا لابی یوسف وبقوله اخذ خلف بن ایوب و ابو اللیث لانه مذی وھو الاقیس ولھما ما روی انه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم سئل عن الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاما قال یغتسل ولان النوم راحة تھیج الشھوة وقد یرق المنی لعارض والاحتیاط لازم فی العبادات۔[4]

اور انہی میں سے (پتلے پانی کا) بیداری کے بعد پایا جانا ہے، اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، یہ طرفین کے نزدیک ہے اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے اور ان کے قول کو خلف بن ایوب اور ابو اللیث نے اختیار کیا کیونکہ یہ مذی ہے اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے، اور طرفین کی دلیل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے تری دیکھی مگر اُسے احتلام یاد نہ تھا، تو آپ نے فرمایا وہ غسل کرے پھر نیند

---

[1] اصلاح وایضاح

[2] متن شرح وقایہ موجبات الغسل رشیدیہ دہلی ۱/ ۸۲

[3] درر الحکام شرح غرر الاحکام موجبات الغسل کاملیہ بیروت ۱/ ۱۹

[4] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۷۵

راحت ہے جو شہوت کو ابھارتی ہے اور منی کسی عارضہ کی وجہ سے پتلی پڑ سکتی ہے اور عبادات میں احتیاط لازم ہے۔

تنویر الابصار میں ہے:

وروية المستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر الاحتلام[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا خواہ احتلام یاد نہ ہو۔

ملتقی و مجمع میں ہے:

(و) فرض (لرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام بللا ولو مذيا) عند الطرفين (خلافا له) اى لابى يوسف له ان الاصل براءة الذمة فلا يجب الا بيقين وهو القياس ولهما ان النائم غافل والمنى قد يرق بالهواء فيصير مثل المذى فيجب عليه احتياطا[2]

اور غسل فرض ہے جبکہ بیدار ہونے والا تری دیکھے خواہ وُہ مذی ہی کیوں نہ ہو اگرچہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ طرفین کے نزدیک، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہے اس پر یقین کے علاوہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور قیاس بھی یہی ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا غافل ہے اور منی ہوا کی وجہ سے کبھی پتلی ہو جاتی ہے اور مذی کی طرح ہو جاتی ہے تو غسل احتیاطاً واجب ہوگا۔

جوہرہ نیرہ میں ہے:

فى الخجندى ان كان منيا وجب الغسل بالاتفاق وان كان مذيا وجب عندهما تذكر الاحتلام اولا وقال ابو يوسف لا يجب الا اذا تيقن الاحتلام[3]

خجندی میں ہے کہ اگر منی ہے تو غسل واجب ہے بالاتفاق۔ اور اگر مذی ہے تو طرفین کے نزدیک واجب ہے، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، اور ابو یوسف سوائے احتلام کے تیقن کی صورت میں اور کسی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں۔

شرح امام زیلعی میں ہے:

و(۱) غشى عليه او كان سكران فوجد على فخذه

اگر کسی شخص پر غشی تھی یا وہ نشہ میں تھا پھر اس نے

---

[1] در المختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[2] مجمع الانہر کتاب الطہارۃ عامرہ مصر ۱/۲۳

[3] جوہرہ نیرہ موجبات الغسل مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۲

اوفراشه مذیا لم یلزمه الغسل لانه یحال به علی هذا السبب الظاهر بخلاف النائم ۱؎

اپنی ران یا بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل لازم نہیں کیونکہ اس کا ظاہری سبب اسی کیفیت کو سمجھا جائیگا لیکن نیند سے اُٹھنے والے کا یہ حکم نہیں ہے ۔

مستخلص الحقائق میں ہے :

(لامذی و ودی واحتلام بلا بلل) روی الشیخ ابو منصور الماتریدی باسناده الی عائشة رضی الله تعالٰی عنها عن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم انه قال اذا رای الرجل بعد ماینتبه من نومه بللا ولم یتذکر احتلاما اغتسل وان رای احتلاما ولم یر بللا لاغسل علیه وهذا النص فی الباب کذا فی البدائع ثم قوله بلا بلل مطلقا یتناول المنی والمذی وقال ابو یوسف لاغسل علیه فی المذی وهذا نص فی المنی اعتبارا بحالة الیقظه ولهما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق لمرور الزمان فیصیر فی صورة المذی کذا فی البدائع ایضا ۲؎

مذی اور ودی اور احتلام بلا تری کے نہیں ہوتا۔ شیخ ابومنصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھی لیکن اس کو احتلام یاد نہیں ہے تو غسل کرے، اور اگر احتلام تو دیکھا لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اور یہ اس باب میں نص ہے کذا فی البدائع، پھر ان کا قول "بلا بلل" مطلق ہے منی اور مذی دونوں کو شامل ہے، اور ابو یوسف نے فرمایا مذی کی صورت میں اس پر غسل واجب نہیں ہے اور یہ نص منی بحالت بیداری میں ہے، اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، کیونکہ منی کبھی زیادہ وقت گزر جانے کی وجہ سے پتلی ہو کر مذی کی صورت اختیار کرلیتی ہے کذا فی البدائع ۔

جواہر الفتاوٰی کے باب رابع میں کہ فتاوائے امام اجل نجم الدین نسفی کے لیے معقود ہوتا ہے فرمایا:

استیقظ وتذکر انه رای فی منامه مباشرة ولم یر بللا علی ثوبه ولا فرشه ومکث ساعة فخرج مذی لایجب الغسل لظاهر الحدیث من احتلم ولم یر بللا فلا شئ علیه ولیس

امام نجم الدین نسفی کے جواہر الفتاوٰی کے چوتھے باب میں ہے کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے خواب میں اپنے آپ کو مباشرت کرتے ہوئے دیکھا، لیکن تری نہ تو اس نے اپنے کپڑوں پر دیکھی اور نہ ہی اپنے

۱؎ تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/۱۶

۲؎ مستخلص الحقائق " مطبوعہ رام کانشی پرنٹنگ پریس لاہور ص ۵-۱۰

هذا كما استيقظ ورأى بلة يلزمه الغسل عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لانهما يحملان انه كان منيا فرق بمرور الزمان وههنا عاين خروج المذى فوجب الوضوء دون الغسل قال ولا يلزم هذا من احتلم ليلا فاستيقظ ولم ير بللا فتوضأ وصلى الفجر ثم نزل المنى يجب الغسل وجازت صلاة الفجر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لانه انما يجب الغسل بنزول المنى بعد ما استيقظ ولهذا لايعيد الفجر بخلاف مسألتنا لانه زال المذى بعد ما استيقظ وهو يراه فلم يلزم الغسل لانه مذى[1] اھ بنحو اختصار

بستر پر، اب تھوڑی دیر گزر جانے کے بعد اس کے جسم سے مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس شخص کو احتلام ہُوا اگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر کچھ واجب نہیں، اور یہ اس صورت سے مختلف ہے جبکہ کوئی شخص بیدار رہا اور اس نے تری دیکھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات اس کو منی قرار دیتے ہیں جو وقت گزرنے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے اور یہاں اس نے منی کا نکلنا دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا نہ کہ غسل، فرمایا یہ اس پر واجب نہیں جس کو رات کو احتلام ہوا تو بیدار ہو کر اس نے تری نہ دیکھی، پھر اس نے وضو کیا اور نماز فجر ادا کی پھر منی ظاہر ہُوئی تو اس پر غسل واجب ہے، اور ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک نمازِ فجر جائز ہے کیونکہ غسل بیداری کے بعد منی کے آنے سے ہی واجب ہوتا ہے اور اس لیے یہ شخص نماز فجر کا اعادہ نہیں کرے گا، یہ صورت ہمارے اس مسئلہ میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ مذی اس کی بیداری کے بعد زائل ہوگئی، اور یہ اس کی آنکھوں کے سامنے ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ تو مذی ہے اھ مختصرا۔

فتاوی امام قاضی خان میں ہے:

انتبه ورأى على فراشه او فخذه المذى يلزمه الغسل فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تذكر او لم يتذكر[2]

کوئی شخص بیدار رہُوا پھر اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے خواہ اس کو یاد ہو کہ نہ ہو۔

اسی فتاوی میں ہے:

ف۱ مغمى عليه افاق فوجد مذيا لاغسل عليه

کوئی شخص بیہوشی سے ہوش میں آیا تو اس نے مذی

---

[1] جواہر الفتاوی لامام نجم الدین نسفی

[2] قاضی خان موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

وکذا السکران ولیس ھذا کالنوم لان ما یراہ النائم سببہ ما یجدہ من اللذۃ والراحۃ التی تھیج منھا الشھوۃ والاغماء والسکر لیسا من اسباب الراحۃ۔[1]

پائی، اس پر غسل واجب نہیں ہے، یہی حکم نشے والے کا ہے، یہ نیند سے مختلف ہے کیونکہ نیند والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب لذت و راحت ہے جس سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور بیہوشی یا نشہ اسباب راحت سے نہیں ہیں۔ ت

سراجیہ میں ہے:

اذا استیقظ النائم فوجد علی فراشہ بللا علی صورۃ المذی او المنی علیہ الغسل وان لم یتذکر الاحتلام۔[2]

جب سونے والا جاگا اور اس نے اپنے بستر پر تری بصورت مذی یا منی پائی تو اس پر غسل ہے، خواہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ ت

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق لمضی الزمان۔[3]

کسی شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو خواہ منی ہو یا مذی اس پر بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو وقت گزر جانے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

افاق بعد الغشی او السکر وجد علی فراشہ مذیا لاغسل علیہ بخلاف النائم۔[4]

کوئی شخص بیہوشی یا نشہ کے بعد ہوش میں آیا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل واجب نہیں، سونے والے کا یہ حکم نہیں۔ ت

التجنیس والمزید میں ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ مذیا کان علیہ الغسل ان تذکر الاحتلام بالاجماع وان

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اگر اس کو احتلام یاد ہے تو اس پر بالاجماع

۱؎ قاضی خان موجبات غسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۲

۲؎ سراجیہ 〃 〃 ص ۳

۳؎ بزازیہ مع الہندیہ 〃 نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰

۴؎ ایضاً

لم یتذکر فعند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالٰی لان النوم مظنۃ الاحتلام فیحال علیہ ثم یحتمل انہ منی رق بالھواء او الغذاء فاعتبرناہ منیا احتیاطا[1] اھ من الفتح ملتقطا۔

غسل ہے اور اگر یاد نہیں تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک غسل واجب ہے کہ نیند میں احتلام کا گمان ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا پھر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا سے پتلی ہوگئی یا غذا سے، تو ہم نے اس کو احتیاطاً منی اعتبار کرلیا، ام من الفتح ملتقطا۔ ت

حلیہ میں مصفے سے ہے :

ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظہیریۃ انہ اذا استیقظ فرای مذیا وقد تذکر الاحتلام اولم یذکرہ فلا غسل علیہ عند ابی یوسف وقالا علیہ الغسل[2]۔

حصر، مختلف اور فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے مذی دیکھی، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، اور طرفین نے فرمایا اس پر غسل ہے۔ ت

اُسی میں ہے :

وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انہ مذی او شك فی انہ منی او مذی قول ابی حنیفۃ و محمد خلافا لابی یوسف[3]۔

جب اس کو خواب یاد نہ ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے یا مذی اور منی میں شک ہے تو غسل واجب ہے۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

اُسی میں ہے :

اطلق الجم الغفیر انہ اذا استیقظ ووجد مذیا یعنی ما صورتہ صورۃ المذی ولم یتذکر الاحتلام یجب علیہ الغسل عند ابی حنیفۃ و محمد خلافا لابی یوسف[4]۔

علماء کی ایک کثیر جماعت کا قول ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور مذی کی صورت میں کوئی چیز دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴

[2] حلیہ

[3] حلیہ

[4] حلیہ

خزانۂ امام سمعانی میں برمز طح لشرح الطحاوی ہے:

استيقظ فوجد على فراشه بللا فان كان مذيا فعند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى يجب الغسل احتياطا تذكرا لاحتلام او لم يتذكر وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا غسل عليه حتى يتيقن بالاحتلام۔

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر تری پائی تو اگر مذی ہے تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے خواہ اس کو احتلام یاد ہو کہ نہ ہو۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب تک اس کو احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔

ارکان بحر العلوم میں ہے:

من موجبات الغسل وجدان المستيقظ البلل سواء كان منيا او مذيا وسواء تذكر الاحتلام ام لا عند الامام ابي حنيفة و الامام محمد وقال ابو يوسف لا لان الغسل لا يجب بالاحتمال ولهما ما روى الترمذي وابو داؤد عن ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها (فذكر الحديث المذكور ثم قال) المعنى في وجوب الغسل على المستيقظ الواجد البلل ان النوم حالة غفلة و توجه الى دفع الفضلات ويكون الذكر صلبا شاهيا للجماع ولذا يكثر في النوم الاحتلام و خروج المني بشهوة غالبا بخلاف حالة اليقظة فانه يندر فيه خروج المني بلا تحريك فاذا وجد المستيقظ البلل فالغالب انه مني دفعه الطبيعة بشهوة وان كان البلل رقيقا مثل المذي فالغالب فيه انه رق بحرارة

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات سے ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں غسل واجب نہ ہوگا، کیونکہ غسل احتمالات سے واجب نہیں ہوتا ہے۔ طرفین کی دلیل ترمذی اور ابو داؤد کی روایت ام المومنین رضی اللہ عنہا سے ہے (پھر انہوں نے مذکور حدیث بیان کی اور فرمایا کہ جو بیدار ہونے والا تری پائے اس پر غسل واجب ہے) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور اس میں طبیعت فضلات کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے، اور ذکر سخت ہوتا ہے، اس میں جماع کی خواہش ہوتی ہے اور اسی لیے نیند کی حالت میں احتلام کی کثرت ہوتی ہے اور منی اکثر خواہش سے ہی خارج ہوتی ہے اور بیداری کی حالت میں منی کا نکلنا شاذونادر ہی ہوتا ہے، اب اگر بیدار ہونے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

---

[1] خزانہ لامام سمعانی

البدن فاوجب الشارع فی البلل الغسل مطلقا لانه مظنة الخروج بالشهوة فافهم[1]

طبیعت نے شہوت کے ساتھ خارج کیا ہے، اور اگر تری مذی کی طرح پتلی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حرارتِ بدن سے پتلی ہوگئی ہے، اس لیے شارع نے تری دیکھنے کی صورت میں مطلقاً غسل واجب قرار دیا ہے کیونکہ اس میں شہوت کے ساتھ خروج کا گمان رہتا ہے، فافہم۔ ت

کبیری علی المنیہ میں قول مذکورِ متن کو عند ابی یوسف سے مقید کرکے وعندھما یجب فرمایا پھر محل دلیل میں افادہ کیا،

قولھما وجوب الغسل انما تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام لان النوم حال ذھول وغفلۃ شدیدۃ یقع فیہ اشیاء فلا یشعر بہا فیتقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ وتلک الصورۃ کثیراما تکون للمنی بسبب بعض الاغذیۃ ونحوھا مما یوجب غلبۃ الرطوبۃ ورقۃ الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارۃ والھواء فوجوب الغسل ھو الوجہ[2]۔

کہ طرفین کا قول وجوب الغسل، یہ اس صورت میں ہے جب مذی کا یقین ہو اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ نیند کی حالت انتہائی درجہ غفلت کی حالت ہے، اس میں کئی چیزیں ہو جاتی ہیں اور انسان کو خبر تک نہیں ہوتی ہے، لہذا تری کے مذی ہونے کا یقین صرف اس کے پتلے پن کو دیکھ کر ہی لگایا جا سکتا ہے، اور یہ صورت منی کی کبھی بسا اوقات ہوتی ہے بعض غذائیں ایسی ہوتی ہیں جن سے رقّت اور تری میں اضافہ ہوتا ہے اس کی وجہ حرارت اور ہوا بھی ہوتی ہے، لہذا درست بات یہی ہے کہ غسل واجب ہونا چاہیے۔ (ت)

سنن دارمی و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یتذکر احتلاما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل وعن الرجل الذی یری انہ قد احتلم ولا یجد بللا قال لاغسل علیہ[3]۔

انہوں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو تری تو دیکھے لیکن اس کو احتلام یاد نہ ہو تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ غسل کرے گا، اور اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو سمجھتا ہو کہ اس کو احتلام

[1] رسائل الارکان موجبات الغسل مطبوعہ مطبع علوی ص ۲۳

[2] غنیۃ المستملی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[3] سنن ابو داؤد باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ مجتبائی لاہور ۱/ ۳۱

ہوا اور وُہ تری محسوس نہ کرے تو آپ نے فرمایا: اس پر غسل نہیں۔ ت

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے استفتا ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یاد نہیں فرمایا نہائے۔ عرض کی: احتلام یاد ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا: اُس پر غسل نہیں۔

مولٰنا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں:

منیا کان او مذیا[1] (منی ہو یا مذی)

لمعات التنقیح میں ہے:

مذھب ابی حنیفۃ ومحمد انہ اذا رای المستیقظ بللا منیا کان او مذیا وجب الغسل یتذکر الاحتلام اولم یتذکر قال الشمنی قال ابو یوسف لاغسل اذا رای مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل ومتمسکھما ھذا الحدیث[2]

جب کوئی شخص تری دیکھے منی ہو یا مذی ہو تو ابوحنیفہ اور محمد کا مذہب یہ ہے کہ غسل واجب ہوجائیگا خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، شمنی نے کہا کہ ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر مذی دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ مذی نکلنے سے وضو ہی واجب ہوتا ہے غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور طرفین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ت

فقیر کہتا ہے غفر اللہ تعالٰی لہ فقہ وغیرہ ہر فن میں اختلاف اقوال بکثرت ہوتا ہے مگر اس رنگ کا اختلاف نادر ہے کہ ہر فریق یُوں کلام فرماتا ہے گویا مسئلہ میں ایک یہی قول ہے قول دیگر و اختلاف باہم کا اشعار تک نہیں کرتا گویا خلاف پر اطلاع ہی نہیں یہاں تک کہ جہاں ایک فریق کے شراح نے اپنے مشروح کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتا نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے مثلاً عبارت مذکور تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی مدقق علائی نے یہ استثنا بڑھایا:

الا اذا علم انہ مذی اوشك انہ مذی او ودی اوکان ذکرہ منتشرا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاقا[3]

مگر جب اس کو یہ علم ہو کہ وہ مذی ہے یا اس کو مذی یا ودی ہونے کا شک ہو اور یا اس کا ذکر نیند سے قبل مُنتشر رہا ہو تو اس پر بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ ت

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب فی الغسل فصل الثانی امدادیہ ملتان ۲/ ۳۶

[2] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ ؍؍ مطبع المعارف العلمیہ لاہور ۲/ ۱۱۳

[3] درمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱

علامہ طحطاوی نے فرمایا :

یرد علی المصنف انہ فی صورۃ المذی مع عدم التذکر لایلزمہ الغسل افادہ الشارح بقولہ الا اذا علم[1]

مصنف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مذی کی صورت میں جب احتلام یاد نہ ہو تو غسل لازم نہیں، شارح نے اس صورت کی طرف اپنے الا اذا علم سے اشارہ کیا ہے۔ ت

علامہ شامی نے فرمایا :

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارۃ المصنف فان قولہ او مذیا یحتمل انہ رای مذیا حقیقۃ بان علم انہ مذی او صورۃ بان شك انہ مذی او ودی او شك انہ مذی او منی فاستثنی ماعدا الاخیر و صار قولہ او مذیا مفروضا فیما اذا شك انہ مذی او منی فقط فھذہ الصورۃ یجب فیھا الغسل وان لم یتذکر الاحتلام لکن بقیت ھذہ صادقۃ بما اذا کان ذکرہ منتشرا قبل النوم او لامع انہ اذا کان منتشرا لا یجب الغسل فاستثناہ ایضا فصار جملۃ المستثنیات ثلث صور لا یجب فیھا الغسل اتفاقا مع عدم تذکر الاحتلام[2]

جاننا چاہیے کہ شارح نے مصنف کی عبارت میں اصلاح فرمائی ہے کیونکہ ان کا قول او مذیا اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ اس نے حقیقۃً مذی ہی دیکھی ہو یعنی اس کو اس امر کا علم ہوا ہو کہ یہ مذی ہے یا اس نے صورتاً مذی دیکھی ہو، مثلاً یہ کہ اس کو مذی یا ودی میں شک ہو، یا مذی یا منی میں شک ہو تو انہوں نے اخیر کے علاوہ باقی کو مستثنٰی کر دیا، اور ان کا قول او مذیا صرف اُسی شکل سے متعلق ہے جبکہ اُسے فقط مذی یا منی میں شک ہو، اس صورت میں غسل واجب ہوگا، اگرچہ احتلام یاد نہ ہو لیکن یہ صورت اس وقت بھی صادق ہوگی جبکہ اُس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر ہو یا نہ ہو، حالانکہ جب آلہ منتشر ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس کا بھی استثناء ہے تو کل مستثنیات تین صورتیں ہیں جن میں غسل احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں الخ۔ ت

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قہستانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی اُدھر صاحب منیۃ المصلی

---

[1] طحطاوی علی در المختار موجبات الغسل بیروت ۱/ ۹۲

[2] رد المختار " مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۱

نے جو عبارۃ مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا:

المصنف مشی علی قول ابی یوسف ولو ینبہ علیہ فیوھم انہ مجمع علیہ علی ان الفتوی علی قولھما[1]

مصنف نے ابویوسف کا قول اختیار کیا ہے لیکن اس پر تنبیہ نہیں کی ہے، اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ اجماعی مسئلہ ہے حالانکہ فتوی طرفین کے قول پر ہے۔ ت

حالانکہ فریق اول کے طور پر ضرور یہ قول مجمع علیہ ہی تھا یونہی حلیہ میں عبارت مذکورۂ مصفٰے سے مبسوط و محیط و مغنی کے نصوص نقل کرکے فرمایا:

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی کما فی الودی ولیس کذلک بل ھو علی الخلاف کما صرح بہ نفس صاحب المصفی فی الکافی وقاضی خان فی فتاویہ وغیرھما من المشائخ اھ[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی میں بھی ودی کی طرح غسل بالاجماع واجب نہیں ہے، حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ خود صاحبِ مصفّٰی نے کافی میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی چیز قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں ذکر کی ہے اور ان کے علاوہ دوسرے مشائخ نے بھی یہی ذکر کیا ہے۔ ت

بالجملہ خلاف نوادر دہر سے ہے اور راہ تطبیق ہے یا ترجیح، اگر ترجیح لیجئے۔ فاقول وہ توسردست بوجوہ قول دوم کے لیے حاضر۔

اولاً اسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اسی طرف اکثر ہیں وانما العمل بما علیہ الاکثر۔ واجب العمل اکثر کا قول ہے۔

ثالثاً اسی میں احتیاط بیشتر اور امر عبادات میں احتیاط کا لحاظ اوفر۔

رابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالتِ شان جن میں امام اجل فقیہ ابواللیث سمرقندی صاحب حصر و امام ملک العلماء ابوبکر مسعود کاشانی و امام اجل نجم الدین عمر نسفی و امام علی بن محمد اسبیجابی ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ وخود امام اجل صاحبِ تجنیس و ہدایہ و امام ظہیر الدین محمد بخاری و امام فقیہ النفس قاضیخان و امام محقق علی الاطلاق وغیرہم ائمہ ترجیح وفتوے بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف زیادہ متاخرین

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈیمی لاہور ص ۴۳

[2] حلیہ

قریب العصر۔

اور اگر تطبیق کی طرف چلیے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے اختیار کیا اور من وجہ اُس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قولِ اوّل میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبۂ ظن سے کہ وُہ بھی فقہیات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقۃً مذی ہے، اُس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورۃً مذی ہونے کا علم ویقین ہو اور دربارۂ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پاکر اس شکل پر ہوگئی۔ عبارت درمختار ابھی گزری، عبارتِ[1] نقایہ رؤیۃ المستیقظ المنی او المذی کی جامع الرموز میں یُوں تفسیر کی:

(المنی) ای شیئا تیقن انہ منی (او المذی) ای شیئا یشك فیہ انہ منی او مذی تذکر الاحتلام اولا وھذا عندھما[2] الخ

(المنی) یعنی جس شے کے بارے میں منی ہونے کا یقین ہو (او المذی) یعنی وہ شئ جس کے منی یا مذی ہونے کے بارے میں شک ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور یہ طرفین کے نزدیک ہے۔

---

[1] قال رحمہ اللہ تعالٰی تحت قول الماتن رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا قولہ او مذیا یقتضی انہ اذا علم مذی ولم یتذکر یجب الغسل وقد علمت خلافہ وعبارۃ النقایۃ کعبارۃ المصنف واشار القھستانی الی الجواب حیث فسر قولہ او مذیا بقولہ ای شیئا شك فیہ انہ منی او مذی فالمراد ما صورتہ المذی لا حقیقتہ اھ فلیس فیہ مخالفۃ لما تقدم فافھم اھ فافاد ان المراد فی قول النفاۃ العلم بحقیقۃ المذی وفی قول الموجبین العلم بصورتہ فلاخلاف اھ منہ م

فرمایا رحمہ اللہ تعالٰی ماتن کے قول "رؤیۃ المستیقظ منیا او مذیا" ان کا قول او مذیا اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ جب اس کو مذی کا علم ہو اور یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے، حالانکہ تم اس کے خلاف جان چکے ہو اور نقایہ کی عبارت مصنف کی عبارت ہی کی طرح ہے، اور قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ انھوں نے او مذیا کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد وہ چیز ہے جس میں اس امر کا شک ہو کہ آیا یہ منی ہے یا مذی ہے تو مراد یہ ہے کہ وہ صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ تو یہ گزشتہ عبارت کے مخالف نہیں فافہم اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ نفی کرتے ہیں ان کی مراد مذی کا حقیقۃً جان لینا ہے، اور جو لوگ غسل واجب کرتے ہیں وہ صورت کے اعتبار سے مذی کا علم رکھنے کی بات کرتے ہیں تو دونوں میں اختلاف نہیں ہے اھ منہ ت

---

[2] جامع الرموز موجبات الغسل گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

عبارت مذکورۂ وقایہ پر ذخیرۃ العقبٰی[1] میں لکھا:

لایقال قد صرح فی جمیع المعتبرات بانہ لا یوجب الغسل کالودی فما بال المصنف رحمہ اللہ تعالٰی عد رؤیتہ من الموجبات لانا نقول الذی یحکم علیہ بعدم کونہ موجبا ھو المذی یقینا والذی عد موجبا ھو مایکون فی صورتہ مع احتمال کونہ منیا رقیقا کما اشار الیہ الشارح رحمہ اللہ تعالٰی بقولہ اما المذی فلاحتمال کونہ الخ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تمام معتبر کتب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں غسل واجب نہیں جیسے ودی میں، تو مصنف نے اس کے دیکھے جانے کو موجباتِ غسل میں کیوں قرار دیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز قطعی طور پر موجبِ غسل نہیں وہ یقینی مذی ہے، اور جو چیز موجبِ غسل ہے وہ ہے جو اس کی صورت میں ہو اور اس میں منی پتلی ہونے کا احتمال بھی ہو، شارح نے بھی اس کی طرف اپنے قول اما المذی فلاحتمال کونہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ ت

اور تحقیق چاہیے تو حقیقت امر وہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول اول ضرور فی نفسہٖ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہوجائے کہ یہ تری فی الحقیقۃ مذی ہے تو بالضرورۃ منی ہونا محتمل نہ رہے گا اور جب منی کا احتمال تک نہیں تو بالاجماع عدم وجوب غسل میں کوئی شک نہیں مگر مانحن فیہ یعنی سوتے سے اٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائے گی منی ضرور محتمل رہے گی کہ بارہا بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہوکر شکل مذی ہوجاتی ہے تو بیدار ہوکر دیکھنے والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی ہے اور شک نہیں کہ مذہب طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک وجوبِ غسل لازم بالجملہ ترجیح لو یا تطبیق چلو۔ بہرحال صحیح وثابت وہی قول دوم ہے وباللہ التوفیق۔

اقول وبیان ذلک علی ماظھر للعبد الضعیف بحسن التوقیف من المولی اللطیف ان الحکم لشیئ اما ان یحتمل خلافہ احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیہ رکون اولا الاول ھو الظن

اقول اس کی تشریح جو اللہ کے فضل و کرم سے میری سمجھ میں آئی ہے یہ ہے کہ کسی شے پر حکم کی صورت میں اگر اس کے برخلاف حکم کا احتمال صحیح کسی دلیل سے ہے، اور دل اس کی طرف مائل بھی ہے، یا ایسا نہیں ہے، پہلی صورت کو

---

[1] ذخیرۃ العقبٰی موجبات الغسل مطبعۃ الاسلامیہ لاہور ۱/۱۳۱

باصطلاح الفقه والثاني العلم وليشمل ما اذا
لم يكن ثمه تصور ما للخلاف اصلا وهو
اليقين بالمعنى الاخص او كان تصوره بمجرد
امكانه في حد نفسه من دون ان
يكون ههنا مثار له من دليل ما اصلا
وهو اليقين بالمعنى الاعم او كان عن دليل
ساقط مضمحل لا يركن اليه القلب و
هو غالب الظن واكبر الرأي واليقين
الفقهي لالتحاقه فيه باليقين وبه علم
ان في الاحكام الفقهية لاعبرة بالاحتمال
المضمحل الساقط اصلا كما لا حاجة الى
اليقين الجازم بشئ من المعنيين كذلك
ففي بناء الاحكام اذا اطلقوا الاحتمال فانما
يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشئ عن
دليل غير ساقط واذا اطلقوا العلم فانما يعنون
المعنى الاعم الشامل لاكبر الرأي اي ما
لا يحتمل خلافه احتمالا صحيحا وبه علم ان
غلبة الظن بشئ واحتمال ضده لا يمكن
اجتماعهما بالمعنى المذكور ثم ان الاشياء
ثلثة مني ومذي وودي ونعني به كل ما ليس
منيا ولا مذيا فصورة رؤية البلل بالنظر
الى تعلق العلم او الاحتمال باحد الثلثة
تتنوع الى سبع صور ثلث للعلم واربع في
الاحتمال وذلك ان يتردد المرئي بين مني و
مذي او مني وودي او مذي وودي او بين الثلثة ومرجع الاربع

اصطلاحِ فقہ میں ظن کہتے ہیں، اور دوسری کو علم
کہتے ہیں، اس میں وہ صورت بھی آجاتی ہے جبکہ
خلاف کا کوئی تصور نہ ہو اس کو یقین بالمعنی الاخص
کہا جاتا ہے یا اس کا تصور فی حد نفسہ امکان کے
طور پر ہو کسی دلیل سے امکان پیدا نہ ہوا ہو، اس کو
یقین بالمعنی الاعم کہتے ہیں، یا یہ امکان کسی ساقط
مضمحل دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس کی طرف دل
کا جھکاؤ بھی نہ ہو، اسی کو "ظن غالب" "اکبر رائے"
اور فقہی یقین کہا جاتا ہے، کیونکہ فقہ میں اس کو
یقین کے حکم میں رکھا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا
کہ احکام فقہیہ میں اس احتمال کی کوئی اہمیت
نہیں جو مضمحل اور ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو،
اسی طرح اس یقین جازم کی بھی ضرورت نہیں جو مذکورہ
دونوں معانی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اب جب
فقہا احکام میں احتمال کا لفظ بولتے ہیں تو ان کی
مراد احتمال صحیح ہوتی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے
پیدا ہوا ہو اور جب علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے
مراد وہ عام معنی مراد ہوتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی
شامل ہوتے ہیں یعنی جس کے مخالف کا احتمال صحیح
نہیں ہوتا ہے، اس سے یہ بھی پتا چلا کہ کسی چیز کا
غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال مذکور معنی کے اعتبار
سے یکجا نہیں ہو سکتا ہے۔

اب تین چیزیں ہیں: منی، مذی، ودی۔
ہم اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو چیز نہ منی ہو نہ
مذی ہو، تو تری دیکھنے کی صورت میں احتمال یا علم کے

الی ثنتین احتمال المنی مطلقا وھو فیما عدا الثالث واحتمال المذی خاصة ای یحتملہ لا المنی فعادت السبع خمسا وھی مع صورة عدم رؤیة البلل ست کما فعلنا وضابطھا ان تقول یکون المنی او المذی معلوما او محتملا اولا ولا۔

تعلق کے اعتبار سے ان تینوں چیزوں کے ساتھ سات صورتیں بنتی ہیں، تین علم کی اور چار احتمال ہیں احتمال کی تشریح یہ ہے کہ دیکھنے والے کو احتمال ہو منی اور مذی میں یا منی اور ودی میں یا مذی اور ودی میں یا تینوں میں، اور چار کا مرجع دو کی طرف ہے منی کا احتمال مطلقاً وہ تیسری کے علاوہ ہر صورت میں ہے، اور مذی کا خاص طور پر احتمال، یعنی صرف مذی کا احتمال ہو منی کا نہ ہو تو سات کی پانچ صورتیں رہ گئیں، اب اس میں اگر تری نہ دیکھنے کی صورت شامل کر لی جائے تو چھ رہ جائیں گی، جیسا کہ ہم نے کیا ہے، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ منی یا مذی معلوم ہوگی یا محتمل ہوگی یا نہ ہوگی۔ ت

اقول وان اخذت الاحتمال بحیث یشمل العلم ای تسویغ شیئ سواء ساغ معہ ضدہ فکان احتمالا بالمعنی المعروف اولا فکان علما فحینئذ یرجع التخمیس تثلیثا بان یقال یحتمل منی او مذی او ولا اولا فیندرج علم المنی واحتمالہ مع مذی او ودی او معھما فی الاول وعلم المذی واحتمالہ مع ودی فی الثانی وعلم الودی ھو الثالث ثم ان لکل من الثلثة صورة وحقیقة۔

اقول اور اگر احتمال کو بھی عام کیا جائے کہ علم کو شامل ہو یعنی کسی چیز کا جائز قرار دینا عام ازیں کہ اس کے ساتھ اس کی ضد بھی جائز ہو تو یہ احتمال معروف معنی کے اعتبار سے ہوگا یا نہ ہوگا، تو علم ہوگا۔ اب یہ تخمیس تثلیث بن جائے گی، یعنی اس طرح کہ احتمال ہے کہ منی یا مذی ہو یا نہ ہو، تو اس میں منی کا علم اور اس کا احتمال مذی یا ودی کے ساتھ آجائے گا یا دونوں کے ساتھ پہلی صورت میں، اور مذی کا علم اور اس کا احتمال ودی کے ساتھ دوسری صورت میں اور ودی کا علم، یہ تیسری صورت ہے، پھر ان تینوں میں سے ہر ایک یا تو صورۃ ہوگی یا حقیقۃ ہوگی۔ ت

اقول ومعلوم قطعا ان العلم بحقیقة شیئ ینفی احتمال ضدہ الکلامی والفقھی الفقھی وکذا احتمالھا لا یکون احتمالہ وان صحبہ احتمالہ بخلاف العلم بصورتہ او احتمالھا فانہ لا ینفی احتمال حقیقة

اقول یہ تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ کسی چیز کی حقیقت کا علم اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے، علم کلامی اپنی ضد اور علم فقہی اپنی ضد کے احتمال کی نفی کرتے ہیں ایسے ہی حقیقت کا احتمال، ضد کا احتمال نہیں ہوتا اگرچہ احتمالِ ضد احتمالِ حقیقت کے ساتھ پایا جا سکتا ہے، علم

ضده بل ربما يفيده اذا امكن ان تكون تلك الصورة له فحينئذ يجامع العلم الفقهي بل الكلامي بصورة شیئ الاحتمال الكلامي بل الفقهي لحقيقته اذا كان ناشئا عن دليل غير مضمحل اذا اوعيت هذا۔

صورت یا احتمالِ صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے ضد کی حقیقت کے احتمال کی نفی نہیں ہوتی بلکہ علم یا احتمالِ صورت ضد کی حقیقت کے لئے مفید ہوتا ہے جبکہ یہ صورت ضد کی حقیقت کی صورت ہو سکتی ہو پس یوں شے کی صورت کا علمِ فقہی بلکہ علمِ کلامی حقیقت کے احتمالِ فقہی اور کلامی کے ساتھ جمع ہو سکے گا بشرطیکہ یہ احتمال کسی درست دلیل سے پیدا ہوا جب آپ نے یہ سمجھ لیا۔ (ت)

فاقول لامساغ لان تؤخذ الصور ههنا باعتبار تعلق العلم بحقيقة الشیئ عينا لوجه يجمعها۔

فاقول یہاں صورتوں کو اس اعتبار سے لینا درست نہ ہوگا کہ علم شے کی حقیقت سے متعلق ہو اور اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

اولها وهو انه يبطل ما اجمعوا عليه من وجوب الغسل بعلم المذی عند تذكر الحلم كيف واذا علم انه مذی حقيقة لم يحتمل كونه منيا اصلا واذا لم يحتمل كونه منيا امتنع ان يوجب غسلا ولو تذكر الف حلم لما علم من الشرع ضرورة ان لاماء موجبا للماء الا المنی فيكون ايجابه بما علم انه مذی حقيقة تشريعا جديدا والعياذ بالله تعالٰی اما تراهم مفصحين بانا لا نوجب الغسل بالمذی بل قد يرق المنی فيری كالمذی كما تقدم فقد ابانوا ان ليس المراد العلم بحقيقة المذی والا لم تحتمل المنوية لما علمت۔

اول، وہ قول باطل قرار پائے جس پر فقہاء کا اجماع ہے یعنی احتلام یاد ہونے کی صورت میں مذی کے علم پر غسل کا واجب ہونا، یہ کیسے ہوگا جب اس کو مذی کا حقیقۃً علم ہو تو اس میں منی کا احتمال بالکل باقی نہیں رہتا ہے اور جب منی کا احتمال نہیں تو یہ ممکن نہیں کہ غسل واجب کرے خواہ ہزار مرتبہ احتلام یاد ہو، کیونکہ شرعی طور پر یہ چیز بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے منی کے اور کوئی پانی موجب غسل نہیں، تو اب مذی حقیقۃً جان لینے کی صورت میں غسل واجب ٹھہرانا معاذ اللہ ایک نئی شریعت گھڑ لینے کے مترادف ہوگا۔ فقہاء صراحت فرماتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں بلکہ منی کبھی پتلی پڑ کر مذی کی طرح نظر آتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ حقیقتِ مذی کا علم نہیں ہے ورنہ منی ہونے کا احتمال ہی نہ رہتا۔ ت

فان قلت العلم الفقهی لشیئ لاينفی احتمال ضده بل يحققه اذ ما هو الا غلبة

ممکن ہے کہ اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علم فقہی کسی چیز کے ضد کے احتمال کی نفی نہیں

ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعا۔

کرتا ہے بلکہ اس کو اور مُحقّق کرتا ہے، کیونکہ وہ تو صرف غلبۂ ظن ہی ہے اب اس سے اگر احتمال کی قطعی نفی کردی جائے تو پھر یہ قطعی ہوجائے گا۔ ت

قلت بل ینفی الفقہی اذ لو نشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبۃ الظن بضدہ و الا لم یکن احتمالا یبنی علیہ حکم فقہی لان الساقط المضمحل لاعبرۃ بہ کما سمعت والا لوجب الغسل فی علم الودی ایضا لاسیما عند تذکر الحلم اذ یحتمل ان یکون فیہ قلیل منی رق وامتزج فصار مستہلکا ولیس ھذا احتمالا عن غیر دلیل فکفی بتذکر الاحتلام دلیلا علیہ بل النوم نفسہ مظنۃ لہ علی ما تقدم عن التجنیس والمزید۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم فقہی اگر کسی دلیل غیر ساقط سے ہو تو اپنی ضد کے غلبۂ ظن کی بلاشبہ نفی کردے گا ورنہ تو اس احتمال کو حکم فقہی کا مبنیٰ قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ ساقط مضمحل کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں ورنہ تو ودی کے جان لینے کی صورت میں بھی غسل واجب ہوتا خاص طور پر احتلام یاد ہونے کی صورت میں، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس میں کچھ منی شامل ہو جو پتلی پڑگئی ہو اور مل گئی ہو اور نظر نہ آتی ہو، اور یہ احتمال بلادلیل نہیں ہے۔ اب اس پر احتلام کا یاد آنا کافی دلیل ہے، بلکہ نیند کا آنا ہی اس گمان کا باعث ہے جیسا کہ تجنیس اور مزید سے منقول ہوا۔

وثانیھا انہ یرفع الفرق بین التذکر وعدمہ علی مذھب الطرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما لانہما یوجبان الغسل باحتمال المنی قطعا مطلقا وان لم یتذکر ولا یمکن ان یوجبا بما لیس منیا اصلا حتی بالاحتمال وان تذکر لما تلونا علیك آنفا فکان علم المذی والتردد بین المذی والودی کل کمثل العلم بالودی للاشتراك فی عدم احتمال ما ھو موجب شرعا فبطل الفرق مع اجماعھم علی اثباتہ۔

دوم اس سے یاد ہونے اور نہ ہونے کا فرق مٹ جاتا ہے طرفین کے مذہب پر۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات منی کے احتمال کی صورت میں قطعا مطلقا غسل واجب کہتے ہیں، خواہ یاد نہ ہو، اور یہ ممکن نہیں کہ یہ حضرات ایک ایسی چیز پر غسل واجب قرار دیں جو منی اصلاً نہ ہو یہاں تک کہ اس کا احتمال بھی نہ ہو خواہ یاد بھی ہو تو مذی کا علم اور مذی اور ودی کے ہونے میں تردد سب ودی کے علم کی طرح ہے کیونکہ یہ سب اس چیز کے عدم احتمال میں شریک ہیں جو شرعاً موجبِ غسل ہوتی ہے لہٰذا فرق باطل ہوا، اور اثباتِ غسل پر فقہاء کا اجماع بھی ہے۔ ت

وثالثھا یضیع حینئذ لحاظ شیئ من علم المذی واحتمالہ فی بیان

سوم اس صورت میں مذی کے علم اور اس کے احتمال کا لحاظ فضول قرار پائے گا صورتوں کے

الصور اذ لا اثر له فی الحکم وکان یجب القصر علی ثلث علم المنی واحتماله فیوجب اولا ولا فلا بل اثنین علی الوجه الثانی ای ان احتمل منیا وجب والا لا وھو ایضا خلاف الروایات قاطبة فبان کالشمس ان الصور لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم بالصورة دون الحقیقة لاجرم ان صرح فی الخلاصة بان مرادہ ماصورتہ المذی لاحقیقة المذی اھ وفی الحلیة وجد مذیا یعنی ماصورتہ صورة المذی الخ وکذلك عبر بالصورة فی البدائع والایضاح والسراجیة وغیرھا مما تقدم فالتوفیق الذی سلکه العلامة ش لا سبیل الیه وایاك ان تغتر بما یوھمه ظاھر کلام المحقق فی الفتح والسید ط فی حواشی المراقی تبعا للنھر کما ذکرہ فی حواشی الدر حیث حکما بتعذر الیقین مع النوم وانما المعتبر به التیقن بالحقیقة دون الصورة کما لا یخفی فلیس ذلك لان المراد فی الصور العلم بالحقیقة بل الصورة فیه۔

بیان میں کیونکہ حکم میں اس چیز کا کوئی اثر نہیں، اور لازم تھا کہ تینوں صورتوں پر اکتفاء کیا جاتا، منی کا علم یا اس کا احتمال موجبِ غسل ہے اور اگر یہ نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، بلکہ دوسری صورت میں صرف دو صورتوں پر اکتفاء کرنا چاہیے، یعنی اگر احتمال منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی تمام روایات کے خلاف ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مذکورہ تمام صورتیں ان اشیاء کی صورت کے ساتھ علم کے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہیں، ان کی حقیقت کے اعتبار سے نہیں، اس لیے خلاصہ میں صراحت کر دی ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صورۃً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ اور حلیہ میں ہے کسی نے مذی پائی یعنی وُہ چیز جس کی صورت مذی کی ہو الخ اور اسی طرح صورت ہی سے تعبیر کیا ہے بدائع، ایضاح اور سراجیہ وغیرہا میں، لہٰذا وُہ تطبیق جو علامہ ش نے دی ہے درست نہیں، اور محقق نے فتح میں اور سید ط نے مراقی کے حواشی میں نہر کی پیروی کرتے ہوئے، جیسا کہ حواشی در میں ہے سے بظاہر جو معلوم ہوتا ہے اس سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے ان حضرات کا کہنا ہے کہ نیند کی صورت میں کوئی قطعی حکم لگانا اور کسی امر کا یقین ہونا ممکن نہیں، یہ بات اس لیے درست نہیں کہ نیند کی حالت میں حقیقت کا تیقن تو نہیں ہوتا ہے مگر صورۃً کا ہو سکتا ہے، کما لا یخفی، یہ ایسا نہیں ہے کہ مذکورہ صورتوں میں علم بالحقیقۃ مراد ہے۔

صا **اقول** ان العلم بصورة الشئ علم کلامی بحقیقته اذا لم تکن لغیرہ کصورة المنی وعلم فقھی بھا اذا امکنت لغیرہ

اصل بات یہ ہے کہ کسی چیز کی صورت کا علم، کلامی اعتبار سے اس کی حقیقت ہی کا علم ہے، جبکہ یہ حقیقت اس کے علاوہ اور کی نہ ہو، جیسے منی کی

ولم يكن احتماله هنالك ناشئا عن دليل يركن اليه وليس علما بها اصلا اذا نشأ عن دليل صحيح كصورة المذى عند تذكر الاحتلام فانها لا تختص به بل ربما يكتسيها المنى والاحتلام اقوى دليل عليه فالعلم بصورة المذى لا يكون فيه علما بحقيقته ولا غالب الظن بل مع احتمال صحيح للمنوية فيجب الغسل بالاجماع اما اذا لم يتذكر فان كان هناك مساغ للمنوية بدليل اخر غير مضمحل كان علما بصورة المذى مع احتمال المنى والا علما بها مع عدمه فكان علما فقهيا بالمذى فالاول يجب فيه ايجاب الغسل عند الطرفين لكونه فى الاحتمال مثل التذكر وهو مراد الموجبين وقد صدقوا والثانى لا يجب فيه الغسل اجماعا لما علمت ان لا وجوب من دون احتمال المنى وهو مراد النفاة وقد صدقوا فهذا غاية ما يوجه به طريق التطبيق وبالجملة فالكلام انما هو فى علم الصورة غير ان النفاة جعلوه فى صورة النفى علما بالحقيقة لان صورة الشئ لا تحمل على غيره الا بدليل ولا دليل فرده المحقق بقيام احتمال المنوية فى صورة مذى يراها المستيقظ مطلقا وظن العلامة ط ان مراده الاحتمال المنافى لليقين فاجاب بان المراد العلم

صورت، اور یہی علم فقہی علم ہو جاتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کبھی یہ کسی اور کی صورت ہو اور وہاں کوئی ایسا احتمال نہ ہو جو دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس کی طرف دل بھی مائل ہوتا ہو، اور اس کا علم اصل نہیں ہے جبکہ دلیل صحیح سے پیدا ہوا ہو جیسے مذی کی صورت احتلام کے یاد آنے کی صورت میں، کہ یہ اسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یہ چیز منی میں بھی آجاتی ہے، اور احتلام اس پر قوی تر دلیل ہے، پس مذی کی صورت کا علم اس کی حقیقت کا علم نہ ہوگا، اور نہ اس کا ظن غالب ہوگا بلکہ اس کے منی ہونے کا احتمال صحیح ہوگا، تو غسل بالاجماع واجب ہوگا، یاد نہ ہونے کی صورت میں تو اگر اس کے کسی اور دلیل کے باعث منی ہونے کی گنجائش ہو اور وہ دلیل مضمحل نہ ہو تو صورت مذی کا علم ہوگا اور منی کا احتمال بھی باقی رہے گا ورنہ اس کا علم ہوگا مع اس کے عدم کے، تو یہ علم فقہی ہوا مذی کا، پس پہلی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہوگا کیونکہ یہ احتمال میں یاد ہونے کی طرح ہے اور جو لوگ غسل واجب کرتے ہیں یہی ان کی مراد ہے اور دوسری صورت میں غسل اجماعاً واجب نہیں کیونکہ بلا احتمال منی غسل کے وجوب کا امکان نہیں اور جو وجوب غسل کے قائل نہیں ان کی یہی مراد ہے، اس طرح بیان کردہ تطبیق کی توجیہ ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ گفتگو صورت کے علم کی صورت میں ہے۔ اب جو لوگ نفی کرتے ہیں توانہوں نے نفی کی صورت میں اس کو حقیقت کا جاننا

الفقهی ولم یتنبه رحمه الله تعالٰی ان ھذا ھوالذی ینکرہ المحقق و یدعی ان علم المستیقظ بصورۃ المذی لاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ فکیف یکون علما فقہیا بحقیقۃ المذی و انت تعلم ان مناط الامرھھنا انما ھو ثبوت ھذا المدعی فان تم ضاع الجواب ولم یفد التطبیق ووجب التعویل علی قول الموجبین فالاٰن اٰن ان نستعین بربنا و نسرح عنان النظرفی تحقیق ھذا المبحث لکی یتجلی حقیقۃ الامر۔

قرار دیا ہے، اس لیے کہ کسی چیز کی صورت دوسری کا احتمال نہیں رکھتی ہے، ہاں اگر کوئی دلیل ہو تو اور بات ہے، اور یہاں دلیل نہیں ہے، اس کا رد محقق نے اس طرح بیان کیا ہے کہ مذی کی صورت میں بھی منی کا احتمال باقی ہے، جو بیدار ہونے والے نے دیکھا اور علامہ ط نے گمان کیا کہ ان کی مراد وہ احتمال ہے جو یقین کا نافی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا کہ علم سے مراد علم فقہی ہے لیکن ان کو یہ خیال نہ رہا کہ محقق تو خود اسی چیز کے منکر ہیں اور وہ اس چیز کے مدعی ہیں کہ جو شخص نیند سے بیدار ہوتا ہے اور صورۃ مذی کا اس کو علم ہوتا ہے اس میں بھی منی ہونے کا احتمال صحیح باقی رہتا ہے تو یہ حقیقت مذی کا علم فقہی کس طرح ہوگا جبکہ یہاں دارومدار اس دعوے کے ثبوت پر ہے، اگر یہ پُورا ہو جائے تو تمام جواب ضائع ہو جائے گا اور تطبیق کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور جو غسل کے وجوب کے قائل ہیں انہی کے قول پر اعتماد کرنا پڑے گا۔ اس وقت اپنے رب کی مدد طلب کرتے ہُوئے عنانِ نظر اس بحث کی تحقیق میں چھوڑتے ہیں تاکہ حقیقۃِ امر کُھل جائے۔ (ت)

فاقول وباللہ التوفیق یظھرلی ان الحق مع المحقق حیث اطلق وبیانہ ان المذی وان باین المنی صدقا لکنہ یجامع تحققا فرب مذی معہ منی کما ان کل منی معہ مذی و غلبۃ ظن المذویۃ بعد النوم المانع لاحاطۃ علم المستیقظ بحقیقۃ البلۃ عینا ان کان فانما یکون لاحدی ثلث صورۃ المذی او وجود اسبابہ المفضیۃ الیہ غالبا اورؤیۃ اٰثارہ المخصوصۃ بہ ولا شیئ منہا ینفی احتمال المنی اما الاول فظاھر فانہ لا ینافی کون المرئی کلہ منیا فضلا عن تقیہ

اللہ کی توفیق سے مجھے ظاہر ہوا کہ جو بات محقق نے کہی ہے وہی حق ہے انہوں نے مطلق رکھا ہے، یہ درست ہے کہ مذی، صدق کے اعتبار سے منی سے مختلف ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے یہ دونوں جمع ہوسکتی ہیں کیونکہ بہت سی مذی ایسی ہے جس کے ساتھ منی ہوتی ہے جیسے کہ ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے، اور نیند جس کے باعث جاگنے والا تری کی حقیقت سے واقف نہیں ہوسکتا ہے اس کو مذی کا غلبہ ظن اگر ہوسکتا ہے تو تین اسباب میں سے کسی ایک کے باعث ہوسکتا ہے، تو مذی کی صورۃ اور

وجود منی هناك وذلك لان الصورة ربما تكون له وأما الثانی فلانه انما يقتضی غلبة الظن بان فی المرئی مذيا لا ان ليس فيه منی اصلا كيف والاسباب المفضية الی الامذاء غالبا اسباب داعية الی الامناء فتحققها لا ينفی المنوية بل هو من مقدماتها وأما الثالث فلانه ان قضی فبان غالب المرئی مذی لا ان ليس فيه مزج منی فان الممزوج يكون فيه لزوجة ورقة والقلة ايضا لا تنفی المنی لان الكثرة لا تلزمه الا تری ان الشرع اوجب الغسل بايلاج الحشفة فقط وان اخرجها من فوره ولم ير عليها بلة اصلا سوی نداوة من رطوبة الفرج وما هو الا لان الايلاج مظنة خروج المنی وربما يكون قليلا لا يحس به حتی انه لم ينظر فيه الی ان المنی اذا نزل بشهوة يحس به المتيقظ لانه يدفق ويلذ ويحرك العضو بل يحس نازلا وانما لم ينظر اليه لان هذه الآثار لكمال الانزال لا لخروج قطرة بشهوة ربما لا يتنبه لها لشغل البال اذ ذاك بمطلوب خطير فثبت ان شيئا من صورة المذی واسبابه وآثاره لا ينفی احتمال المنوية اصلا ثم النوم من اسباب الاحتلام لانه يوجب الشهوة والانتشار وتوجه الطبع الی دفع الفضلات ووجود بلة لا تخرج الا بشهوة

ایسے اسباب کا پایا جانا جو غالباً مذی کے نکلنے پر منتج ہوتے ہوں، یا اس کے مخصوص آثار کا دیکھنا، اور ان میں سے کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے جو منی کے احتمال کو ختم کرتی ہو، پہلی صورت تو ظاہر ہے کیونکہ یہ تمام مرئی کے منی ہونے کے خلاف نہیں چہ جائیکہ وہاں منی کے وجود کی نفی کرے، کیونکہ صورت منی کی بھی ہوتی ہے، اور دوسری صورت غلبۂ ظن کا تقاضا کرتی ہے کہ مرئی میں مذی ہو یہ نہیں کہ اس میں منی بالکل نہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ وہ اسباب جو مذی کے خروج کے ہوتے ہیں وہی غالباً منی کے خروج کے داعی ہوتے ہیں، لہٰذا ان کا تحقق منی کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ یہ تو منی کے مقدمات سے ہے، تیسرا یہ کہ اگر اس نے فیصلہ کیا تو یہی ہوگا کہ غالب مرئی کا مذی ہے یہ نہیں کہ اس میں منی کی ملاوٹ نہیں کیونکہ ملاوٹ کی صورت میں چکنا ہٹ اور پتلا پن ہوتا ہے اور کمی بھی منی کی نفی نہیں کرتی ہے کیوں کہ کثرت اس کو لازم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت میں محض "حشفہ" کے دخول کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے خواہ اس کو فوراً ہی نکال لیا ہو خواہ اس پر فرج کی تری کے علاوہ اور کوئی تری نہ دیکھی ہو اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ دخول کی صورت میں منی کے نکلنے کا گمان ہوتا ہے، اور کبھی اتنا کم ہوتا ہے کہ محسوس تک نہیں ہوتا ہے، اس میں یہ لحاظ تک نہیں رکھا گیا ہے کہ منی کا خروج شہوت کے ساتھ جس کو بیدار رہنے والا محسوس کر سکتا ہو، کیونکہ منی اچھل کر نکلتی ہے، جس سے

اعنی منیا او مذیا مؤذن بحصول قوۃ فی الانتشار والشھوۃ الی ان ادت الی اندفاع تلک الفضلات فانھا لا تندفع بکل شھوۃ وانتشار مالم یمتد او یشتد فباجتماع ھذہ الوجوہ لایکون احتمال المنی ضعیفا مضمحلا بل ناشئا عن دلیل لایطرحہ القلب فیعمل بہ فی الاحتیاط فظھران علم المستیقظ بصورۃ المذی لایکون علما بحقیقتہ ولا فقھیا ولاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ فوجب ایجاب الغسل کما فی التذکر ھذا ولنقرر المقام بتوفیق العلام بحیث یبین العلل لجمیع الاحکام فی تلک الصور الست والاقسام۔

عضو میں حرکت ہوتی ہے بلکہ خروج کے وقت احساس ہوتا ہے اور اس نظرانداز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام آثار کمالِ انزال کے ہیں، صرف ایک قطرہ شہوت کے ساتھ نکلنے کے نہیں ہیں، کیونکہ ایک آدھ قطرہ کی طرف توجہ بھی نہیں ہوتی ہے، اس سے ثابت ہُوا کہ مذی کی صورت اور اس کے اسباب وآثار میں سے کوئی بھی چیز منی کے وجود کے لیے مانع نہیں ہے، پھر نیند اسبابِ احتلام سے ہے کیونکہ نیند میں شہوت، انتشار اور طبیعت کا رجحان فضلات کے اخراج کی طرف ہوتا ہے، اور ایسی تری کا پایا جانا جو شہوت سے نکلتی ہو (یعنی منی یا مذی) اس امر کی علامت ہے کہ انتشار وشہوت انتہا درجہ کے ہیں، یہاں تک کہ ان کے نتیجہ میں یہ فضلات خارج ہو رہے ہیں کیونکہ یہ فضلات ہر انتشار وشہوت سے خارج نہیں ہوتے ہیں، تاوقتیکہ اس میں امتداد اور قوت وشدت کا عنصر شامل نہ ہو جائے، اب اگر یہ تمام احتمالات یکجا ہو جائیں تو منی کا احتمال کمزور نہ ہوگا، بلکہ دلیلِ قوی سے ہوگا اور دل اس کی طرف مائل ہوگا، اور ایسی صورت میں بطور احتیاط عمل کا موجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ بیدار ہونے والے کا مذی کی صورت کا علم نہ تو اس کی حقیقت کا علم ہے اور نہ فقہی علم ہے، اور منی کے وجود کے احتمالِ صحیح سے خالی نہیں ہے، ایسی صورت میں غسل واجب ہوگا کما فی التذکر ——— اب چھ ممکنہ صورتوں کے احکام وعلل کی تحقیق پیش کی جاتی ہے بتوفیق العلام۔ (ت)

فاقول النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبۃ الافضاء بل غلبۃ عدم الافضاء بدلیل الحدیث المذکور وتجربۃ الدھور فلربما ینام الرجل شھورا لایحتلم وکثرتہ یعد من الامراض وتمامہ فی الفتح عن التجنیس انہ مظنۃ الاحتلام ومثلہ

فاقول نیند میں منی کے خروج کا سبب ضعیف ہے کیونکہ اس میں جماع کا غلبہ نہیں ہے بلکہ عدمِ جماع کا غلبہ ہے، حدیثِ مذکور اس پر دلیل ہے، اور تجربہ بھی اسی پر شاہد ہے کیونکہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ مہینوں سونے کے حالت میں احتلام نہیں ہوتا ہے بلکہ نیند میں احتلام کا بکثرت ہونا امراض میں شمار

فی الغنیۃ وغیرھا فلیس بمعنی المظنۃ المصطلح والالدار الحکم علیہ ووجب الغسل بعلم الودی بل بمجرد النوم کالوضوء لکونہ مظنۃ خروج الریح اما ما مر عن الارکان الاربعۃ انہ یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی بشھوۃ غالبا فمرادہ الکثرۃ الاضافیۃ بالنظر الی الیقظۃ بدلیل قولہ بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریك۔

ہوتا ہے، اور فتح میں جو تجنیس کے حوالہ سے نقل کیا ہے یا غنیہ میں جو ہے کہ نیند مَظِنّہ احتلام ہے تو یہ مظنہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے، ورنہ تو حکم کا دارومدار اسی پر ہوتا، اور ودی کے علم کے باوجود غسل واجب قرار پاتا بلکہ محض سونے سے ہی غسل واجب ہوجاتا، جیسے وضو سونے سے واجب ہوتا ہے کیونکہ نیند خروج ریح کا مظنہ ہے اور جو ارکانِ اربعہ میں ہے کہ نیند میں احتلام بکثرت ہوتا ہے اور منی غالباً شہوت سے نکلتی ہے تو کثرت اضافی یعنی بہ نسبت بیداری کے، اس کا قرینہ ان کا قول ہے کہ بخلاف بیداری کی حالت کے کہ اس میں بلا تحریک منی کا نکلنا نادر ہے۔ ت

فان قلت الیس قال قبلہ ان النوم حالۃ غفلۃ ویتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا یکثر الخ ومعلوم ان ھذا الذی فرع کثرۃ الاحتلام علیہ فالنوم سبب مفض الیہ۔

(اعتراض) کیا اس سے پہلے یہ نہیں کہا تھا کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور وہ فضلات کے اخراج کی طرف طبیعت کو مائل کرتی ہے، اس میں ذکر جماع کی طرف راغب ہوتا ہے اور سخت ہوتا ہے الخ اور یہ معلوم ہے کہ جس پر انہوں نے کثرتِ احتلام کی تفریع کی ہے تو نیند ایک سببِ مُفضی ہے اس کا۔ ت

قلت نعم ھو مفض الی الانتشار بید ان الانتشار غیر مفض الی الامناء وقد نص فی الحلیۃ[1] انہ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لا یکون مظنۃ تلك البلۃ اھ فاذا لم یفض الی الامذاء فکیف الامناء وبالجملۃ فالمفضی الی السبب البعید لا یکون مفضیا الی المسبب فما النوم سبب بالامناء الا من وراء وراء فھو سبب بعید وحصول شھوۃ توجب انتشارا یمتد او

(جواب) یہ درست ہے کہ نیند انتشار کی طرف پہنچاتی ہے لیکن انتشار خروج منی کا سبب نہیں، حلیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ اگر کسی شخص کو کثرتِ مذی کی شکایت نہ ہو تو انتشار اس تری کا سبب نہ ہوگا الخ اب جبکہ انتشار مُفضی الی المذی نہیں تو مفضی الی المنی کیسے ہوگا؟ خلاصہ یہ کہ جو چیز سبب بعید کی طرف مفضی ہو وہ مسبب کی طرف مفضی نہیں ہوتی ہے، تو نیند خروج منی کے لیے بہت دور کا سبب ہے اور حصولِ شہوت موجبِ انتشار رہے

---

[1] حلیہ

يشتد حتى يوجب نزول بلة لا تنبعث الا عن
شهوة سبب وسيط والاحتلام اعني اندفاق
المني في النوم وانفصاله عن مقره بشهوة
سبب قريب وليس شئ من الاسباب مفضيا
قطعا لا يمكن التخلف عنه عادة فلربما
يرى الانسان حلما ويكون من اضغاث
احلام لا اثر له في الخارج فاذا لم ير بللا يحتمل
انبعاثه عن شهوة لم يجب الغسل وان تذكر
الحلم لعدم الموجب قطعا ولا احتمالا فيشمل
ما اذا لم ير بللا اصلا او رئي ودي اي صورة
لا تحتمل منيا ولا مذيا واذا رئي بللا يعلم
او يحتمل انبعاثه عن شهوة فان كان على
صورة مني وجب مطلقا للعلم بنزول المني
لان صورته لا تكون لغيره والنوم سبب
الشهوة المفضي اليها غالبا فيحال عليه فيجب
الغسل وفاقا ولا ينظر الى احتمال انفصاله
عندنا او خروجه عند الامام ابي يوسف لا عن
شهوة لندرته وقد انعقد سبب الشهوة
فلا اغماض عنه وكذا ان كان مراه مترددا
بين مني وودي لانهما احتملا من جهة ما
يرى وقد ترجح جانب المني بالنوم الموجب
للراحة واللذة وهيجان الحرارة والشهوة
والانتشار ورب شئ صلح مؤيدا وان لم
يصلح مثبتا فوجب عندهما احتياطا و
ان لم يتذكر اما ان تذكر فقد

اس میں امتداد اور اشتداد پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ
یہ تری کے نکلنے کا موجب ہوتا ہے جو شہوت ہی سے
ہوتی ہے اس کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے
اور منی کا اچھل کر نکلنا نیند میں اور اپنی جگہ سے منفصل
ہونا شہوت سے یہ سبب قریب ہے اور کوئی بھی
سبب قطعی طور پر مفضی نہیں ہوتا ہے، ایسا کہ اس سے
تخلّف ممکن ہی نہ ہو عادۃً، اب ایک انسان خواب میں احتلام
دیکھتا ہے، اور وہ اَضغاثِ احلام سے ہوتا ہے
مگر خارج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، لہٰذا
اگر ایسی تری نہ دیکھے جس کے شہوت سے خروج کا احتمال
ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا خواہ خواب میں احتلام یاد ہو
کیونکہ موجب نہ تو قطعی طور پر ہے اور نہ محتمل ہے،
اس میں وہ صورت بھی شامل ہے جس میں تری بالکل
نہ دیکھی ہو یا ودی صورۃً دیکھی ہو جس میں مذی یا منی
کا احتمال نہ ہو، اور اگر ایسی تری دیکھی جس کے بارے
میں اس کو معلوم ہے یا احتمال ہے کہ یہ بوجہ شہوت
خارج ہوئی ہے تو یہ اگر منی کی صورت میں ہے تو
غسل مطلقاً واجب ہے کیونکہ خروج منی کا علم ہے
کیونکہ منی کی صورت غیر منی کی نہیں ہو سکتی ہے اور
نیند ایک سبب ہے جو غالباً خروجِ منی پر منتج ہوتا ہے
اس لیے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ منی ہی ہے تو اس پر
اتفاق غسل واجب ہوگا، اور ہمارے نزدیک اس
میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اس کا اِنفصال
بلا شہوت ہوا ہے، یا ابو یوسف کے نزدیک یہ نہ
دیکھا جائے کہ اس کا خروج بلا شہوت ہوا ہے،

ترجح باقوى مرجح فوجب اجماعا وكذا
ان كان على صورة مترددة بين مني ومذي
بالاولى للعلم بان البلة هي التي تنبعث عن
شهوة وصورة المذي نفسها تحتمل المنوية
فيكون كونه مذيا مجرد احتمالا في احتمال
فلا يعتبر ويجب الغسل وان لم يتذكر
فان تذكر وافق الثاني ايضا وكان الاجماع
وان كان على صورة مذي فقد علم حصول
بلة عن شهوة وعلمت ان صورة المذي
لا تنفك عن احتمال المنوية وقد تايد
بحصول السبب الوسيط وان لم يتذكر فكان
احتمالا صحيحا يوجب الاحتياط اما اذا
تذكر فقد تايد بالسبب الاقوى فوجب اجماعا
وان تردد مراه بين مذي وودي فلم
يتحقق حصول تلك البلة التي لا تخرج
عادة الا عن شهوة فكان احتمال المني
احتمالا على احتمال فلم يعتبر اجماعا ما لم
يتأكد بالسبب الاقوى بتذكر الاحتلام
فعلم ان الماشي على الجادة قول الموجبين
وبالجملة قول النفاة ان علم المذي بحيث لا
يحتمل المني لم يجب الغسل قول صحيح في
نفسه اذ لا غسل الا بالمني ولا عبرة بمجرد
سببية النوم لما علمت انه سبب ضعيف
لا ينهض موجبا لكن الشان في تحقق
مقدم هذه الشرطية في صورة التيقظ من

کیونکہ یہ چیز نادر ہے اور سبب شہوت موجود ہو چکا ہے
تو اس سے چشم پوشی ممکن نہیں، اور اسی طرح اگر اس
امر میں تردد ہو کہ جو چیز نظر آرہی ہے وہ منی یا ودی
ہے، کیونکہ ان دونوں میں بظاہر احتمال ہے، اور
منی کی جانب راجح ہے کیونکہ نیند موجبِ راحت و
لذت وہیجان حرارت وشہوت وانتشار ہے، اور
بہت سی چیزیں مؤیّد ہوسکتی ہیں خواہ مثبت نہ ہوں
تو ان دونوں کے نزدیک غسل احتیاطاً واجب ہوگا،
اگرچہ اس کو یاد نہ ہو، اگر یاد ہو تو قوی ترین مُرجح
سے ترجیح پائے گا، اور غسل اجماعاً واجب ہوگا۔
اور اسی طرح اگر منی یا مذی ہونے کا احتمال ہو تو بطریق
اولیٰ یہی حکم ہوگا، اگر اس کو احتلام یاد ہے تو قوی
ترین مُرجح کی وجہ سے ترجیح پائے گا کیونکہ یہ امر
معلوم ہے کہ تری وہی ہے جو شہوت کے باعث
نکلی ہے، اور مذی کی صورت بذاتِ خود منی کا
احتمال رکھتی ہے تو منی کا مذی ہونا محض احتمال در احتمال
ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور
غسل واجب ہوگا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو، اور اگر
یاد ہو تو دوسری شکل کے موافق ہوگا اور اجماع ہوگا،
اور اگر مذی کی صورت میں ہو تو شہوت سے تری
کے ہونے کا علم ہوگیا اور یہ تو پہلے معلوم ہو ہی
چکا ہے کہ مذی کی صورت میں منی ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے
اور اسکی تائید ایک درمیانی واسطہ سے مزید ہوگئی ہے اور اگر
یاد نہ ہو تو یہ احتمال صحیح ہوگا جو موجبِ احتیاط ہوگا اور یاد ہونے
کی صورت میں اسکی تائید سببِ اقوی سے ہوگی تو اجماعاً واجب

النوم لما حققنا ان علم المذی فیہ سواء کان عن صورۃ او سبب او اثر لا ینفک عن احتمال المنی فقول الموجبین ان علم المذی ای واحتمل المنی وجب الغسل شرطیۃ قد علم لمقدمها صحۃ الوقوع فعندہ یؤول التعلیق الی التنجیز وقول النفاۃ شرطیۃ لا یصح وقوع مقدمها فلا نزول لجزائها فی شیئ من الصور فلانتفاء الشرط یکون الواقع ابدا نفی الجزاء ای سلب عدم وجوب الغسل فیحصل الوجوب وھو المطلوب ھکذا ینبغی التحقیق باذن من بیدہ وحدہ التوفیق

ہوگا اور اگر جو چیز اس نے دیکھی ہے وہ مذی یا ودی دونوں کا احتمال رکھتی ہو تو ایسی صورت میں وہ تری متحقق نہ ہوئی جو عادۃً" صرف شہوت سے خارج ہوتی ہے تو منی کا احتمال، احتمال بر احتمال ہوا، تو اجماعاً یہ معتبر نہ ہوگا جب تک کہ احتلام یا دہونے کے قوی تر سبب سے اس کی تائید نہ ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اعتبار سے ان حضرات کا قول ہی درست ہے جو غسل کو واجب قرار دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ جو حضرات نفی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مذی کا علم اس طرح ہوا کہ منی کا احتمال تک نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ قول فی نفسہ صحیح ہے، کیونکہ منی کے بغیر غسل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور محض نیند کے سبب ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ نیند ایک ضعیف سبب ہے یہ موجب غسل نہیں ہوسکتی ہے، لیکن اس شرطیہ کے مقدم کے پائے جانے کا معاملہ نیند سے بیداری کی صورت میں اہم ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس میں مذی کا علم برابر ہے، خواہ وہ صورت سے ہو، سبب سے ہو یا اثر سے ہو، بہرصورت منی کے احتمال سے جدا نہیں ہوتا ہے، تو جو حضرات وجوب غسل کے قائل ہیں کہ مذی کا علم خواہ اس میں منی کا احتمال بھی ہو تو غسل واجب ہے، یہ شرطیہ ہے جس کے مقدم کی صحت وقوع کا علم ہے تو ان کے نزدیک تعلیق کا مآل بھی تنجیز ہی ہوگا، اور جو نفی کے قائل ہیں انکا قول ایسا شرطیہ ہے جس کا مقدم صحیح الوقوع نہیں ہے لہذا کسی صورت میں اس کی جزا نہیں پائی جائیگی تو شرط کے انتفاء کی وجہ سے ہمیشہ جزا کی نفی ہی رہے گی، یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوگا تو وجوب حاصل ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اس کے اذن سے اس طرح تحقیق کرنی چاہیے جس کے قبضہ میں توفیق ہے۔

ولا باس بایراد **تنبیہات** عدیدۃ نافعۃ جدیدۃ

چند مفید تنبیہات

الاول بما قررنا علم ان من فسر علم المذی بالشک فی المنی والمذی کما فعل القھستانی وغیرہ ان اراد الشک فی الحقیقۃ دون الصورۃ لم یزد ولم یحاول بل اتی بما ھو المراد ومرجع المفاد

اول: قہستانی وغیرہ نے مذی کے علم کی تفسیر میں جو کہا ہے کہ مذی یا منی میں شک کی صورت میں الخ تو اگر ان کی مراد شک سے حقیقت میں شک ہے نہ کہ صورت میں، تو اس میں انہوں نے کوئی اضافہ نہیں کیا ہے، بلکہ ایسی بات کہی ہے جو مراد و مقصود ہے

لکن المدقق العلائی صرح انه اذا علم المذی فلا غسل علیه[1] وزاد القهستانی ففرع علی تفسیره العلم بالشك انه تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا[2] الخ فعن هذا ادخل علیهما الایراد وظهران تفسیر العلائی لیس اصلاحا للمتن کما زعم العلامة الشامی بل تحویل له عن الصلاح اما یوسف چلپی فلم ارفی کلامه مثل مافی کلامهما فاحببت ان لا یعد اسمه فی الفریق الاول.

لیکن مدقق علائی نے تصریح کی ہے کہ جب مذی کا علم ہوگیا ہو تو اس پر غسل نہیں، اور قہستانی نے اس پر اضافہ کیا تو اپنی تفسیر پر علم بالشک کی تفریع بیان کی کہ اگر اس کو مذی کا یقین ہوگیا تو غسل واجب نہیں خواہ احتلام کا ہونا یاد ہو یا نہ ہو الخ اور اسی سے ان دونوں پر اعتراض ہوا اور معلوم ہوا کہ علائی کی تفسیر متن کی اصلاح نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی کا خیال ہے بلکہ اس عبارت کو درستگی سے پھیرنا ہے میں نے یوسف چلپی کے کلام میں وہ بات نہیں دیکھی جو ان دونوں کے کلام میں ہے تو میں نے ان کا نام فریقِ اول کی فہرست میں داخل کرنا مناسب نہ سمجھا۔

الثانی بما بینا من ان المعتبر هو الاحتمال لا الاحتمال علی الاحتمال ظهر الجواب عما کان یختلج ببالی وذکرته فیما علقته علی ردالمحتار فی تائید الفریق الاول ان لوکان علم المذی مع عدم التذکر موجبا للغسل بناء علی انه لا یعری عن احتمال المنویة لوجب ان یجب ایضا باحتمال المذی اعنی التردد بین المذی والودی فی عدم التذکر لان بالتقریر المذکور کل احتمال مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب عندهما مطلقا فیبطل الفرق بین التذکر وعدمه فیجب القول بان احتمال

دوم یہ کہ ہم نے جو بیان کیا کہ معتبر احتمال ہے نہ کہ احتمال بر احتمال اس سے میرے دل میں پیدا ہونے والے سوال کا جواب ظاہر ہوگیا اس کو میں نے ردالمحتار پر اپنی تعلیقات میں فریقِ اول کی تائید میں ذکر کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر مذی کا علم احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر موجبِ غسل ہے، اس بناء پر کہ بہرحال اس میں منی کا احتمال ہے تو غسل مذی کے احتمال کے باوجود بھی لازم ہونا چاہیے، یعنی مذی اور ودی میں تردّد کی صورت میں، جبکہ احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ مذکور تقریر سے معلوم ہوا کہ مذی کا ہر احتمال منی کا احتمال ہے اور منی کا احتمال طرفین کے نزدیک

---

[1] الدرالمختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱
[2] جامع الرموز 〃 گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

المنی انما یکون باحد شیأین احدھما ان تکون الصورۃ مترددۃ بین المنی وغیرہ سواء تذکر الحلم اولا والاخر ان یری ماھو مذی ولو احتمالا ویتذکر الاحتلام فان تذکرہ اقوی دلیل علی الامناء فلاجلہ یحمل مایری مذیا علی انہ منی رق اما اذا لم یتذکر ولم تحتمل الصورۃ المنویۃ فلم یعدل عن حکم الصورۃ من دون دلیل داع الیہ وتقریر الجواب واضح مما فتح القدیر الاٰن من فیض فتح القدیر وللہ الحمد۔

مطلقاً موجب غسل ہے تو یاد ہونے نہ ہونے کی صورت میں فرق باطل ہوگیا تو یہ کہنا پڑے گا کہ منی کا احتمال دو چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا، ایک تو یہ کہ صورت متردد ہو منی اور غیر منی میں خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مذی ہو خواہ بطور احتمال ہو اور احتلام یاد ہو، کیونکہ احتلام کا یاد ہونا منی کے خروج کا قوی ترین قرینہ ہے اور اسی بنا پر جو اس نے مذی کی صورت میں دیکھا ہے اس کو منی پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ منی پتلی ہوگئی ہے، اور اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو اور صورت میں منی کا احتمال نہ ہو تو انہوں نے صورت کے حکم سے بلادلیل عدول نہیں کیا ہے، اور جواب کی تقریر ہمارے بیان سے واضح ہے۔

الثالث[1] مع قطع النظر عن التحقیق الذی ظھرنا علیہ اقول انما عُلم المنی یتصور مذیا ولیس ھذا للودی ولا تترک الصورۃ لمحض امکان فعلم المذی لایکون احتمال الودی ولذا لم یفسروہ الا بالشک فی المنی والمذی فاستثناء[2] الدر الشک فی المذی

سوم علمِ منی کو مذی کا علم تصور کیا جائے گا مگر یہ صورت ودی میں نہیں ہے (اس میں گزشتہ تحقیق سے قطع نظر کرنا چاہیے) اور صورت کو محض امکان کے لیے نہیں چھوڑا جائے گا تو مذی کا علم ودی کا احتمال نہ ہوگا، اس لیے اس کی تفسیر میں یہ نہ کہا مگر "منی اور مذی میں شک کی صورت میں" لہذا در کا

---

[1] ای ماقدمنا ان العلم بالحقیقۃ لاالیہ سبیل للمستیقظ ولا لارادتہ مساغ فی کلام العلماء اھ منہ غفر لہ (م)

[2] قدمنا عبارۃ التنویر فی نصوص الفریق الثانی

اس سے مراد وہ جو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیدار ہونے والے کے لیے حقیقت کا جاننا، یا اس کے ارادہ کی اہمیت فقہا کے نزدیک کچھ بھی نہیں اھ منہ (ت)

ہم تنویر کی عبارت فریقِ ثانی کے نصوص میں ذکر کر آئے ہیں

(باقی برصفحہ آیندہ)

والودی منقطع قطعا۔

استثناء، کہ ”شک مذی اور ودی میں“ قطعاً استثناء منقطع ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وذکرنا بعد انہاء المنقول ما استثنی فی الدر وبعدہ کلام العلامۃ الشامی الشارح قد اصلح الخ وتمامہ وبھذا الحل الذی ھو من فیض الفتاح العلیم ظھران ھذہ المتعاطفات مرتبطۃ ببعضھا وان الاستثناء فیھا کلھا متصل وللہ درھذا الشارح الفاضل فکثیرا ما تخفی اشاراتہ علی المعترضین وان کانوا من الماھرین فافھم اھ وعرض بہ علی العلامۃ ح محشی الدر المعترض علیہ والعلامۃ ط المجیب بالتزام ان لاضیر فی عطف الاستثناء المنقطع علی المتصل **اقول** لاشک وقد اعترف ھذا المحقق ایضا ان المراد بالرؤیۃ العلم والا خرج الاعمی فقول المتن ورؤیۃ المستیقظ مذیا معناہ یجب الغسل اذا علم المذی وان لم یتذکروانتم جعلتموہ محتملا لمعنیین الاول ان یکون المراد بالمذی حقیقتہ والثانی صورتہ وجعلتم الاول علما بانہ مذی والاخیر شکا فیہ وفی غیرہ فعلی الاول معنی المتن اذا علم حقیقۃ المذی ولا شک انہ ھو المراد بقول الشارح الا اذا علم انہ مذی فیکون استثناء الشیئ عن نفسہ ویکون حاصل الاستثناء الثانی یجب اذا علم

اور منقول کی انتہا کے بعد یہ ذکر کیا ہے کہ صاحبِ در نے کیا استثناء کیا ہے، اس کے بعد علامہ شامی کا کلام ہے کہ تحقیق اس نے اصلاح کی الخ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ“ اور فتاح علیم کے اس حل کے ساتھ ظاہر ہوا کہ یہ متعاطفات ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں اور ان سب میں استثناء متصل ہے، اور اس فاضل شارح نے کیا خوب بحث کی ہے، اس کے اشارات اکثر معترضین پر مخفی رہتے ہیں اگرچہ وہ ماہرین میں سے ہی کیوں نہ ہوں فافہم اھ اس سے انہوں نے علامہ ح جو دُر کے محشی ہیں پر تعریض کی ہے اور علامہ ط پر بھی جو جواب دے رہے ہیں کہ اگر استثناء منقطع کا عطف متصل پر ہوجائے تو کچھ حرج نہیں ہے، میں کہتا ہوں اس میں شک نہیں اور اس محقق نے اس امر کا اعتراف کرلیا ہے کہ رؤیۃ سے مراد علم ہی ہے ورنہ تو اندھا خارج ہوجائے گا تو متن کی عبارت ”بیدار ہونے والے کا مذی کو دیکھنا“ اس کے معنی یہ ہیں کہ غسل اس وقت واجب ہوگا جب کہ وہ مذی کو دیکھے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو اور تم نے اس کو دو معنی کا محتمل قرار دیا ہے پہلا تو یہ کہ مذی سے مراد حقیقۃً مذی ہو، اور دوسرے یہ کہ محض اس کی صورت ہو اور تم نے پہلی صورت کو مذی کا علم قرار دیا اور دوسری کو مذی وغیرہ میں شک قرار دیا“

(باقی برصفحہ آئندہ)

علی ان جعل العلامة ش مراد

علاوہ ازیں علامہ "ش" نے متن کی مراد کو حقیقۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حقيقة المذی الا اذا شك انه مذی او ودی ولا
شك انه استثناء منقطع وعلى الثانی معنى
المتن يجب الغسل اذا علم صورة المذی
وشك فی حقيقة انه مذی او غيره فيكون قول
الشارح الا اذا علم حقيقة المذی استثناء
منقطعا قطعا وليس هذا اسبيل ما قصدتم
بل كان ينبغی ان يقال ان المراد فی كلام
المصنف العلم بالصورة لا غير كما ذكرتموه
فی التوفيق والعلم بالصورة المذی يشمل ما
اذا علم انه فی الحقيقة ايضا مذی وما
اذا شك انه هو او غيره من منی او ودی
اذ لا معنى للقطع بانه ليس مذيا حقيقة مع
العلم بانه مذی صورة الا اذا احاط علمه
بانه كان منيا تحول مذيا صورة ولا
سبيل الى ذلك فی النوم فلا اقل من احتمال
المذی ولا مانع عنه كم من العلم
بحقيقته على ما قررنا للفريق
الاول فكان كلام المصنف بحمله على
علم الصورة شاملا لثلث صور علم بحقيقة
المذی والشك من المذی والودی
والشك بين المذی والمنی وكل
ذلك من صور العلم بصورة المذی

تو بر تقدیر اول متن کے معنی یہ ہوئے کہ جب اس کو
حقیقت مذی کا علم ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ
قولِ شارح سے یہی مراد ہے (یعنی اس کے قول
الا اذا علم انہ مذی) تو یہ از قبیل استثناء الشیٔ
عن نفسہ ہوگا' اور حاصل استثناء' یہ ہوگا، دوسرا یہ
کہ غسل واجب ہے جبکہ حقیقت مذی کا علم ہو مگر جبکہ
اس کو مذی اور ودی میں شک ہو، اور ظاہر ہے کہ
یہ استثناء منقطع ہے اور دوسری تقریر پر متن کے معنی
یہ ہونگے، غسل واجب ہوگا جبکہ صورت مذی کا علم ہو
اور اس حقیقت میں شک ہو کہ آیا یہ مذی ہے یا کچھ
اور ہے، تو شارح کا قول الا اذا علم حقیقۃ
المذی قطعی طور پر استثناء منقطع ہوگا، تو اس سے
آپ کا مقصود حاصل نہ ہوگا بلکہ یہ کہنا مناسب ہوگا
کہ مصنف کی مراد صورت کا علم ہے اور بس جیسا کہ
آپ نے تطبیق میں ذکر کیا ہے اور صورت مذی کا علم
اس کی حقیقت کے علم کو بھی شامل ہے اور اس صورت
کو بھی جبکہ اس کو اس امر میں شک ہو کہ یہ مذی ہے
یا منی یا ودی، اس لیے کہ قطعی طور پر یہ کہنا کہ "حقیقتاً"
مذی نہیں ہے، اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ صورۃ
مذی ہے' یا پھر اس کو اس کے منی ہونے کا قطعی علم
ہو جو صورۃ مذی میں بدل گئی ہو' اور نیند میں یہ ممکن
نہیں تو کم از کم مذی کا احتمال رہے گا، اور اس کی

(باقی بر صفحہ آیندہ)

المتن مترددا بين ارادة الحقيقة والصورة — اورصورة کے ارادہ کے درمیان متردد کر دیا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لامجرد صورتی الشك كما قلتم وعند ذلك يكون استثناء علم الحقيقة و الشك الاول كل متصلا كما قصد ثم فوقعت الزلة من وجهين في ترديد المتن بين المحلين وفي تخصيص الاخير بالشك ثم هذا كله اذا سلمنا له ان في العلم بالمذى اى صورته يبقى احتمال الودى في حقيقته لما علمت ان لا عبرة لمحض احتمال مستند الى مجرد امكان ذاتي بلا دليل يدل عليه في خصوص المقام ولا دليل للمستيقظ على ان هذا الذى هو مذى قطعا بصورته ودى اصلا في حقيقته بخلاف المنى كما علمت على ان صورة المذى لم يثبت كونها للودى كما ثبت للمنى فلا معنى لحمل رؤية المذى على معنى الشك بين المذى والودى واذ لم يشمله كلام المصنف فاستثناؤه منه لايكون قطعا الا منقطعا فهذه زلة ثالثة

حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں، جیساکہ ہم نے فریقِ اول کے موقف کی تقریر میں بیان کیا ہے تو مصنف کا کلام جس میں صورت کے علم کا ذکر ہے تین صورتوں کو شامل ہے، مذی کی حقیقت کا علم اور مذی یا ودی میں شک، یا مذی اور منی میں شک اور یہ سب صورۃ مذی کے علم کی صورتیں ہیں، صرف شک کی دو صورتوں سے نہیں ہیں جیساکہ تم نے کہا ہے، اس صورت میں حقیقت کے علم اور شکِ اول سے استثنا متصل ہوگا جیساکہ آپ نے کہا ہے تو لغزش دو اعتبار سے ہوئی ہے، متن کی تردید دو محل میں اور اخیر کو شک کے ساتھ مخصوص کر دینے میں، پھر یہ سب کچھ اس صورۃ میں ہے جبکہ ہم اس کے لیے یہ تسلیم کر لیں کہ صورت مذی کے علم میں اس کی حقیقت میں ودی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، جیساکہ تم جان چکے ہو کہ محض احتمال کا اعتبار نہیں، مجرد امکان کے حوالے سے، جبکہ اس پر کوئی دلیل نہ ہو، خصوص مقام میں، اور بیدار ہونے والے کے لیے کوئی دلیل نہیں کہ جو چیز صورتاً مذی ہے قطعاً وہ دراصل اپنی حقیقت کے اعتبار سے ودی ہے بخلاف منی کے جیساکہ تم نے جان لیا، علاوہ ازیں صورۃ مذی کا ودی کے لیے ہونا ثابت نہیں جیساکہ منی کے لیے ہے تو مذی کے دیکھنے کو مذی اور ودی

(باقی برصفحہ آیندہ)

ثم حصر الاخير في الشك عاد نقضا على المقصود[1] لان الارادتين لا تجتمعان وقد استثنى العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك والحق ان[2] لا محل لشئ منهما في كلام المصنف.

پھر اخیر کو شک میں منحصر کردیا ہے، اس سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوسکا، کیونکہ یہ دونوں ارادے یکجا نہیں ہوسکتے ہیں، اور انہوں نے علم و شک دونوں کا بیک وقت استثناء کردیا ہے تو بلاشبہ ان میں سے ایک کا استثناء منقطع ہوگا، اور حق تو یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں ان دونوں کی گنجائش نہیں۔

الرابع لكلام الغنية[1] جنوح الى ارادة الحقيقة حيث يقول النوم حال ذهول وغفلة شديدة يقع فيه اشياء فلا يشعر بها فيتقن كون البلل مذيا لا يكاد يمكن الا باعتبار صورته ورقته الخ فليس ملحظ هذه العبارة ما قررنا ان التيقن انما هو بالصورة مع التردد في كونه منيا او مذيا حقيقة بل جعله واثقا بانه مذي ونبه على خطأه في وثوقه فكانه رحمه الله تعالى يقول هذا الذي يزعم انه تيقن بالمذي يقينه

چہارم غنیہ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ وُہ حقیقت کا ارادہ کررہے ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نیند انتہائی غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا انسان کو شعور نہیں ہوتا ہے، تو کسی چیز کے مذی ہونے کا یقین صرف مذی کی صورت اور اس کی رقت کے اعتبار سے ہی ہوسکتا ہے الخ تو اس عبارت کا مفہوم وہ نہیں ہے جس کی ہم نے تقریر کی ہے کہ تیقن صورۃ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس امر میں تردّد ہے کہ یہ حقیقۃ منی ہے یا مذی ہے، بلکہ اس کو امر کا یقین ہوگیا کہ وہ مذی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعظم من اختيها والرابعة لما تقدم من التحقيق وبه ظهر ان كلام المصنف لا محل فيه لشئ من هذين الاستثنائين فاستثناء الحقيقة باطل اذ لا سبيل اليه واستثناء احتمال الودي ضائع اذ لا دليل عليه وبالله التوفيق اھ منہ غفر لہ (م)

ہیں شک پر محمول کرنے کا کوئی مفہوم نہیں اور چونکہ کلام مصنف اس کو شامل نہیں ہے تو اس سے اس کا استثناء صرف منقطع ہی ہوسکتا ہے تو یہ تیسری بڑی لغزش ہے پہلی دو سے اور چوتھی سے بھی، جیسا کہ تحقیق سے معلوم ہوا اور اس سے ظاہر ہوا کہ مصنف کے کلام میں ان دونوں استثناؤں کا کوئی مقام نہیں تو حقیقت کا استثناء باطل ہے کیونکہ اس کی کوئی سبیل نہیں اور ودی کے احتمال کا استثناء فضول ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے وباللہ التوفیق اھ منہ (ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، مطبوعہ سہیل اکیڈمی لاہور، ص ۳۴۳

مدخول فيه ای ظن ظنه يقينا وليس به اذ ليس منشأه الا الاعتماد على ما يرى من الصورة والرقة وهو اعتماد من غير عمدة وقد يشير اليه كلام الحلية ايضا فيما اذا تيقن المذی متذكرا حيث قال الظاهر كونه ليس كذلك حقيقة لوجود سبب المنی ظاهرا وهو الاحتلام وكون المنی مما تعرض له الرقة۔[1]

اور اس کے وثوق کے غلط ہونے پر تنبیہ کی، تو گویا وہ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کرتا ہے کہ اس کو مذی کا یقین ہو گیا ہے، مگر اس کے یقین میں گڑبڑ ہے یعنی اس نے اپنے ظن کو یقین سمجھ لیا ہے اور حالانکہ وہ یقین نہیں ہے، کیونکہ اس کا منشاء صورت اور رقت پر اعتماد ہے اور یہ اعتماد بلا دلیل ہے، اور حلیہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ اگر مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد ہو، وہ فرماتے ہیں بظاہر یہ بات حقیقۃً نہیں ہے، کیونکہ منی کا ظاہری سبب موجود ہے اور وہ احتلام ہے اور منی پتلی ہو سکتی ہے۔

اقول ارادة الحقيقة على هذا الوجه لا باس بها ولا ينافي ما قدمت من التحقيق بيد ان فيه اطلاق العلم واليقين على ظن ظنه الظان بالغلط يقينا فالاحرى بنا ان لا نحمل كلام العلماء على مثل هذا المحمل والوجه الذی اخترته صاف لا كدر فيه ولله الحمد۔

اقول میرا خیال ہے کہ اس صورت میں حقیقت کا ارادہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی یہ چیز میری گزشتہ تحقیق کے معارض ہے، اس میں صرف اتنی بات ضرور ہے کہ علم و یقین کا اطلاق ظن پر کیا جا رہا ہے اور یہ غلط ہے، تو بہتر یہ ہے کہ ہم علماء کے کلام کی توجیہات اس قسم کی نہ کریں، اور جو توجیہ میں نے کی ہے وہ صاف اور بلا غبار ہے وللہ الحمد۔

الخامس قول الحلية وجوب الغسل اذا لم يتذكر حلما وتيقن انه مذی او شك في انه منی او مذی[2] الخ يخالف ظاهره ما حققنا ان العلم بالمذی ههنا مجامع للشك في المذی والمنی فانه رحمه الله تعالى جعل التيقن مقابلا للشك وجوابه اما بالحمل على الصورة كما هو مسلكنا

پنجم حلیہ کا قول کہ غسل واجب ہے جبکہ احتلام یاد نہ ہو اور اس کو مذی ہونے کا یقین ہو، یا اس کو مذی یا منی میں شک ہے الخ یہ بظاہر ہماری تحقیق کے مخالف ہے، کہ یہاں مذی کا علم شک کے مذی اور منی میں جمع کرنے والا ہے، کیونکہ انہوں نے تیقن کو شک کے مقابل قرار دیا ہے، اور اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ صورت پر محمول ہو جیسا کہ ہمارا مسلک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو

---

[1] حلیہ [2] حلیہ

فیعود الی انه تیقن بان الصورة صورة مذی اوتردد فی الصورة فلاینافی الشك فی الحقیقة اوبالحمل علی زعم التیقن من دون یقین فی الحقیقة کما هو مسلك الغنیة فالمعنی سواء کان متیقنا بزعمه اوشاکا۔

السادس حصر الغنیة ذرائع علم المذی فی الصورة والرقة وکلام الفقیر انه اما بالصورة اوالاسباب اوالاٰثار والکل لاتنفی المنویة اجمع وانفع ولله الحمد۔

السابع عامة المتون والشروح علی تصویر المسألة بالرؤیة مطلقا من دون ذکر المرئی علیه ومنهم من صورها بالرؤیة علی فراشه ومنهم من قال ثوبه ومنهم من زاد اوفخذه ومنهم من صور بالوجدان فی احلیله کما تعلم بالرجوع الی ماسردنا من النصوص وهذا الاخیر فی الخانیة والمحیط والذخیرة والمنیة وغیرها بل هو لفظ محرر المذهب محمد رحمه الله تعالی کما فی الهندیة عن المحیط عن ابی علی النسفی عن نوادر هشام عن محمد ولفظ الخانیة وجد علی طرف احلیله بلة[1] الخ ولم ار من رفع لهذا

صورت کے مذی ہونے کا تیقن ہے یا صورۃ میں تردد ہے تو اس صورۃ میں شک، حقیقۃ کے منافی نہ ہوگا، اور یا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس کو تیقن کا زعم ہے دراصل یقین حاصل نہیں جیسا کہ غنیہ کا مسلک تو معنی ایک ہی رہیں گے خواہ وہ اپنے زعم میں متیقن ہو، یا شک کرنے والا ہو۔

ششم غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورۃ اور رقۃ میں منحصر کیا ہے، اور فقیر نے کہا ہے کہ وہ یا صورۃ سے ہوگا یا آثار و اسباب سے ہوگا اور ان میں سے کوئی چیز بھی منی کے منافی نہیں ہے وللہ الحمد۔

ہفتم عام متون وشروح نے مسئلہ کی تشریح میں صرف رؤیۃ کا ذکر کیا ہے مرئی کو ذکر نہیں کیا ہے اور بعض نے صورتِ مسئلہ یہ بتائی ہے کہ اس نے بچھونے پر دیکھا اور بعض نے کہا کپڑوں پر دیکھا، بعض نے اضافہ کیا کہ اپنی ران پر دیکھا اور بعض نے کہا کہ اس نے اپنے ذکر کے سوراخ میں پایا، جیسا کہ ہمارے بیان کردہ حوالوں سے معلوم ہوسکتا ہے، یہ آخری بات خانیہ، محیط، ذخیرہ اور منیہ وغیرہ میں ہے بلکہ یہ الفاظ محررِ مذہب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں جیسا کہ ہندیہ نے محیط سے ابو علی نسفی سے ہشام کی نوادر سے محمد سے نقل کیا ہے اور خانیہ میں یہ لفظ ہیں کہ اس نے اپنے ذکر کے کنارے پر تری پائی الخ اور میں نے کسی کو اس سے اختلاف کرنے والا نہیں پایا، البتہ علامہ

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

راسا واستطرق بہ الی خلاف معنوی غیر ان العلامۃ المدقق الحلبی رحمہ اللہ تعالٰی قال فی الغنیۃ بقی شیئ وھو ان المنی اذا خرج عن شھوۃ سواء کان فی نوم او یقظۃ فانہ لابد من دفقہ وتجاوزہ عن راس الذکر ایضا فکون البلل لیس الا فی رأس الذکر دلیل ظاھر انہ لیس بمنی سیما والنوم محل الانتشار بسبب ھضم الغذاء وانبعاث الریح فایجاب الغسل فی الصورۃ المذکورۃ مشکل بخلاف وجود البلل علی الفخذ ونحوہ لان الغالب انہ منی خرج بدفق وان لم یشعر بہ علی ما قررناہ اھ[1] ورأیتنی کتبت علی قولہ لابد من دفقہ الخ ما نصہ۔

اقول سبحٰن اللہ کیف یقال لابد مع اطباقھم ان عند الطرفین رضی اللہ تعالٰی عنھما یجب الغسل اذا انفصل المنی عن الصلب بشھوۃ ثم خرج بعد السکون وکما ذکروا من صورہ امساک الذکر کذلک ذکروا اما اذا انزل واغتسل قبل ان یبول ویمشی کثیرا ثم بال فخرج منی یعید الغسل عندھما فھو منی قد زال بدفق وبقی داخل البدن حتی خرج

مدقق حلبی رحمہ اللہ نے غنیہ میں کہا کہ ایک چیز باقی رہ گئی ہے اور وہ یہ کہ منی جب شہوت کے ساتھ نکلے خواہ نیند میں یا بیداری میں، تو ضروری ہے کہ اُچھل کر نکلے اور ذکر کے سر سے تجاوز بھی کرے، تو تری کا صرف ذکر کے سر پر ہونا اس امر کی دلیل ظاہر ہے کہ یہ منی نہیں ہے، خاص طور پر نیند تو انتشار کا وقت ہے کیونکہ اس میں غذا ہضم ہوتی ہے اور ہوا پیدا ہوتی ہے تو اس صورت میں غسل کا واجب کرنا مشکل ہے بخلاف ران وغیرہ پر تری کے پائے جانے کے، کیونکہ اس میں غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو اُچھل کر نکلی ہے اگرچہ اس کو اس کا احساس نہیں ہوا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا الخ لابد من دفقہ پر میں نے یہ لکھا ہے۔

اقول سبحان اللہ! یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ان کے اتفاق کے ساتھ ضروری ہے کہ طرفین کے نزدیک جب منی پیٹھ سے شہوت کے ساتھ جدا ہو تو غسل واجب ہے، خواہ پُرسکون ہونے کے بعد خروج ہوا ہو، فقہاء نے اس کی ایک صورت یہ لکھی ہے کہ انسان اپنے ذکر کو مضبوطی سے پکڑ لے۔ اسی طرح انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ کسی شخص کو انزال ہوا اور اُس نے پیشاب کرنے

---

[1] غنیۃ المستملی، موجبات الغسل سہیل اکیڈیمی لاہور ص ۴۳

برفق فان جاز هذا فلم لا يجوز ان ياتی الی الاحلیل ولا یتجاوز وان نوزع فی هذا بان الدفق انما یستلزم خروج بعضه لا کله فمع مطالبة الدلیل علی الفرق ماذا یصنع بفرع فتح القدیر احتلم فی الصلاة فلم ینزل حتی اتمها فانزل لا یعیدها ویغتسل اھ[1] هب ان یوجد هذا بان الحرکة تدریجیة لا بد لها من زمان فلعل صورته ان کان فی العقدة القعدة الاخیرة فاحتلم واندفق المنی نازلا من الصلب فالی ان ینزل الی القصبة ویخرج سلم فسلم من النزول فی الصلاة فماذا یجاب عن فرع الهندیة عن الذخیرة احتلم لیلا ثم استیقظ ولم یر بللا فتوضأ وصلی الفجر ثم نزل المنی یجب علیه الغسل اھ[2] اطلق ولم یقید بالانتشار عند الخروج فما کان الغسل الا باندفاقه فی النوم وبقاء کله داخل البدن الی ان تیقظ وتوضأ وصلی ام ماذا یصنع بفرعها عنها استیقظ وهو یتذکر احتلاما ولم یر بللا ومکث ساعة فخرج مذی لا یلزمه الغسل اھ[3] فافاد بمفهومه ان لو خرج منی لزم فان لم یقنع به ففی الغنیة

سے پہلے غسل کرلیا پھر وہ بہت چلا تو منی خارج ہوگئی ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے گا، کیونکہ یہ منی ہے جو اُچھل کر اپنی جگہ سے جُدا ہوئی ہے اور بدن کے اندرونی حصہ میں باقی رہی ہے پھر نرمی سے باہر آئی ہے تو اگر یہ صورت ممکن ہے تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ منی ذکر کے سوراخ تک آئے اور تجاوز نہ کرے، اور اگر یہاں یہ بحث چھیڑی جائے کہ اُچھل کر منی کا نکلنا تو صرف بعض منی کے لیے ہے کُل کے لیے نہیں ہے تو اوّل تو اس فرق پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، پھر فتح القدیر کی اس فرع کا کیا ہوگا کہ اگر کسی شخص کو نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے نماز پُوری کرلی تو انزال ہُوا وہ نماز کا تو اعادہ نہ کرے گا مگر غسل کرے گا اھ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرکت تدریجی ہے اس کے لیے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، تو غالباً اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں ہو اور احتلام ہوجائے اور پیٹھ سے منی اُچھل کر نکلے، تو ذکر تک آنے میں اور نکلنے سے پہلے اس نے سلام پھیر دیا تو نماز کے اندر انزال سے سالم رہا، تو پھر فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع ہے اس کا کیا جواب دیا جائیگا کہ رات کو احتلام ہوا پھر بیدار ہوا تو تری نظر نہ آئی، تو اس نے وضو کیا اور نماز فجر ادا کی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اھ اس کو انہوں نے مطلق رکھا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴

[2] ہندیہ ؍؍ نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۵

[3] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۱/۱۵

نفسها رأی فی نومه انه یجامع فانتبه ولم یر بللا ثم بعد ساعة خرج منه مذی لایجب الغسل وان خرج منی وجب اھ[1] فان اعتل بان النزول بدفق یستلزم الخروج و التجاوز عن الاحلیل ولو بعد حین فلا ترد الفروع وھھنا اذ لم یتجاوز راس الذکر علم انه لیس بمنی۔

اور بوقتِ خروج انتشار کی قید نہیں رکھی تو غسل کی وجہ صرف منی کا اچھلنا نیند میں اور بیدار ہونے، وضو کرنے اور نماز پڑھنے تک منی کا جسم کے اندر داخل رہنا ہے یا فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع ہے اس کا کیا کہا جائے گا کہ بیدار ہوا اور احتلام یاد ہے مگر تری نہ دیکھی اور تھوڑی دیر ٹھہرا تو مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں اھ اس کا مفہوم اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر منی نکل آتی تو غسل لازم ہوتا، اگر اس پر اکتفا نہ جائے تو خود غنیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے خواب میں دیکھا کہ وہ جماع کر رہا ہے پھر بیدار ہوا مگر تری نہ دیکھی پھر کچھ دیر بعد اس سے مذی خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا اور اگر منی خارج ہوئی تو غسل واجب ہوگا اھ اگر یہ علت بتائی جائے کہ اچھل کر منی کا خارج ہونا مستلزم ہے خروج کو اور سوراخِ ذکر سے تجاوز کو اگرچہ کچھ وقت کے بعد تو یہ جتنی بھی فروع بیان ہوئیں اُن سے کوئی اعتراض لازم نہ آئے گا اور یہاں چونکہ منی ذکر کے سر سے متجاوز نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں ہے۔

قلت کان استنادہ الی الحرکة الدفقیة انما توجب التجاوز لان ما یندفق فھو یندفع بقوة فلا یمنعه الا قھرا وقد ابطلته الفروع وھذا الاعتلال بنفس الانفصال انه اذا خلی مقرہ فلا بد له من الخروج ولو بعد حین وجوابه ما قدمت ان الکثرة لا تلزم الامناء فقد لا ینزل الا قطرة او قطرتان کما عرف فی مسألة التقاء الختانین قال فی الھدایة قد یخفی علیه لقلته اھ[2] وفی الفتح خفاء خروجه لقلته وتکسله فی المجری لضعف الدفق لعدم

قلت اس کا جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کی مراد یہ ہے کہ اچھل کر حرکت سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں جو چیز اچھل کر نکلتی ہے وہ قوت سے دُور ہوتی ہے تو اس کو صرف زبردستی روکا جا سکتا ہے اور اسی صورت کو مذکورہ فروع میں باطل قرار دیا گیا ہے، اور یہ استدلال محض جدا ہونے سے ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹھکانے کو خالی کیا جائے تو وہ ضرور خارج ہوگی خواہ کچھ دیر بعد، اس کا جواب ہم پہلے دے آئے ہیں کہ کثرتِ منی منی کے خروج کا لازمی سبب نہیں کیونکہ کبھی صرف ایک دو قطرہ منی خارج ہوتی ہے جیسا کہ التقاءِ ختانین کے مسئلہ میں معلوم ہو چکا ہے

---

[1] غنیة المستملی شرح منیة المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۶

[2] الہدایہ موجبات الغسل المکتبة العربیة کراچی ۱/۱۴

بلوغ الشھوۃ منتہاھا کمایجدہ المجامع فی اثناء الجماع من اللذۃ بمقاربۃ المزایلۃ[1] اھ وزاد فی الحلیۃ لقلتہ مع غلبۃ الحرارۃ المجففۃ لہ[2] اھ

ہدایہ میں ہے کہ منی کا خروج کبھی پوشیدہ رہتا ہے اس کی قلت کی وجہ سے اھ اور فتح میں ہے منی کا خروج مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور رگوں میں اس کی سست روی ہے منی میں اُچھلنے کے ضعف کی وجہ سے اور یہ شہوت کے انتہائی درجہ کو نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا بعض اوقات جماع کرنے والا اس کیفیت کو جماع کے اختتام سے کچھ قبل محسوس کرتا ہے اھ اور حلیہ میں اتنا اضافہ ہے کہ مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور خشک حرارت کا غلبہ ہے اھ۔

اقول و۱ الامر فی النائم اظہر فقد یتجاوز بعضہ الاحلیل وینشفہ بعض ثیابہ ولایحس بہ لقلتہ وبالجملۃ اطلاق المتون والشروح وقد وتھم محمد فی المبسوط کما قدمنا عن الخانیۃ عن الاصل وتصریح امثال الخانیۃ والمحیط والذخیرۃ وغیرھم وعمدتھم محمد فی النوادر لایترکان للبحث مجالا والحمد للہ سبحنہ وتعالٰی وفوق کل ذلک اطلاق مارویناہ من الحدیث فلا اتجاہ للبحث روایۃ ولا درایۃ واللہ سبحنہ ولی الھدایۃ۔

اقول سونے والے میں یہ معاملہ اور بھی واضح ہے، کیونکہ منی کا کچھ حصہ سوراخِ ذکر سے متجاوز ہوجاتا ہے اور کچھ کپڑوں سے لگ کر سُوکھ جاتا ہے اور کمی کی وجہ سے اس کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ متون وشروح کے اطلاقات، اور خاص طور پر امام محمد کی مبسوط میں تصریح جیسا کہ ہم نے خانیہ سے اصل سے نقل کیا، اور خانیہ، محیط، ذخیرہ وغیرہ کی تصریحات اور نوادر میں محمد کی تصریح کے بعد بحث کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے والحمد للہ سبحانہ وتعالٰی، اور ان تمام سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے جو ہم نے روایت کی، لہذا روایۃً اور درایۃً بحث کی گنجائش نہیں، واللہ سبحانہ ولی الہدایہ۔

(فائدہ) اقول وظھرلک مما قدمنا ان ذکرھم الامساک فیما لواحتلم او نظر بشھوۃ فامسک ذکرہ حتی سکن ثم ارسل

فائدہ: ہماری سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آئی ہے کہ فقہا جو فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو احتلام ہوا یا اس نے خود کو شہوت میں پایا تو اس نے اپنے ذکر کو تھام لیا حتی کہ وہ رک گیا، پھر چھوڑ دیا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۶

[2] حلیہ

فانزل وجب الغسل عندهما خلافا للثانی
غیر قید ف۱ فان من الناس من یمسک المنی
بمجرد التنفس صعداء عدة مرار وقد
یبلغ ضعف الدفق فی بعضهم الی حد انه
اذا احس بالانفصال فصرف خاطره عن
الالتذاذ وشغل باله بشئ اخر وقعد ان
کان مستلقیا او تصور فی فراشه او رش علی
صلبه ماء باردا یقف المنی عن الخروج ثم
اذا مشی او بال ینزل وهو فاتر فیجب الغسل
فی هذه الصور ایضا عندهما لتحقق
المناط وهو خروج منی زال عن مکانه
بشهوة فاحفظه فقد کانت حادثة الفتوی۔

یہاں تک کہ وہ پرسکون ہوگیا پھر چھوڑا تو انزال ہوا، اس میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے ابویوسف کا اس میں اختلاف ہے اور کوئی قید نہیں، کیونکہ بعض لوگ منی کو محض سانس روک کر روک لیتے ہیں اور بعض لوگوں میں منی کے اُچھلنے میں اس درجہ کمزوری واقع ہوجاتی ہے کہ جب وہ منی کے جُدا ہونے کا احساس کرتے ہیں اور اپنی توجہ لذت کوشی سے ہٹاتے ہیں اور کسی دوسری طرف مشغول ہوجاتے ہیں، اور لیٹے سے بیٹھ جاتے ہیں یا کروٹ بدل لیتے ہیں یا پیٹھ پر ٹھنڈا پانی ڈالتے ہیں تو منی نکلنے سے رک جاتی ہے، پھر جب وُہ چلتے ہیں یا پیشاب کرتے ہیں تو منی نکل آتی ہے اور آلہ سُست ہوتا ہے تو طرفین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کی علت موجود ہے، یعنی منی کا اپنی جگہ کو شہوت سے چھوڑنا فاحفظه فقد کانت حادثة الفتوی۔

الثامن اکتساء المنی صورة المذی
لرقة تعرضه احالها فی شرح الوقایة علی
حرارة البدن وفی الدرر والذخیرة علی
الهواء وعبر فی البدائع والخلاصة و
البزازیة والجواهر بمرور الزمان وهو
یشملهما وجمعهما ابن کمال فی الایضاح
واشار الی الاعتراض علی صدر الشریعة
انه قصر بالاقتصار۔

ہشتم منی کا مذی کی صورت کو رقت کی وجہ سے اختیار کرلینا، شرح وقایہ میں اس کیفیت کی وجہ بدن کی حرارت کو قرار دیا ہے، اور درر اور ذخیرہ میں ہوا کی وجہ سے قرار دیا ہے، اور خلاصہ، بدائع، بزازیہ اور جواہر میں اس کو وقت کے گزرنے کی وجہ سے قرار دیا ہے اور یہ دونوں کی وجہ سے مجموعی طور پر ہوسکتا ہے، ابن کمال نے ایضاح میں ان دونوں کو جمع کیا ہے اور صدر الشریعة پر اعتراض کیا ہے کہ اُنہوں نے ایک پر اکتفاء کرکے کوتاہی کی ہے۔

اقول ف۲ ومثل ذلک لایعد اعتراضا

اقول اس قسم کی چیز کو اعتراض نہیں

فانما یکون المراد افادة تصویر لا الحصر وان کان فعلی العلامة المعترض مثله اذ فی الفتح عن التجنیس رق بالھواء او الغذاء وجمع الکل فی الغنیة فقال بسبب بعض الاغذیة ونحوھا مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والھواء[1] اھ وما احسن قول الحلیة والمراق قد یرق لعارض[2] اھ

کہنا چاہیے کیونکہ یہ ایک صورت مسئلہ کی توضیح ہے ان کی مراد اس سے حصر نہیں ہے، اور اگر ایسا ہی ہے تو خود علامہ پر اسی قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ فتح میں تجنیس سے ہے کہ منی ہوا یا غذا سے پتلی ہوگئی، اور غنیہ میں تمام اسباب کو یکجا کر دیا ہے اور کہا ہے کہ منی بعض اغذیہ کی وجہ سے پتلی ہوگئی یا کسی اور وجہ سے، جنہیں رطوبت کا غلبہ اخلاط وفضلات کی رقّت اور حرارت ہوا کی تاثیر شامل ہے اھ اور مراقی اور حلیہ نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ منی کبھی کسی عارض سے پتلی پڑجاتی ہے اھ

اقول ولا یھمنا تنوع عباراتھم ھنا لولا ان عدھم الغذاء وقد یوھم جواز ان یخرج المنی متغیرا من الباطن وحینئذ ینشؤ منه سؤال علی مسألة وھو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی فقد قدمنا عن الذخیرة والغنیة والھندیة وغیرھا ان لا غسل و ومثله فی الخلاصة وخزانة المفتین والبرجندی والحلیة وفی الغیاثیة عن غریب الروایة وعن فتاوی الناصری برمز (ن) وفی القنیة عن فتاوی ابی الفضل الکرمانی وفی غیرما کتاب وعلی ھذا یجب الایجاب لان احتلام

اقول ہمارے نزدیک فقہاء کی عبارات کے اختلاف کو اتنی اہمیت نہیں ہے، اگر وہ یہ نہ فرماتے کہ ممکن ہے کہ منی غذا کی وجہ سے اندر ہی سے متغیر شدہ خارج ہو، تو ان کی عبارات کے اختلاف سے زائد فرق نہ ہوتا، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ایک شخص جاگا اس کو خواب یاد ہے مگر اس نے تری نہیں دیکھی پھر مذی خارج ہوئی تو جیسا کہ ہم ذخیرہ، غنیہ اور ہندیہ وغیرہ سے نقل کر آئے ہیں کہ اس پر غسل واجب نہیں، یہی بات خلاصہ، خزانۃ المفتین، برجندی اور حلیہ میں ہے، اور غیاثیہ میں غریب الروایۃ اور فتاوی ناصری برمز (ن) اور قنیہ میں فتاوی ابو الفضل کرمانی

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی المطبعۃ الازہریہ مصر ص ۵۸

اقوی دلیل علی المنویۃ وصورۃ المذی لا تنفك اذن عن احتمال المنویۃ وان خرج بمرأہ ولم یعمل فیہ حر البدن وھواء لاحتمال التغیر فی الباطن بغذاء لکن نص الامام الجلیل مفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغیر لا یکون فی الباطن کما قدمنا عن جواھر الفتاوی

عن ذلك الامام من التفرقۃ بین ھذا وبین من استیقظ فوجد بلۃ حیث یجب الغسل لاحتمال کونہ منیا رق بمرور الزمان اما ھھنا فقد عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقۃ بینہ وبین ما اذا مکث فخرج منی ان الغسل انما وجب بالمنی وھھنا نزل المذی وھو یراہ فلم یلزم لانہ مذی وصریح النص ما نقل عنہ الامام الزیلعی فی التبیین حیث ذکر جوابہ فی المسألۃ انہ لایلزمہ شیئ قال فقیل لہ ذکر فی حیرۃ الفقہاء فیمن احتلم ولم یر بللا فتوضا وصلے ثم نزل منی انہ یجب علیہ الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف المذی اذا راٰہ یخرج لانہ مذی ولیس فیہ احتمال انہ کان منیا فتغیر لان التغیر لا یکون فی الباطن[1] اھ ومثلہ فی الحلیۃ عن مجموع النوازل عن الامام نجم الدین وزاد اما فی الظاھر فقد یکون[2] اھ

سے اور دوسری متعدد کتب میں یہی مذکور ہے، اس بنا پر غسل واجب کرنا لازم ہے، کیونکہ احتلام منی کے ہونے پر قوی ترین دلیل ہے اور اس وقت مذی کی صورت منی کے احتمال سے خالی نہیں ہے خواہ وہ اس کے سامنے ہی کیوں نہ نکلی ہو اور اس پر بدن کی حرارت اور ہوا نے کوئی اثر نہ کیا ہو کیونکہ ممکن ہے کہ غذا کے باعث اندر ہی سے متغیر ہو کر آئی ہو۔ امام نجم الدین نسفی نے فرمایا منی میں تغیر اندر نہیں پیدا ہوتا ہے، یہ بات جواہر الفتاوی کے حوالہ سے نسفی سے ہم نقل کر آئے ہیں، اس میں اس صورت میں، اور اس میں ایک شخص جاگا اور اس نے تری پائی تو غسل واجب ہوگا، فرق ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ مرورِ زمانہ کے باعث منی پتلی ہوگئی ہو، اور اس صورت میں تو اس نے خود مذی کو دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا غسل نہیں، اور اس میں، اور اُس صورت میں کہ جب وہ ٹھہرا اور منی خارج ہوئی، فرق یہ ہے کہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور یہاں مذی اس کے سامنے جُدا ہوئی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مذی ہے اور امام زیلعی سے تبیین میں صراحت ہے کہ اس صورت مسئلہ میں اس پر کچھ واجب نہیں، اُنہوں نے کہا کہ اس پر اُن سے یہ دریافت کیا گیا

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/۱۶

[2] حلیہ

کہ حیرۃ الفقہاء میں مذکور ہے کہ ایک شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو وضو کرکے نماز ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہے بخلاف اس صورت کے کہ اس نے مذی کو نکلتا دیکھا، کیونکہ یہ تو مذی ہے اور اس میں منی کا احتمال نہیں ہے کہ متغیر ہوگئی ہو کیونکہ تغیر اندر نہیں ہوتا ہے اھ اور یہی چیز حلیہ میں مجموع النوازل سے امام نجم الدین سے منقول ہے اس میں یہ اضافہ ہے کہ ظاہر یہ ایسا ہونا ممکن ہے اھ

اقول فعلی ھذا یجب ان یراد بکلام التجنیس ومن تبعہ ان الغذاء ونحوہ یُعد المنی لسرعۃ التغیر فی الخارج بعمل حرارۃ تصلہ فیہ من بدن اوھواء وبھذا یخرج جواب عما اوردنا علی العلامۃ ابن کمال من وجود قصور فی کلامہ ایضا لکن وقع فی الخلاصۃ مانصہ وعلی ھذا لواغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل ثانیا وعند ابی یوسف لایغتسل اھ[1] قال فی الحلیۃ بعد نقلہ یرید خرج منہ ماھو علی صورۃ المذی کما صرح بہ ھو وغیرہ وقد مناہ فکن منہ علی ذکر اھ[2]۔

اقول اس صورت میں تجنیس وغیرہ کی عبارت کا یہ مفہوم لینا مناسب ہوگا کہ غذا منی کو خارج میں بہت جلد متغیر کردیتی ہے اور اس کا سبب بدن کی وہ حرارت ہے جو منی کو بدن یا ہوا سے حاصل ہوتی ہے اور اس تعبیر سے علامہ ابن کمال پر ہمارا وارد کیا ہوا اعتراض بھی دور ہوجائے گا کہ ان کے کلام میں کچھ قصور ہے۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ اس بنا پر اگر کسی شخص نے غسل کرلیا پھر پیشاب کے بعد مذی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرے گا اور ابویوسف کے نزدیک غسل نہیں کرے گا، حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز خارج ہوئی جو مذی کی صورت میں تھی جیسا کہ خود انہوں اور دوسروں نے تصریح کی اور ہم نے بھی تصریح کی فکن منہ علی ذکراہ

اقول ایش یفید التاویل بعد ما تظافرت النقول عن اجلۃ الفحول منھم صاحب الخلاصۃ نفسہ انہ اذا احتلم فاستیقظ فلم یجد شیئا ثم نزل المذی لایغتسل

اقول لیکن جلیل القدر علماء کرام کی پے در پے تصریحات کے وارد ہوجانے کے بعد تاویل کا کیا فائدہ ہے جن میں خود صاحبِ خلاصہ بھی ہیں کہ اگر احتلام کے بعد جاگا مگر کوئی چیز نہ پائی پھر مذی خارج ہوئی تو غسل نہ کریگا

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۲

[2] حلیہ

فان بالاغتسال قبل البول وان لم يعلم انقطاع مادة المنى الزائل بشهوة لكن لما عاين خروج المذى والتغير فى الباطن لا يكون فكيف يجب الغسل بالمذى بل لعل الامر هٰهنا اسهل لانه قد امنى مرة و اغتسل وبقاء شئ مما زال فى داخل البدن غير لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المنى اذا اندفق اندفع بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شئ ثم نزل ما يشبه مذيا فان كونه هو المذى نازل بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقية المنى الزائل فان قلت الاحتلام قد يكون من اضغاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له ۔

کیونکہ پیشاب سے قبل اگرچہ شہوت سے جدا ہونے والی منی کے منقطع ہونے کا علم نہ ہُوا، لیکن جب اس نے مذی نکلتے دیکھی اور باطن میں تغیر پایا تو غسل نہیں ہوتا ہے تو پھر مذی سے غسل کیونکر واجب ہوگا۔ بلکہ شاید اس صورت میں معاملہ میں زیادہ آسان ہے کیونکہ ایک مرتبہ اس کی منی خارج ہو چکی ہے اور غسل کر چکا ہے اور جو زائل شدہ منی ہے اس کے کچھ حصہ کا جسم میں باقی رہنا لازم نہیں ہے بلکہ غالب بھی نہیں ہے بلکہ غالب تو یہی ہے کہ جب منی نکلی ہوگی تو پُوری نکل گئی ہوگی۔ لیکن اگر احتلام ہوا اور اس وقت کچھ نہ نکلا پھر مذی کے مشابہ کوئی چیز نکلی تو اس کا احتلام والی مذی ہونا زیادہ ظاہر ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ اس منی کی باقی ماندہ ہے جو زائل ہوئی تھی، اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ احتلام تو کبھی 'اضغاث احلام' کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ سونے والا کبھی ایسی چیز بھی دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ہے۔

قلت نعم لا حقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلها فى الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا نادرا الا ترى ان ائمتنا جميعا اعتبروا مجرد احتمال المذى بدون احتمال منى اصلا موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلولا انه من اقوى الادلة على الامناء لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة المرأى احتمالا على احتمال ومع ذلك تصريحهم جميعا بان لو احتلم فرأى فى اليقظة زوال

یہ درست ہے کہ جو کسی نے خواب دیکھا ہے ممکن ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہ ہو لیکن طبیعت پر اس کا اثر بہرحال ہوتا ہے جیسا کہ خارج میں ہوتا ہے اس لیے انزال احتلام سے شاذ و نادر ہی مختلف ہوتا ہے، چنانچہ ہمارے ائمہ نے خواب کے یاد ہونے کی صورت میں محض مذی کے احتمال کو بغیر منی کے احتمال کے مُوجب غسل قرار دیا ہے، تو اگر یہ چیز منی کے خروج پر قوی ترین دلیل نہ ہوتی تو وہ حضرات اس منی کو جو بظاہر منی نظر آتی ہے احتمال پر احتمال نہ قرار دیتے، پھر ان تمام حضرات کا اس امر کی تصریح کرنا کہ اگر

مذی لاغسل علیہ ناطق بان ما ینزل بمرأی العین لایکون الا مایری وقد وافقہم علیہ صاحب الخلاصۃ قائلا ولو رأی فی منامہ مباشرۃ امرأۃ ولم یر بللا علی فراشہ فمکث ساعۃ فخرج منہ مذی لا یلزمہ الغسل اھ[1]

کسی کو احتلام ہُوا پھر اس نے بیداری کے عالم میں مذی زائل ہوتے دیکھی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس امر کی دلیل ہے کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے ہے وُہ وہی ہوگی جو نظر آرہی ہے۔ خود صاحبِ خلاصہ نے اُن سے اتفاق کرتے ہُوئے فرمایا کہ اگر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کسی عورت سے مباشرت کررہا ہے مگر جب بیدار رہوا تو اس نے اپنے بچھونے پر تری نہ دیکھی، پھر کچھ دیر بعد مذی خارج ہوئی تو اس پر غسل لازم نہیں ہے اھ

والعبد الفقیر راجع الخانیۃ والبزازیۃ والفتح والبحر وشرح النقایۃ للقہستانی والبرجندی والمنیۃ والغنیۃ والھندیۃ وشرح الوقایۃ والسراجیۃ والغیاثیۃ وتبیین الحقائق ومجمع الانھر وشرح مسکین وابا السعود ومراقی الفلاح وردالمحتار وغیرھا من الاسفار فوجدتھم جمیعا انما ذکروا فی المسألۃ خروج المنی وکذا رأیتہ منقولا عن الاجناس والمحیط والذخیرۃ والمصفی والمجتبی والنھر وغیرھا ولم ار احدا ذکر المذی الا ما فی خزانۃ المفتین فانہ ذکر اولا خروج بقیۃ المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل[2] ثانیا ثم ذکر مسائل و

اس ناچیز نے خانیہ، بزازیہ، فتح، بحر، قہستانی کی شرح نقایہ، برجندی، منیہ، غنیہ، ہندیہ، شرح وقایہ، سراجیہ، غیاثیہ، تبیین الحقائق، مجمع الانہر، شرح مسکین، ابوالسعود، مراقی الفلاح، رد المحتار وغیرہ کتب کو دیکھا تو اُن سب نے خروج منی کا مسئلہ ذکر کیا ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ اجناس، محیط، ذخیرہ، مصفی، مجتبٰی، نہر وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے کسی نے بھی مذی کا ذکر نہیں کیا ہے، صرف خزانۃ المفتین میں ہے، انہوں نے پہلے بقیہ منی کے خروج کا ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کیا پھر اس کے ذکر سے مذی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرے گا، پھر کچھ مسائل ذکر کرنے کے

---

[1] خلاصۃ الفتاوی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] بحوالہ خلاصۃ الفتاوی الفصل الثانی فی الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۲

رمز فی اخرها (طح) ای شرح الطحاوی
للامام الاسبیجابی فهذا هو سلف[1] لخلاصة
فی ما اعلم ثم رأیت فی جواهر الاخلاطی
مانصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلی
الوقتیة ثم خرج بقیة المنی لاغسل علیه
بخلاف مالو لم یبل قبل الاغتسال علیه
الغسل عندهما وکذا بخروج المذی اهـ

ولیس هو فی الاعتماد کهؤلاء الاربعة
اعنی الاسبیجابی او البخاری والسمعانی و
الحلبی رحمهم الله تعالیٰ فلا یزیدون
به قوة وهم ناصون فی مسألة المحتلم
الذی عاین خروج المذی بعدم الغسل
وفاقا لسائر الکبراء فقد نقل ماقدمنا
عن الخلاصة فی الحلیة وخزانة المفتین
واقره ومعلوم قطعا ان لا وجه له الا
ان المذی اذا خرج عیانا لا یجعل قط الا
مذیا کما نص علیه الامام الاجل مفتی
الثقلین والامام ابن ابی المفاخر الکرمانی
والامام الفخر الزیلعی وغیرهم رحمهم الله
تعالیٰ فقولهم فی الوفاق احب الی من قولهم
فی الخلاف وجادة واضحة سلکوها مع
الجمیع احق بالقبول مما تفردوا به ولا

بعد (طح) کا رمز لکھا ہے۔ یہ رمز اسبیجابی کی
شرح طحاوی کی طرف ہے، میری معلومات تک
خلاصہ کا بیان یہی ہے۔ جواہر الاخلاطی میں ہے
کہ کسی نے جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کر کے
نماز پڑھی، اور وقتی نماز پڑھی پھر منی کا باقیماندہ نکلا
تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر غسل سے قبل پیشاب
نہ کیا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے
اور اسی طرح مذی کے خروج سے بھی واجب ہے اھ
مگر ان کا کلام اعتماد میں اسبیجابی، بخاری، سمعانی
اور حلبی کے مرتبہ کا نہیں ہے، لہٰذا اس کو کوئی مدد
نہ ملے گی، کیونکہ ان حضرات کی تصریح موجود ہے
کہ اگر کسی نے مذی نکلتے دیکھی تو اس پر غسل واجب
نہیں ہے اتفاقاً۔ اور باقی اکابر نے بھی یہی فرمایا۔
ہم نے پہلے خلاصہ سے حلیہ میں اور خزانۃ المفتین سے
یہی چیز نقل کی ہے، اور یہ بات قطعاً معلوم ہے کہ
اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب مذی
آنکھوں کے سامنے خارج ہوئی تو اس کو مذی ہی
سمجھا جائے گا، اس کی تصریح امام اجل مفتی
الثقلین امام ابن ابی المفاخر الکرمانی اور امام
فخر الزیلعی نے کی، ان کا متفقہ فیصلہ میرے
نزدیک ان کے اختلاف سے بہتر ہے، ظاہر بات
کہ جس چیز میں وہ دوسرے علماء کے ساتھ متفق
ہیں وہ اس سے زیادہ لائق اعتبار رہے جس میں

---

[1] جواہر الاخلاطی

يعرف له وجه الا القياس على المحتلم يستيقظ فيجد مذيا حيث يجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من كلام الامام مفتي الجن والانس انه قياس لا يروج هذا ما ظهر للعبد الضعيف ومع ذلک ان تنزه احد فهو خير له عند ربه والله تعالى اعلم۔

وہ منفرد ہیں، اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ اور معلوم نہیں ہوتی ہے کہ انہوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی محتلم بیدار ہوا اور مذی پائے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے مگر جیسا کہ ہم نے مفتی الثقلین سے نقل کیا ہے یہ قیاس چلنے والا نہیں وھذا ما ظھر للعبد الضعیف۔ اس کے باوجود اگر کسی شخص نے پاکی حاصل کی تو اللہ کے نزدیک اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

(فائدہ) **اقول** يتراءى لى ان الحل مامر عن الحلية عن المصفى عن المختلفات انه اذا تيقن بالاحتلام وتيقن انه مذى لا يجب الغسل عندهم جميعا على هذه المسألة المتظافرة عليها كلمات العلماء من دون خلاف اعنى المحتلم يستيقظ فيخرج المذى بمرأى منه والدليل عليه ما قدمنا تحقيقه ان التيقن لاسبيل اليه لمن خرجت البلة وهو نائم انما هو لمن تيقظ فخرجت بمرأى عينه وحينئذ هى مسألة صحيحة لا غبار عليها ولله الحمد۔

فائدہ: حلیہ میں مصفٰی کے مختلفات سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو احتلام کا یقین ہو اور مذی کا بھی یقین ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اتفاقاً غسل واجب نہ ہوگا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ مسئلہ جس پر تمام علماء کا اتفاق ہے یعنی محتلم جاگے اور دیکھے کہ مذی خارج ہو رہی ہے، اس کو بھی پہلی بیان کردہ صورت پر ہی محمول کرلینا چاہیے، اور اس کی دلیل وہ تحقیق ہے جو ہم سابق میں کر آئے ہیں کہ سونے والے کے لیے تری کا یقین کرنے کی کوئی صورت نہیں، یہ تو جاگنے والے کے سامنے اگر مذی نکلے تو اس کو یقین ہوسکتا ہے اور اس صورت میں مسئلہ بے غبار ہوجاتا ہے وللہ الحمد۔

التاسع اجمعوا ان لو بال او نام او مشى كثيرا ثم خرج بقية المنى بدون شهوة لا يجب الغسل تظافرت الكتب على نقل الاجماع فى ذلك كالتبيين والفتح والمصفى والمجتبى والحلية والغنية و

نہم اس پر اجماع ہے کہ اگر اس نے پیشاب کیا یا سوگیا یا بہت چلا پھر بقیہ منی بلا شہوت خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اجماع متعدد کتب میں مذکور ہے مثلاً تبیین، فتح، مصفٰی، مجتبٰی، حلیہ، غنیہ، خانیہ، خلاصہ، بزازیہ وغیرہ،

الخانیة والخلاصة والبزازیة وغیرھا غیران منھم من یقتصر علی ذکر البول کالخانیة ومنھم من یزید النوم کالمحیط والاسبیجابی والذخیرة والخلاصة والوجیز وخزانة المفتین ومنھم من زاد المشی ایضا کالتبیین والفتح والمنتقی والظھیریة ثم اطلق المشی کثیر وقیدہ الزاھدی بالکثیر وھو الاوجه کما ترجاہ فی الحلیة وجزم به فی البحر لان الخطوة والخطوتین لایکون منھما ذلک ونقل ش عن العلامة المقدسی قال فی خاطری انه عین له اربعون خطوة فلینظر اھ[1]

اقول ھذا (۱) اما عین بعضھم فی الاستبراء وقال بعضھم یزید بعد اربعین سنة بکل سنة خطوة وھو کما تری ناش عن منزع حسن لکن المنی اثقل واسرع زوالا والاظھر لی ان (۲) یفوض الی رأی المبتلی به کما ھو داب امامنا رضی الله تعالٰی عنه فی امثال المقام ای یعلم من نفسه ان انقطع مادة الزائل بشھوة ولوکان له بقیة لخرج کیف وان الطبائع تختلف وھذا اما صححوہ فی الاستبراء کما فی

البتہ بعض کتب میں صرف پیشاب کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے مثلاً خانیہ، اور بعض میں نیند کا اضافہ کیا ہے جیسے محیط، اسبیجابی، ذخیرہ، خلاصہ، وجیز اور خزانۃ المفتین، اور بعض نے چلنے کا اضافہ کیا ہے جیسے تبیین، فتح، منتقی اور ظہیریہ میں ہے، اور بہت سوں نے چلنے کو مطلق رکھا ہے،

نے بکثرت چلنے کی قید لگائی ہے اور

جیسا کہ اُن دونوں نے اس

میں بیان کیا ہے اور بحر میں ایسا ہے کیونکہ ایک دو قدم چلنے سے یہ چیز نہیں ہوتی ہے اور "ش" نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ میرے دل میں یہ بات ہے کہ انہوں نے اس کے لیے چالیس قدم کو متعین کیا ہے فلینظر اھ۔

اقول یہ چالیس قدم کی قید بعض فقہاء نے استنجاء میں لگائی ہے اور بعض نے فرمایا کہ چالیس سال کے بعد ہر سال پر ایک قدم کا اضافہ کرے، یہ ایک اچھی بات ہے، لیکن منی زیادہ بھاری ہوتی ہے اور جلد زائل ہوتی ہے۔

اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ ہر شخص پر اس کے انفرادی حالات کے مطابق چھوڑ دیا جائے، اور ہمارے امام اعظم کا اس قسم کے معاملات میں یہی فیصلہ ہے، یعنی یہ بات وہ خود دیکھ لے کہ جونہی اس سے جدا ہوئی ہے وہ شہوت کے ساتھ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۸

الحلیة وغیرھا وقید[ف۱] مسألة الخروج بعد البول فی عامة الکتب بان لایکون ذکرہ اذذاک منتشرا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقله عن الظھیریة ھذا بعد ماعرف من اشتراط وجود الشھوة فی الانزال فیه نظر[۱] الخ

جدا ہوتی ہے، اور اگر اس میں کچھ باقی ہوتی تو وہ ضرور نکلتی، اور طبیعتوں میں اختلاف پایا ہی جاتا ہے، استنجاء میں فقہاء نے اسی کی تصحیح کی ہے، جیساکہ حلیہ وغیرہ میں ہے، اور پیشاب کے بعد نکلنے والے مسئلہ میں عام کتب میں یہ قید موجود ہے کہ اس کے ذکر کو اس وقت انتشار نہ ہو، ورنہ غسل واجب ہوگا' محقق نے فتح میں اس کو ظہیریہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا، یہ انزال میں شہوت کی شرط کے معروف ہونے کے بعد محل نظر ہے الخ (ت)

وکتبت علیه ما نصه فان مجرد الانتشار لایستلزم الشھوة الا تری ان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانه یبقی مدة صالحة بعد الانزال مع انتھاء الشھوة۔

میں سمجھتا ہوں کہ صرف انتشار مستلزم شہوت نہیں ہے، کیونکہ یہ کیفیت پیشاب کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے جیسے بچہ میں ہوتی ہے، اور انتشار تو انزال کے بعد شہوت ختم ہونے کے بعد بھی کافی دیر تک رہتا ہے۔

اقول والجواب[ف۲] ان المراد ھو الشھوة ووقع التعبیر باللازم مسامحة اھ

اقول دراصل مراد شہوت ہے، مگر یہاں لازم سے تعبیر کیا گیا اور اس میں تسامح ہے اھ

ماکتبت قال المحقق بخلاف ماروی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب والا فیجب لانه بناہ علی انه امنی عن شھوة لکن ذھب عن خاطرہ[۲] اھ

محمد سے جو بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے کہ اس نے پانی دیکھا اور احتلام یاد نہیں ہے تو اگر اس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر تھا تو غسل واجب نہ ہوگا ورنہ واجب ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اس کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ منی شہوت کے ساتھ خارج ہورہی ہے لیکن اس کو یاد نہ رہا۔ محقق نے محمد کے اس قول کے خلاف کہا ہے اھ (ت)

۱؎ فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

۲؎ ایضاً

اقول لم یصل الی فھمه قاصر ذھنی فان محل الاستشھاد قوله ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب بناء علی ان المذی المرئی بعد التیقظ یحال علیه کما فی الخانیة وعامة الکتب ولفظ الامام قاضی خان لانه اذا کان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلة بعد الانتباہ یکون من اثار ذلك الانتشار فلایلزمه الغسل الا ان یکون اکبر رأیه انه منی الخ[1]

میں ان کے اِس قول کو نہیں سمجھ سکا، کیونکہ محل استشہاد اُن کا یہ قول ہے کہ ان کا ذکر اگر منتشر ہو نیند سے قبل تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اس بنار پر ہے کہ مذی جو بیداری کے بعد نظر آتی ہے اس پر محوّل ہوگی، جیسا کہ خانیہ اور عام کتب میں ہے، قاضیخان نے بھی یہی فرمایا ہے، کیونکہ جب آلۂ تناسل میں سونے سے قبل انتشار کی کیفیت تھی تو جو تری بیداری کے بعد اس نے دیکھی ہے وہ اُسی انتشار کا نتیجہ ہے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، ہاں اگر اس کو اس کے منی ہونے کا ظن غالب ہے تو غسل واجب ہوگا الخ

ومعلوم ان المذی لایکون من اثار انتشار بغیر شھوة فکما اطلق محمد الانتشار واراد الشھوة وتبعه العامة علی ذلك فکذا فی قولھم ھنا وجواب المحقق لایمسه فلیتامل۔

اور یہ امر معلوم ہے کہ مذی انتشار کے باعث بلاشہوت خارج نہیں ہوتی ہے تو امام محمد اور ان کی پیروی میں دوسرے علماء نے انتشار سے شہوۃ مراد لی ہے، اسی طرح یہاں ان کے قول میں ہے اور محقق کا جواب اس سے متعلق نہیں ہے فلیتامل۔

قال المحقق ومحمل الاول (ای مامر عن الظھیریة) انه وجد الشھوة یدل علیه تعلیله فی التجنیس بقوله لان فی الوجه الاول یعنی حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال علی وجه الدفق والشھوة اھ[2]

محقق نے فرمایا کہ پہلے کا محمل (یعنی ظہیریہ سے جو منقول ہوا) کہ اُس نے شہوت پائی، اس کی دلیل ان کی وُہ تعلیل ہے) جو انہوں نے تجنیس میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے کہ "اس لیے کہ پہلی صورت میں یعنی انتشار کی صورت میں خروج وانفصال دَفق و شہوت کے طور پر ہوا ہے اھ

وتبعه فی البحر قال الشامی بعد عزوہ

اور بحر میں اسی کی متابعت کی، شامی نے اس کے

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[2] فتح القدیر، ″ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

للبحر عبارة المحیط کما فی الحلیۃ رجل بال فخرج من ذکرہ منی ان کان منتشرا فعلیہ الغسل لان ذلک لانہ خروجہ عن شھوۃ اھ[1]

نسبت بحر کی طرف کرتے ہوئے فرمایا محیط کی عبارت جیسا کہ حلیہ میں ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے پیشاب کیا اور اس کے ساتھ منی خارج ہوئی، اگر اس کو انتشار تھا تو اس پر غسل واجب ہے کیونکہ یہ منی کے شہوت سے خروج پر دلیل ہے اھ

اقول وایاک ان تتوھم من تعقیبہ کلام البحر بہ انہ یرید بہ الاخذ علی البحر ای والفتح فی اشتراط وجدان الشھوۃ لان المحیط یعنی الرضوی اذ عنہ نقل فی الحلیۃ جعل نفس الانتشار دلیل الشھوۃ و ذلک لان فیہ نظر اظاھر المن احاط بما قدمنا من الکلام وانما ملحظ الامام رضی الدین السرخسی فی ھذا القول عندی واللہ تعالی اعلم الایماء الی جواب عن سؤال اختلج ببالی وھو ما **اقول** ان الجنابۃ قضاء الشھوۃ بالانزال کما فی الفتح والحلیۃ والبحر وشتان ما بینہ وبین مجرد مقارنۃ الشھوۃ لنزول منی فان الانزال الذی تقضی بہ الشھوۃ یعقب الفتور وزوال الشھوۃ ولا مانع لان ینفصل منی من مقرہ بدون شھوۃ بعد ما بال ثم ینتعش الرجل قلیلا فینتشر فینزل ھذا المنفصل بلا شھوۃ مع شھوۃ فلا یورث فتورا ولا تکسرا فیکون قد خرج حین الشھوۃ ولم یکن جنابۃ

اقول انہوں نے بحر کے کلام پر جو تعقیب کی ہے اس کا ہرگز بھی یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ بحر اور فتح پر کوئی گرفت کر رہے ہیں ان کے شہوت کی شرط لگانے پر، کیونکہ محیط رضوی (کیونکہ حلیہ میں انہی کی عبارت نقل کی ہے) نے محض انتشار ہی کو دلیلِ شہوت قرار دیا ہے، اور یہ اس لیے کہ یہ ہماری اُس تحقیق سے لگا کھاتی ہے جو ابھی گزری، میرے نزدیک واللہ اعلم امام رضی الدین سرخسی کا مقصود ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو خود میرے دل میں بھی پیدا ہوا ہے کہ جنابت کا مفہوم ہی یہ ہے کہ اِنزال کے ذریعہ شہوت پوری کی جائے، جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے، اب اس میں اور نزول منی کے وقت شہوت کے پائے جانے میں بہت فرق ہے، کیونکہ وہ انزال جس سے شہوت کی تکمیل ہوتی ہے کے بعد آلۂ تناسل میں فتور پیدا ہوتا ہے اور شہوت زائل ہوتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ منی اپنے محل سے بلا شہوت جدا ہو پیشاب کے بعد پھر تھوڑی دیر بعد یہی بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت کے ساتھ خارج ہو جائے اور آلہ میں فتور اور شکستگی پیدا نہ ہو، تو اس پر یہ صادق آئے گا

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۹

لعدم قضاء الشهوة به فاومی الی الجواب و
تقریره علی ما **اقول** انا لا ننکران المنی
قد ینفصل بدون شهوة ولا نقول ان
الشهوة هو السبب المتعین له لکن المسبب
لعدة اسباب اذا وجد ووجد معه سبب له
فانما یحال علی هذا الموجود لا یلتفت الی
انه لعله حصل بسبب اخر کما قال الامام
رضی الله تعالٰی عنه فی حیوان وجد فی
البئر میتا ولا یدری متی وقع یحال موته
علی الماء ولا یقال لعله مات بسبب اخر والقی
فیه میتا فاذا نزل عند الشهوة کان ذلك
دلالة خروجه عن شهوة فاوجب الغسل
اما حدیث تعقیب الفتور فانما ذلك فی
کمال الانزال الا تری کیف اوجب الشارع
الغسل بمجرد ایلاج حشفة نظرا الی کونه
مظنة الانزال مع انه لا یعقبه الفتور بل
ربما یزید الانتشار هکذا ینبغی ان یفهم
هذا المقام والله تعالٰی ولی الانعام۔

کہ منی شہوت کے وقت نکلی مگر جنابت نہیں پائی گئی
کیونکہ اس سے شہوت پُوری نہیں ہُوئی، تو انہوں نے
اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، اس جواب کی
تقریر جو میں نے کی ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس کے منکر
نہیں ہیں کہ منی کبھی بلا شہوت بھی جُدا ہوتی ہے، اور
نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ خروجِ منی کا ایک ہی طے شدہ
سبب شہوت ہے، لیکن جس چیز کے متعدد اسباب
ہوں جب وُہ پائی جائے اور اس کے ساتھ کوئی سبب
بھی پایا جائے تو اس کا تعلق اِسی موجود سبب سے
جوڑا جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ شاید اور کسی سبب
سے ہو، جیسے امام ابوحنیفہ اُس جانور کی بابت
فرماتے ہیں جو کسی کنویں میں مُردہ حالت میں پایا گیا اور
یہ پتا نہیں کہ کب سے پڑا ہے کہ اس کی موت کا باعث
کنویں میں گرنا ہے اور اب اس کو کسی اور دوسرے سبب
کی طرف منسوب کرنے کی حاجت نہیں، اب جبکہ منی
شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے تو اس کو یہی سمجھا جائیگا
کہ شہوت ہی اِس کے خروج کا سبب ہے، اور اس
لیے غسل واجب ہوگا اور رہا بعد میں آلۂ تناسل میں
فتور کا آجانا تو یہ کمالِ انزال کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے محض حشفہ کے دخول پر غسل کے
وجوب کا قول کیا ہے کیونکہ انزال کا گمان ہوتا ہے، حالانکہ اس میں فتور نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات انتشار
میں اضافہ ہوتا ہے ھکذا ینبغی ان یفھم ھذا المقام واللہ تعالٰی ولی الانعام۔

العاشر فی تعریف الجنابة قد
علمت ما افاده الفتح وتبعه الحلبی و
البحر اقول وظهر لك مما قررنا ان ما
یعطیه ظاهره غیر مراد والاولی انها

دہم فتح اور ان کی متابعت میں حلبی اور بحر
نے جنابت کی جو تعریف کی ہے وہ ہم نے ذکر کی،
لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جو اُس سے ظاہر ہوتا ہے
وہ اُس کی مراد نہیں ہے اس کی بہتر تعریف یہ ہے

الانزال عن شهوة [1] ثم الحق انه تعريف
بالسبب ويستفاد من نهاية ابن الاثير
انها وجوب الغسل بجماع او خروج مني ۔

اقول واطلق عن قيد الشهوة بناء
على مذهبه الشافعي ثم هذا التعريف [2] بالحكم
وحق الحد لها ما **اقول** انها وصف حكمي
اعتبره الشرع قائما بالمكلف مانعا له عن
تلاوة القران اذا خرج منه ولو حكما مني
نزل عنه بشهوة فقولي ولو حكما لادخال ادخال
الحشفة بشروطه وقولي نزل عنه بشهوة لاخراج
اخراج المرأة [3] مني زوجها من فرجها فانها
لا تجنب به وان اجنبت بالايلاج بل قد يخرج منيه
منها ولا تجنب اصلا كما اذا اولج نصف حشفة
فامنى فدخل المني فرجها فخرج ولم اقل
الى غاية استعمال المزيل كما قال الفتح و [4]
البحر وغيرهما في حد الحدث اذ لا حاجة
اليه فان زوال المنع بزوال المانع مما
لا حاجة الى التنبيه عليه فضلا عن
الاحتياج الى اخذه في الحد فافهم واقتصرت
مما يمنع بها على التلاوة لعدم الحاجة
الى استيعاب الممنوعات في التعريف و
انما ذلك عند تعريف الاحكام ۔

کہ جنابۃ انزال کو کہتے ہیں جو شہوت سے ہو، حق تو
یہ ہے کہ یہ تعریف بالسبب ہے، اور ابن اثیر کی نہایہ
سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جنابۃ جماع کی وجہ سے یا
خروج منی کی وجہ سے وجوبِ غسل کو کہتے ہیں۔ ت

میں سمجھتا ہُوں کہ انہوں نے شہوت کی قید اپنے
مذہب شافعی کی بنا پر نہیں لگائی ہے، پھر یہ تعریف
بالحکم ہے، میرے نزدیک اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ
جنابۃ ایک وصف حکمی ہے جس کو شریعت نے معتبر
جانا ہے، یہ مکلّف کے ساتھ قائم ہے، اس کو قرآن
کی تلاوت سے روکتا ہے، یہ اس وقت پیدا ہوتا ہے
جب اس سے منی خارج ہو خواہ حکماً شہوت کے ساتھ،
حکماً میں اس لیے کہتا ہُوں کہ اس میں وہ صورت
بھی آجائے جس میں حشفہ داخل ہُوا ہو اپنی شرائط
کے ساتھ، اور شہوت کے ساتھ نزول کی قید اس لئے
لگائی ہے تاکہ اس سے عورت کی اپنی فرج سے
اپنے شوہر کی منی کو خارج کرنا خارج ہو جائے، کیونکہ
اس سے اس کو جنابۃ نہ ہو گی، ہاں ایلاج سے
اس کو جنابۃ ہو گی بلکہ کبھی عورت کے اندر سے مرد کی
منی خارج ہوتی ہے اور وُہ بالکل جُنب نہیں
ہوتی ہے جیسے مرد نے آدھا حشفہ اندر داخل کیا
اور منی نکل کر عورت کی فرج میں چلی گئی پھر باہر نکل پھر میں نے
اپنی تعریف میں "مُزیل کے استعمال کی انتہا تک"
کی قید نہیں لگائی جیسے کہ فتح اور بحر وغیرہ نے لگائی ہے حدث کی تعریف میں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں،
کیونکہ منع کا زائل ہونا مانع کے زوال سے ایسی چیز ہے جس پر تنبیہ کی چنداں حاجت نہیں ہے، لہٰذا اس کو
حد میں لینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے فافہم۔ اور میں نے مما یمنع بہا علی التلاوۃ پر اکتفاء کی

کہ تعریف میں تمام ممنوعات کے ذکر کی ضرورت نہیں، یہ تو احکام کی تعریف میں ہوتا ہے۔

اقول والحاجة الی ذکرہ اخراج نجاسة المنی الحقیقیة وحکم البلوغ باول انزال الصبی واخترت القراٰن علی قربان الصلاة لان المنع منها لا یختص بالحدث الاکبر ولم اقل قائما بظاھر بدن المکلف کی یصح الحمل علی کلا معنیی الحدث ما یتجزی منه وھی النجاسة الحکمیة القائمة بسطوح الاعضاء الظاھرة وما لا ھو تلبس المکلف بھا کما بینته فی الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل ولو قلته لاختص بالاول۔

درحقیقت اس کو ذکر کرنے کی ضرورت منی کی نجاست حقیقیہ کے اخراج کے لیے ہے اور بلوغ کے حکم کے لیے بچّہ کے پہلے انزال پر، اور میں نے قرآن پڑھنے کو نماز پڑھنے پر ترجیح دی ہے کیونکہ نماز کا نہ پڑھنا حدث اکبر کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور میں نے یہ بھی نہ کہا کہ وُہ بدن مکلّف کے ساتھ قائم ہوتا کہ اس میں حدث کی دونوں قسمیں آجائیں ایک تو وہ کہ جس میں تجزّی ہو سکتی ہے یعنی نجاست حکمیہ جو اعضاءِ ظاہرہ کی سطحوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ بھی آجائے جس میں تجزّی نہیں ہوتی ہے، اور مکلّف کا اس کے ساتھ متعلق ہونا ہے، میں نے اس کو "الطرس المعدّل فی حد الماء المستعمل" میں بیان کیا ہے اور اگر یہ قید لگا دیتا تو یہ نجاست کی پہلی قسم کے ساتھ ہی مختص ہو جاتا۔ ت

اقول وبه ظھران فی حد الحدث المذکور فی الحلیة انه الوصف الحکمی الذی اعتبر الشارع قیامه بالاعضاء مسببا عن الجنابة والحیض والنفاس والبول والغائط وغیرھما من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلاة وما فی معناھا معه حال قیامه بمن قام به الی غایة استعمال ما یعتبرہ زائلا به اھ[1] تسامحا ظاھرا فی جعل الحدث مسببا عن الجنابة بل ھی نفسھا احد الحدثین فان وجه بان الحد للحدث بمعنی التلبس والمراد بالجنابة تلک النجاسة الحکمیة ولا بعد ان یقال ان تلبسه بھا مسبب عن وجودھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حلیہ میں حدث کی جو تعریف کی گئی ہے کہ یہ وُہ وصف حکمی جس کے اعضاء کے ساتھ قیام کو شارع نے جنابت، حیض، نفاس، پیشاب، پاخانہ وغیرہ نواقض وضو کا مسبّب قرار دیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے نماز اور جو چیز بھی حکمِ نماز میں ہو اس سے منع کیا ہے، یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے اس کا اثر زائل ہو جائے[1] حدث کو جنابت کا مسبب قرار دینے میں واضح تسامح ہے بلکہ جنابۃ تو خود ہی حدث ہے، اگر اس کی یہ توجیہ پیش کی جائے کہ یہ تعریف اس حدث

---

[1] حلیہ

کی ہے جو بمعنی تلبس کے ہے اور جنابۃ سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس حدث کا جنابۃ سے تلبس اس کے وجود کا مسبّب ہے۔ ت

قلت یدفعه قوله رحمه الله تعالٰی قیامه بالاعضاء فالقائم بها هی النجاسة الحكمية دون تلبس المكلف بها فلا محيد الا ان يرتكب المجاز فی الحد فيراد بها المنی النازل عن شهوة۔

تو میں کہوں گا کہ اس کی تردید خود ان کے قول "وہ اعضاء کے ساتھ قائم ہے" سے ہوتی ہے کیونکہ اعضاء کے ساتھ نجاست حکمیہ ہی قائم ہوتی ہے مکلّف نہیں ہوتا ہے، تو سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ حد میں مجاز مراد لیا جائے۔ اور کہا جائے کہ اس سے مراد وہ منی ہے جو شہوت سے اُترے۔ (ت)

ثم اقول خلل اٰخر[1] فی مانعتيه فان الواوات فی قوله والحيض والنفاس الخ بمعنی او فيشمل التعريف الوصف الحكمی الذی يقوم بالاعضاء عند تلوثها بنجاسات الحيض وما بعده الحقيقية فانها ايضا تمنع من قربان الصلاة الخ وكونها نجاسات حقيقية لاينافی كون الوصف الذی يحصل للاعضاء بها حكميا كما حققه المحقق حيث اطلق اذ يقول فی الفتح من بحث الماء المستعمل معنی الحقيقية ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف وليس المتحقق لنا من معناها سوی انها اعتبار شرعی منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه لمن قام به الی غاية استعمال الماء فيه واذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا ومحسوسا

پھر اس تعریف کی مانعیت میں بھی ایک خلل ہے کیونکہ ان کے قول میں جو "واو" والحیض والنفاس میں بمعنی "او" ہیں تو تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل ہو جائے گی جو اعضاء کے ساتھ قائم ہوتا ہے جب یہ اعضاء نجاستوں کے ساتھ ملوث ہوتے ہیں، مثلاً حیض اور جو اس کے بعد ہو، یہ بھی نماز سے روکتے ہیں الخ اور ان کا حقیقی نجاست ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ وہ وصف جو اس کے سبب اعضاء کو حاصل ہوا ہے حکمی ہو، جیسا کہ محقق نے فرمایا ہے، انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں (فتح کی پانی کی بحث میں) حقیقیہ کے معنی اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں کہ اس نجاست سے ایک جسم محسوس مستقل بنفسہ عن المکلف متصف ہے اور اس کے معنی جو ہمیں معلوم ہوتے ہیں وہ یہی ہیں کہ یہ ایک ایسی شئی کا اعتبار ہے جس کے باعث شارع نے نماز کے قریب جانے اور سجدہ سے روکا ہے تاوقتیکہ وہ شخص جو اس میں ملوث ہے پانی استعمال کرکے

فلا ومن ادعاہ لا یقدر فی اثباتہ علی غیر الدعوی فلا یقبل ویدل علی انہ اعتبار اختلافہ باختلاف الشرائع الا تری ان الخمر محکوم بنجاستہ فی شریعتنا وبطہارتہ فی غیرہا فعلم انہا لیست سوی اعتبار شرعی الزم معہ کذا الی غایۃ کذا ابتلاءً[1] اھ ولا عطر بعد عروس۔

اس کے اثر کو ختم نہ کر ڈالے یہ اعتبار آزمائش ہے براطاعت کرنے والے کے لئے، اب یہ کہنا کہ یہاں کوئی وصف حقیقی عقلی ہے یا وصف محسوس ہے، تو ایسا نہیں ہے، اور جو بھی دعوٰی کرتا ہے اس کا دعوی بلا دلیل ہے' اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ شریعتوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اب دیکھیے ہماری شریعت میں شراب ناپاک ہے اور دوسری شریعتوں میں پاک ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض شرعی اعتبار ہے جو لوگوں کی آزمائش کے لیے رکھا گیا ہے اھ ولا عطر بعد عروس۔

الحادی عشر عدم وجوب الغسل

بمنی خرج بعد البول ونحوہ من دون شہوۃ وقع تعلیلہ فی مصفی الامام النسفی رحمہ اللہ تعالٰی بانہ مذی ولیس بمنی لان البول والنوم والمشی یقطع مادۃ الشہوۃ اھ[2] نقلہ فی البحر واقر۔

یا زدہم پیشاب وغیرہ کے بعد جو منی بلا شہوت خارج ہوتی ہے اس سے غسل واجب نہیں، مصفّٰی میں امام نسفی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے کیونکہ پیشاب، نیند اور چلنا مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے اھ اس کو بحر میں نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول وفیہ نظر ظاہر فان صورۃ المنی لا تکون قط للمذی وفی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی انہا تقطع مادۃ الشہوۃ تسامح واضح وانما تقطع مادۃ المنی المنفصل فیؤمن بہا ان یکون الخارج بعدہا بقیۃ منی کان نزل بشہوۃ وھذا ھو الصحیح فی تعلیل المسألۃ کما افادہ فی التبیین وغیرہ فان لیس خروج کل منی مجنبا بل منی نزل عن شہوۃ وقد انقطع مادتہ بہا فالخارج

اقول مگر اس میں بظاہر ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ کہ منی کی صورت کبھی مذی کی نہیں ہوسکتی، اور اُن کا یہ قول کہ "یہ مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے" اس میں واضح تسامح ہے۔ کیونکہ یہ منی منفصل کے مادہ کو قطع کرتا ہے، اس سے یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو منی اب خارج ہو رہی ہے شہوت سے منفصل ہونے والی منی کا حصہ ہے، مسئلہ کی علت میں یہی قول صحیح ہے، تبیین وغیرہ میں یہی ہے۔ کیونکہ ہر منی کے

---

[1] فتح القدیر، بحث الماء المستعمل مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۷

[2] بحر الرائق، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

الا ان منیا منی قطعا لکن غیر نازل عن شھوة
فلا یوجب الغسل خلافا للامام الشافعی رضی
اللہ تعالی عنہ فان قلت الیس افاد فی الفتح ان
ما نزل عن غیر شھوة لایکون منیا قال رحمہ اللہ
تعالٰی کون المنی عن غیر شھوة ممنوع فان
عائشة رضی اللہ تعالٰی عنہا اخذت فی تفسیرھا
ایاہ الشھوة قال ابن المنذر حدثنا محمد
بن یحیی حدثنا ابو حنیفة حدثنا عکرمة عن
عبد ربہ بن موسی عن امہ انہا سألت عائشة
رضی اللہ تعالی عنہا عن المذی فقالت
ان کل فحل یمذی وانہ المذی والودی
والمنی فاما المذی فالرجل یلاعب امراتہ
فیظھر علی ذکرہ الشیئ فیغسل ذکرہ وانثییہ
ویتوضا ولا یغتسل واما الودی فانہ یکون
بعد البول یغسل ذکرہ وانثییہ ویتوضأ ولا
یغتسل واما المنی فانہ الماء الاعظم
الذی منہ الشھوة وفیہ الغسل وروی
عبد الرزاق فی مصنفہ عن قتادة وعکرمة
نحوہ فلا یتصور منی الا من خروجہ بشھوة
والا فیفسد الضابط الذی وضعتہ لتمیز المیاہ
لتعطی احکامہا[1]

نکلنے سے انسان جنبی نہیں ہوجاتا ہے، بلکہ صرف اُس منی سے جو بطور شہوت خارج ہو، اور اس صورت میں اس کا مادہ منقطع ہوگیا، تو اس صورت میں خارج ہونے والی چیز قطعاً منی ہے لیکن یہ شہوت سے نہیں نکلی ہے لہٰذا غسل واجب نہ کرے گی۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فتح میں یہ ہے کہ جو چیز بلا شہوت خارج ہوتی ہے وہ منی نہیں ہوتی ہے نیز کہ بلا شہوت خارج ہونے والی چیز کا منی ہونا ممنوع ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے منی کی تفسیر میں شہوت کو منی کے لیے لازم قرار دیا ہے، ابن منذر نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی محمد بن یحیٰی نے ہم سے ابو حنیفہ نے حدیث بیان کی، ہم سے عکرمہ نے عبد ربہ بن موسٰی سے ان کی ماں سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا ہر نر کو مذی آتی ہے، اور یہ کہ تین چیزیں خارج ہوتی ہیں مذی، ودی، منی۔ مذی تو جب مرد اپنی بیوی سے کھیلتا ہے تو اس کے آلۂ تناسل پر کچھ ظاہر ہوتا ہے، اس صورت میں اس کو اپنا آلۂ تناسل اور خصیتین دھو کر وضو کرلینا چاہیے، غسل کی ضرورت نہیں، اور وَدی پیشاب کے بعد خارج ہوتی ہے، اپنے آلۂ تناسل کو اور خصیتین کو دھو کر وضو کرلے غسل کی ضرورت نہیں۔ اور منی وہ بڑا پانی ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اس میں غسل ہے، اور عبد الرزاق نے اپنی مصنّف میں قتادہ سے اور عکرمہ سے اسی قسم کی روایت

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

کی ہے، پس منی کا بلا شہوت تصور نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ وہ ضابطہ فاسد ہو جائیگا جو حضرت عائشہ نے پانیوں کو ممتاز کرنے کے لیے وضع کیا تھا تاکہ ان کے احکام معلوم ہو سکیں اھ۔

قلت علی تسلیمہ ایضا لا یصح جعلہ مذیا بل ان کان فلخروجہ بعد البول ودیا علا ان ما افاد المحقق شیئ تفرد بہ لا اظن احدا سبقہ الیہ او تبعہ علیہ وقول التبیین قال صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تکن حاذفا فلا تغتسل فاعتبر الحذف وھو لا یکون الا بالشھوۃ اھ[1]

میں کہتا ہوں کہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کو مذی قرار دینا درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ودی کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ پیشاب کے بعد نکلا ہے۔ علاوہ ازیں جو محقق نے فرمایا ہے میں سمجھتا ہوں نہ اُن سے پہلے یہ کسی نے کہا اور نہ بعد میں کسی نے ان کی متابعت کی اس میں وہ منفرد نظر آتے ہیں، اور تبیین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب پانی بطور 'حذف' نکلے تو غسل کرو اور حذف کے طور پر نہ ہو تو غسل نہیں ہے۔ تو آپ نے 'حذف' کا اعتبار کیا اور "حذف" بلا شہوت نہیں ہوتا ہے اھ

لیس کمثلہ لمن تأمل ففی الحذف الدفق ولا[ف] یکون الا بالشھوۃ بخلاف نفس خروج المنی کیف وقد نطقت الکتب عن اخرھا متونھا وشروحھا وفتاوٰھا بتقیید المنی الذی یوجب الغسل بکونہ ذا شھوۃ وان ھذا القید احترازی وان[ف۲] المنی اذا خرج من ضربۃ او سقطۃ او حمل ثقیل من دون شھوۃ لا یوجب الغسل اما احتجاجہ بقول ام المؤمنین رضی اللہ تعالی عنہا **فاقول** فیہ **اولا** ان امنا انما ترید تعریف المیاہ بخواص لھا اغلبیۃ والتعریف بالخاص سائغ شائع لا سیما فی الصدر الاول

یہ اس کے لیے مثل نہیں ہے جو اس کے لیے اس میں غور کرے کیونکہ حذف میں اچھلنا ہوتا ہے اور یہ بلا شہوت متصور نہیں بخلاف محض منی کے نکلنے کے، پھر تمام کتب متون و شروح فتاوٰی از اول تا آخر میں یہی ہے کہ وُہ منی جو مُوجبِ غسل ہے وہی ہے جو شہوت کے ساتھ خارج ہو اور یہ کہ یہ قید احترازی ہے، اور یہ کہ منی جب، چوٹ یا گرنے یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے بلا شہوت خارج ہو تو موجبِ غسل نہیں۔ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے قول سے استدلال کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ:

اوّلاً یہ کہ ام المؤمنین نے پانیوں کا تعارف ان کے

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۵

وثانیا ف١ ماذ ایراد بالضابط ا الصدق الکلی من جانب المیاہ او الخواص او الجانبین والکل منقوض اَمّا الاول فمع عدم وفائه بالمقصود لان لزوم المنویة للشهوة لا یستلزم لزوم الشهوة للمنویه وانما الکلام فیه لا یصح فی نفسه لان الرجل قد یمنی بالملاعبة فیکون هذا الانزال مذیا ولا یوجب الغسل وقد یمنی بشهوة عقیب البول کما تقدم عن المحقق فیکون هذا الامناء ودیا ولا غسل وکلاهما خلاف الاجماع وَاما الثانی فلان الانتشار بنظر او فکر من دون ملاعبة ربما یورث الامذاء لاسیما اذا کان الرجل مذاءً وهل لا یمذی الاعزب ابدا اذ لا امرأة یلاعبها مع انها قالت کل فحل یمذی فاذا لم یفسد الضابط بالتخلف فی المذی لا یفسد ایضا فی المنی وثالثا ف٢ هو الطراز المعلم والحل المحکم ان ام المؤمنین رضی الله تعالی عنها لم تقل هو الماء الاعظم الذی من الشهوة یلزم ان لا یخرج منی الا بشهوة وانما قالت منه الشهوة فانما یلزم ان لزم ان لکل منی دخلا فی ایراث الشهوة وما یورث الشهوة لا یلزم ان لا یخرج الا بها فقد یعتریه عارض یزیله عن مکانه بدون شهوة ولا شك ان تخلق المنی فی البدن هو الذی یولد الشهوة لتوجه الطبع الی دفع تلك الفضلة فالمنی وان خرج لعارض بغیر شهوة لا یخرج من انه الماء الذی یولد الشهوة ولا یبعد ان یکون لکل جزء منه دخل

عمومی خواص کے ساتھ کیا ہے اور تعریف بالخاص عام ہے خاص طور پر ابتدائی دور میں اس کی امثلہ بہت ہیں ۔ ثانیاً یہ کہ ضابطہ کلیہ سے کیا مراد ہے، آیا میاہ کی جانب سے صدق کلی یا خواص سے یا جانبین سے اور جو صورت بھی ہو اس پر نقض ہے، پہلی صورت تو اس لیے کہ یہ مقصود کو پورا نہیں کرتا ہے اس لیے کہ منی کا شہوت کو لازم ہونا شہوت کے منی کو لازم ہونے کو مستلزم نہیں ہے جبکہ گفتگو اس میں فی نفسہٖ صحیح نہیں ہے کیونکہ منی کبھی بیوی کے ساتھ کھیل میں بھی نکل آتی ہے تو ایسا انزال مذی ہوگا اور غسل کو واجب نہ کرے گا اور کبھی منی پیشاب کے بعد شہوت سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ محقق کے حوالے سے گزرا، تو اس منی کا خروج ودی ہوگا اور غسل واجب نہ ہوگا، اور یہ دونوں اجماع کے خلاف ہیں اور دوسری صورت میں اس لیے کہ نظر و فکر کے ذریعہ انتشار سے بغیر ملاعبۃ کے بھی مذی نکل آتی ہے خاص طور پر جب کسی شخص کو مذی زیادہ آتی ہو تو جو زیادہ تر سفر میں رہتا ہو اس کے پاس عورت نہیں ہوتی جس سے ملاعبہ کرے کیا اس کو کبھی مذی نہیں آئیگی حالانکہ ام المومنین نے فرمایا ہے ہر فحل کو مذی آتی ہے تو جب ضابطہ مذی میں تخلف سے نہیں ٹوٹتا تو منی میں بھی نہیں ٹوٹے گا ۔ ثالثاً یہ (طرازِ مُعَلَم اور حَلِ مُحکَم) ہے، حضرت عائشہ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ماءِ اعظم شہوت سے ہوتا ہے، اگر ایسا فرماتیں تو اس سے یہ لازم آتا کہ منی شہوت سے ہی ہوتی ہے، آپ نے یہ فرمایا کہ اس سے شہوت ہوتی ہے، اس سے صرف یہ بات لازم آتی ہے کہ ہر منی کو شہوت کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور جو چیز شہوت پیدا کرنے

فیها لان کله فضلة ومن المعلوم انه کلما ازداد المنی تزداد الشهوة فقول ام المؤمنین لا یمس ما اراد المحقق ولکن لا غرو فلکل جواد کبوة ولکل صارم نبوة وابی الله الصحة کلیة الا لکلامه وکلام صاحب النبوة صلوات الله تعالی وسلامه علیه وعلی اله وصحبه اولی الفتوة ونسأل المولی سبحنه وتعالی عافیته وعفوه۔

والی ہو لازم نہیں کہ وہ شہوت سے ہی نکلے کیونکہ ممکن ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے منی اپنی جگہ سے شہوت کے بغیر جدا ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا وجود ہی شہوت پیدا کرتا ہے اور طبیعت اِس فُضلہ کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے تو منی اگر کسی عارض کی وجہ سے بغیر شہوت کے نکلی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ منی وُہ پانی نہ رہی جو شہوت پیدا کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ منی کے ہر جُزء کو شہوت کے پیدا کرنے میں دخل ہو کیونکہ یہ کل کا کل فُضلہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ منی جب زیادہ ہوتی ہے تو شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے، تو اُم المومنین کے قول کا اس چیز سے کوئی تعلق نہیں ہے جو محقق نے فرمائی ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں فلکل جواد کبوۃ ولکل صارم نبوۃ۔ اور کلی طور پر تو اللہ کا کلام صحیح ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، ونسأل اللہ سبحانہ وتعالی عافیتہ وعفوہ۔ ت

الثانی عشر المرأة کالرجل فی الاحتلام نص علیه محمد کما فی مختصر الامام الحاکم الشهید فان احتلمت ولم تر بللا لا غسل علیها هو المذهب کما فی البحر والدر وبه یؤخذ قاله شمس الائمة الحلوانی وهو الصحیح قاله فی الخلاصة وعلیه الفتوی قاله فی معراج الدرایة والبحر والمجتبی والحلیة والهندیة وبه افتی الفقیه ابوجعفر واعتمده فقیه النفس فی الخانیة فلا تعویل علی ما روی عن محمد انها یجب علیها الغسل احتیاطا وهذه غیر روایة الاصول عنه فان محمدا نص فی الاصل ان المرأة اذا احتلمت لا یجب علیها الغسل حتی تری مثل ما یری[1] الرجل کما فی الحلیة

دوازدہم عورت احتلام کے سلسلہ میں مرد کی طرح ہے، امام محمد نے اس کی تصریح کی ہے، حاکم شہید نے اپنی مختصر میں یہی لکھا، تو اگر عورت کو احتلام یاد ہو مگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر غسل نہیں، یہی مذہب ہے جیسا کہ بحر اور دُر میں ہے اور اسی پر عمل کیا جائے، شمس الائمہ حلوانی نے یہی کہا اور یہی صحیح ہے، یہ خلاصہ میں ہے، اور اسی پر فتوٰی ہے جیسا کہ معراج الدرایۃ، بحر، مجتبٰی، حلیہ اور ہندیہ میں ہے اور فقیہ ابوجعفر نے اس پر فتوٰی دیا اور خانیہ میں فقیہ النفس نے اسی پر اعتماد کیا تو امام محمد سے جو مروی ہے کہ اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے اعتماد نہیں ہے، اور امام محمد سے یہ روایت اصول کی روایت نہیں ہے، کیونکہ اصل میں امام محمد نے فرمایا کہ عورت کو اگر احتلام یاد ہے تو اس پر غسل صرف اسی صورت میں واجب ہوگا

---

[1] حلیہ

عن الذخیرۃ ۔

جبکہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مرد دیکھتا ہے جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے۔

اقول فقول المنیۃ قال محمد لیس کما ینبغی وحمل الامام برھان الدین فی تجنیسہ ھذہ الروایۃ علی ما اذا وجدت لذۃ الانزال ثم اختارھا معللا بان ماءھا لایکون دافقا کماء الرجل وانما ینزل من صدرھا اھ[1] واعتمدہ البزازی فی الوجیز فجزم بالوجوب ثم قال وقیل لا یلزمھا کالرجل اھ[2]

اقول لہذا منیہ کا قول کہ "محمد نے فرمایا" مناسب نہیں، اور امام برہان الدین نے تجنیس میں فرمایا کہ یہ روایت جس میں عورت کے لذت کے محسوس کرنے کا ذکر ہے الخ اس کی علت یہ ہے کہ عورت کا پانی اچھل کر نہیں نکلتا ہے فق کے ساتھ، جیسا کہ مرد کا نکلتا ہے، عورت کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے۔ اسی پر بزازی نے وجیز میں اعتماد کیا اور وجوب غسل کا قول کیا اور ایک قول یہ ہے کہ مرد کی طرح اس پر بھی غسل واجب نہیں جس طرح مرد پر واجب نہیں اھ

اقول واغرب فی السراجیۃ فقال علیھا الغسل وبہ افتی ابوبکر بن الفضل البخاری وعن محمد انہ لا یجب اھ[3] فجعل الظاھر نادرا والنادر ظاھرا وحکی روایۃ محمد کقول الکل وجعل قول الکل روایۃ عن محمد ثم ان المحقق ایضا استوجھہ فی الفتح وللامام الزیلعی فی التبیین ایضا میل الی اختیارھا حیث قدمھا جازما بھا واخر دلیلھا وعللھا کالتجنیس بقولہ لان ماءھا ینزل من صدرھا الی رحمھا بخلاف الرجل حیث یشترط الظھور الی ظاھر الفرج فی حقہ حقیقۃ اھ[4] فھذا ما وجدت الان فی

اقول اور سراجیہ والے نے تو عجیب بات کہی کہ عورت پر غسل واجب ہے اور ابوبکر بن فضل البخاری نے اسی پر فتوٰی دیا، اور امام محمد کی روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں اھ، تو انہوں نے ظاہر روایت کو نادر اور نادر روایت کو ظاہر روایت بنا دیا، اور محمد کی روایت کو اس طرح ذکر کیا کہ گویا وہ تمام فقہاء کا قول ہو اور جو قول تمام فقہاء کا ہے اس کو محمد کی روایت قرار دے دیا، پھر محقق نے فتح میں اس کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور تبیین میں امام زیلعی کا میلان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انہوں نے اس پر جزم کرتے ہوئے مقدم رکھا اور اس کی دلیل کو مؤخر کیا اور تجنیس کی طرح اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا "کیونکہ

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵
[2] فتاوٰی بزازیہ علی حاشیۃ ہندیۃ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰
[3] فتاوٰی سراجیہ، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ص ۳
[4] تبیین الحقائق " بولاق مصر ۱/۱۷

تشیید ھذہ الروایۃ اما التعلیل۔ اس کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے اس کے رحم کی طرف، اور مرد کے لئے ضروری ہے کہ منی حقیقۃً ظاہر فرج تک ظہور کرے اھ یہ وہ ہے جواب تک اس روایت کو مستحکم کرنے کے سلسلے میں مجھ پر ظاہر ہوا ہے۔

فاقول حاصلہ ان منی المرأۃ وان کان لہ دفق لشھادۃ قولہ تعالٰی ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب[1] لکن لاکمنی الرجل وذٰلک لانہ ینزل من صلبہ الی انثییہ الی ذکرہ وھو طریق ذوعوج فلو لم یندفع بقوۃ شدیدۃ لبقی فی بعض الطریق بخلاف منیھا فانہ ینزل من ترائبھا الی رحمھا وھو طریق مستقیم فکان یکفیہ السیلان غیر ان نزولہ بحرارۃ فلزمہ نوع دفق ولا وجہ لانکارہ فانہ مشھود معلوم ولکن العجب من المدقق العلائی حیث قال لم یذکر الدفق لیشمل منی المرأۃ لان الدفق فیہ غیر ظاھر اما اسنادہ الیہ فی الاٰیۃ فیحتمل التغلیب فالمستدل بھا کالقھستانی تبعا للاخی چلپی غیر مصیب تامل اھ[2]

اور تعلیل کی بابت میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی اگرچہ "دفق" (اچھلنے) کی کیفیت ہوتی ہے کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے" وہ اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور پستانوں کے درمیان سے نکلتا ہے، مگر وہ پھر بھی مرد کی منی کی طرح نہیں ہے کیونکہ اس کی منی اس کی پشت سے اس کے خصیتین کی طرف اترتی ہے اور یہ ایک پیچیدہ راستہ ہے اب اگر وہ پوری قوت کے ساتھ اچھل کر نہ نکلے تو اس کے جسم میں رک جانے کا احتمال ہے، لیکن عورت کی منی اس کے پستانوں کے پاس سے سیدھی رحم تک آتی ہے اور یہ سیدھا راستہ ہے، لہٰذا اس میں سیدھا سادا بہاؤ کافی ہے، البتہ اس میں چونکہ حرارت ہوتی ہے تو کچھ نہ کچھ اُچھلنا پایا جاتا ہے، اور یہ چیز ناقابلِ انکار ہے، مگر مدقّق علائی پر تعجب ہے کہ انہوں نے کہا کہ "دفق" کا ذکر نہیں کیا تاکہ عورت کی منی کو شامل ہوجائے کیونکہ اس میں دفق ظاہر نہیں ہوتا ہے اور آیت میں اس کی طرف جو دفق کی اسناد ہے تو اس میں تغلیب کا احتمال ہے اب قہستانی نے چلپی کی متابعت میں جو استدلال اس آیت سے کیا ہے وہ درست نہیں ہے تامل اھ

اقول النصوص تحمل علٰی ظواھرھا مالم یصرف عنھا دلیل فاحتمال التغلیب محتاج

اقول دراصل نصوص کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کیا جاتا ہے تا وقتیکہ کوئی قرینہ صارفہ موجود نہ ہو، لہٰذا تغلیب کے

---

[1] القرآن ۸۶/۷

[2] الدرالمختار، موجبات الغسل، مجتبائی دہلی ۱/۳۰

الی اثبات عدم الدفق فی منیہا واذ لا دلیل فلا سبیل الی الاحتمال فلا اخذ علی الاستدلال قال العلامۃ ط الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال اھ[۱]

احتمال کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ عورت کی منی میں دفق نہیں پایا جاتا ہے اور چونکہ ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو تغلیب کا قول درست نہیں ہے، علامہ ط نے فرمایا کہ جب کسی دلیل میں احتمال پیدا ہوجائے تو اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے۔ (ت)

اقول ۱ الاحتمال اذا لم یدل دلیل علیہ لم ینظر الیہ وکان المدقق رحمہ اللہ تعالٰی الی ھذا اشار بقولہ تامل وقال العلامۃ ش لعلہ یشیر الی امکان الجواب لان کون الدفق منہا غیر ظاہر یشعر بان فیہ دفقا وان لم یکن کالرجل افادہ ابن عبدالرزاق اھ[۲]

اقول اگر احتمال بلا دلیل ہو تو لائقِ التفات نہیں ہوتا ہے اور غالباً مدقق نے اپنے قول تامل سے اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور علامہ "ش" نے فرمایا کہ شاید وہ جواب کے امکان کی طرف اشارہ کررہے ہیں، کیونکہ عورت کی منی میں دفق کے ظاہر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دفق ہے اگرچہ مرد کی طرح کا نہ ہو، ابن عبدالرزاق نے یہی فرمایا اھ (ت)

اقول ۲ لو ان المدقق اراد ھذا ناقض اول کلامہ اخرہ بل لم یستقم ۳ اولہ لانہ بنی شمول الکلام لمنیہا علی ترک ذکر الدفق ولو کان فیہ دفق ولو خفیا لشملہ وان ذکر بل مرادہ غیر ظاہر ای غیر ثابت ولا معلوم رجعنا الی تقریر دلیل التجنیس۔

اقول اگر مدقق کی عبارت کا یہی مطلب ہوتا تو ان کے ابتدائی کلام تناقض آخر کلام کے ساتھ ہوجاتا، بلکہ کلام کا اول درست ہی قرار نہ پاتا، کیونکہ ان کے کلام کا عموم عورت کی منی کے لیے دفق کے ذکر کے ترک پر ہے اور اگر اس میں خفیہ دفق ہوتا تو کلام اس کو شامل ہوجاتا اگرچہ ذکر کیا جاتا، بلکہ ان کی مراد غیر ظاہر سے یہ ہے، یعنی غیر ثابت اور غیر معلوم ہے۔ ہم نے تجنیس کی بیان کردہ دلیل کی طرف رجوع کیا ہے۔ (ت)

اقول فاذا کان الامر کما وصفنا لم یجب فی انزالہا خروج المنی من الفرج الخارج الی الفخذ او الثوب غالبا کما فی الرجل

اقول اگر بات وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے تو عورت کے انزال کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ منی فرج خارج سے ران یا کپڑے تک عام طور پر آئے جس طرح مرد کی

۱؎ طحطاوی علی الدر المختار، موجبات الغسل بیروت ۱/ ۹۱

۲؎ ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۸

فصی ان یخرج من الفرج الداخل ویبقی فی الفرج الخارج ولضعف الدفق یکون قلیلا ولرقته یختلط برطوبۃ الفرج فلایحس بہ فاذا کان الامر علی ھذا الحد من الخفاء اقمنا وجدانھا لذۃ الانزال مقام الخروج کما اقام الشرع ایلاج الحشفۃ مقامہ لعین ذلک الوجہ اعنی الخفاء کما بینہ فی الھدایۃ وشروحھا کیف ولیس المراد بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی حدیث الشیخین عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ لما سألتہ ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا یارسول اللہ ان اللہ لایستحیی من الحق فھل علی المرأۃ من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت الماء رؤیۃ البصر قطعا فقد تکون عمیاء بل الرؤیۃ العلمیۃ والظن الغالب فی علم الفقہ والخروج ھو المظنون فی الانزال وقد علم بما قررنا ان عدم الاحساس بہ بصرا ولا لمسا لا یعارض فی المرأۃ ھذا الظن فادیر الحکم علیہ وکان وجدانھا لذۃ الانزال کرؤیتھا ایاہ خارجا فنحن لانقول ان الغسل یجب علیھا وان لم ترماء حتی یرد علینا الحدیث بل نقول اذا وجدت لذۃ الانزال فقد رأت الماء علی الوجہ الذی بینا ولا تحتاج الی ان تحس المنی خارج فرجھا بصرا او لمس ھذا التقریر

آتی ہے، بلکہ ممکن ہے کہ فرج داخل سے فرج خارج کی طرف آئے اور وہیں رہ جائے اور دفق کی کمی کے باعث کم ہو اور رقت کی وجہ سے رطوبت فرج میں مل جائے اور اس کا احساس نہ ہو، اور جب وُہ منی اس درجہ خفی ہے تو ہم نے عورت کے احساسِ لذت کو خروج کے قائم مقام قرار دے دیا جیسے شریعت نے حشفہ کے دخول کو خروج منی کے قائمقام قرار دے دیا، اور اس کی وجہ بھی بعینہٖ یہی اخفاء ہے جیسا کہ ہدایہ اور اس کی شروح میں بیان کیا گیا ہے، شیخین نے حضرت انس سے روایت کی کہ جب آپ سے اُم سلیم رضی اللہ عنہا نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! اللہ تعالٰی حق سے حیا نہیں فرماتا ہے، کیا احتلام کی صورت میں عورت پر بھی غسل ہے جبکہ وُہ پانی قطعی طور پر دیکھے؟ اس حدیث میں دیکھنے سے مراد آنکھ سے دیکھنا نہیں ہے، بلکہ رؤیۃ علمیہ اور ظنِ غالب ہے۔ یہی چیز علم فقہ میں معروف ہے، اور خروج ہی انزال میں مظنون ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہُوا کہ منی کا نہ دیکھنا اور اس کو نہ چھونا اس میں اس ظن کے مُنافی نہیں، چنانچہ حکم کا دارومدار اسی پر ہے۔ اور عورت کا لذت کا وِجدان کرنا یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے وُہ خارجی طور پر اس منی کا مشاہدہ کرے، اب ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پر غسل واجب ہے خواہ وُہ منی کو نہ دیکھے، اور ہم پر حدیث سے اعتراض وارد ہو، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب عورت نے لذت کو محسوس کیا

---

[1] جامع للبخاری باب اذا احتلمت المرأۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۲

الدلیل بفیض الملك الجلیل وھذا معنی ما قالہ المحقق فی الفتح والحق ان الاتفاق علی تعلق وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامھا والقائل بوجوبہ فی ھذہ الخلافیۃ انما یوجبہ بناء علی وجودہ وان لم ترہ یدل علی ذلك تعلیلہ فی التجنیس احتلمت ولم یخرج منھا الماء ان وجدت شھوۃ الانزال کان علیھا الغسل والا لا لان ماءھا لایکون دافقا الی اٰخر مامر قال فھذا التعلیل یفھمك ان المراد بعدم الخروج فی قولہ ولم یخرج منھا لم ترہ خرج فعلی ھذا الاوجہ وجوب الغسل فی الخلافیۃ والاحتلام یصدق برؤیتھا صورۃ الجماع فی نومھا وھو یصدق بصورتی وجود لذۃ الانزال وعدمہ فلذا لما اطلقت ام سلیم السؤال عن احتلام المرأۃ قید صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوابھا باحدی الصورتین فقال اذا رأت الماء. ومعلوم ان المراد بالرؤیۃ العلم مطلقا فانھا لو تیقنت الانزال بان استیقظت فی فور الاحتلام فاحست بیدھا البلل ثم نامت فما استیقظت حتی جف فلم تربعینھا شیأ لایسع القول بان لاغسل علیھا مع انہ لارؤیۃ بصر بل رؤیۃ علم و رأی یستعمل حقیقۃ فی معنی علم باتفاق اللغۃ قال (رأیت اللہ اکبر کل شیئ) اھ[1] وبما

توگویا اس نے منی کو دیکھ لیا، اور اب اس کو اس امر کی ضرورت نہیں کہ وہ خارج منی کو دیکھے یا چھوئے، یہ اللہ کے فضل وکرم سے دلیل کی تقریر ہے اور محقق نے جو فتح میں کہا ہے اس کا مفہوم ہے، اور حق یہی ہے کہ عورت کی منی سے بھی غسل واجب ہوتا ہے' اور اس اختلافی مسئلہ میں جو لوگ وجوبِ غسل کے قائل ہیں خواہ وہ منی کو نہ دیکھے، ان کی دلیل وہی تجنیس والی علت ہے کہ عورت کو احتلام ہوا مگر اس کا پانی خارج نہ ہو مگر وہ شہوت انزال کو پائے تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس کا پانی اچھل کر نہیں نکلتا ہے، اس تعلیل سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کی مراد نہ نکلنے سے یہ ہے کہ اُس عورت نے نکلتے ہُوئے منی کو نہ دیکھا' ان وجوہ سے خلافی مسئلہ میں عورت پر سے غسل کا وجوب ہوا اور احتلام کا دیکھنا بھی صادق آتا ہے کہ وہ عورت نیند میں جماع دیکھے' اور وہ لذتِ انزال کے وجود وعدم دونوں صورتوں پر صادق آتا ہے، اس لیے جب ام سلیم نے عورت کے احتلام کے سوال کو مطلق رکھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں دو صورتوں میں سے ایک کے ساتھ قید لگائی، اور فرمایا کہ غسل صرف اسی صورت میں ہوگا جب وہ پانی دیکھے، اور یہ معلوم ہے کہ دیکھنے سے مراد علم ہے، کیونکہ اگر اس کو انزال کا یقین ہوگیا، مثلاً وہ احتلام کے فوراً بعد جاگ اُٹھی اور

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵

قررنا الدليل بفيض فتح القدير عز جلاله ظهر
ان الرادين على كلام المحقق هذا وهم العلماء
الجلة تلميذه المحقق الحلبي في الحلية و
المحقق ابرهيم الحلبي في الغنية والعلامة السيد
الشامي في المنحة اكثرهم لم يمعنوا النظر في
كلامه رحمه الله تعالى واياهم ورحمنا بهم
اما الشامي فظن ان المحقق يريد بدعوى الاتفاق
التوفيق بين الروايتين بان مراد الظاهرة
عدم الوجوب اذا لم يوجد الانزال ومراد
النادرة الوجوب اذا وجد ولم تره المرأة بعينها
فاخذ عليه بما هو عنه بريء اذ يقول يفهم من
كلام الفتح ان مراده انهم اتفقوا على انه
اذا وجد المني فقد وجب الغسل ومحمد قال
بوجوبه بناء على وجود المني وان لم تره فلم
يخرج على معنى لم تره خرج لكن لا يخفى ان
غير محمد لا يقول بعدم الوجوب والحالة هذه
فكيف يجعلون عدم الوجوب ظاهر الرواية
اللهم الا ان يكون مراده الاعتراض
عليهم في نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول
محمد وان مراده بعدم الخروج عدم الرؤية
ولا يخفى بعد هذا فانهم قيدوا الوجوب
عند غير محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج
فان كان مراده (يعني محمدا) بعدم الرؤية
البصرية فهو مما لا يسع احدا ان يخالف
فيه وان كان العلمية فلم يحصل الاتفاق

اپنے ہاتھ سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور جب
دوبارہ اٹھی تو تری خشک ہو چکی تھی اب اس صورت میں
کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہے
کیونکہ اُس نے منی اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھی ہے ۔
اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم اور رؤیۃ حقیقۃ
علم کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں ۔ انہوں نے کہا کہ
رایت اللہ اکبر کل شیئ اھ ہماری اس تقریر سے
معلوم ہوا کہ محقق حلبی نے حلیہ میں اور محقق ابراہیم حلبی
نے غنیہ میں اور علامہ سید شامی نے منحہ میں، محقق کے
کلام پر جو رد کیا ہے انہوں نے محقق کے کلام کو بنظر غائر
نہیں پڑھا ہے رحمہ اللہ تعالی وایاھم ورحمنا بھم
اور شامی کو یہ گمان ہوا کہ محقق اپنے دعوائے اتفاق سے
یہ چاہتے کہ دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جائے،
اور وہ اس طرح کہ ظاہر روایت سے مراد وجوب
نہ ہو جبکہ انزال نہ پایا جائے، اور نادر روایت کا
مفہوم یہ ہے کہ جب انزال ہو اور عورت نہ دیکھے تو
وجوب ہو، تو یہ ایسی تاویل ہے جس پر خود متکلم راضی
نہیں ہے، کیونکہ وہ خود کہتے ہیں کہ فتح کے کلام میں ہے
کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ فقہا اس پر متفق ہیں کہ جب منی
پائی جائے گی تو غسل واجب ہوگا اور امام محمد وجوب
غسل کا دارومدار منی کے وجود پر کرتے ہیں خواہ عورت
نہ دیکھے، تو اس کے معنی ہوئے کہ لم تره کو کوئی مفاد
نہیں ہے، مگر یہ مخفی نہ رہے کہ محمد کے علاوہ اور کوئی
عدم وجوب کا قائل نہیں جبکہ یہ حالت ہو، تو وہ
عدم وجوب کو ظاہر روایت کیسے قرار دیں گے ؟

على تعلق الوجوب بوجود المنی فالظاهر وجود الخلاف وان ما فی التجنیس مبنی على قول محمد وحینئذ لا دلالۃ لہ على ما ادعاہ فلیتامل اھ۔[1]

ہاں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ وہ اختلاف کے نقل کرنے میں ان پر اعتراض کرنا چاہتے ہوں اور یہ کہ وہ محمد کے کلام کو نہیں سمجھے اور یہ کہ ان کی مراد عدم خروج سے عدم رؤیت ہو، مگر یہ دُور از کار باتیں ہیں کیونکہ انھوں نے امام محمد کے علاوہ دوسروں کے نزدیک وجوب کو اس قید سے مقید کیا ہے کہ وہ فرج خارج تک آگیا ہو تو اگر محمد کی مراد عدم رؤیۃ سے رؤیۃ بصریہ ہے تو اس میں کسی کو مجال مخالفت نہ ہونی چاہیے اور اگر رؤیۃ علمیہ ہے تو وجود منی سے وجوب کے متعلق ہونے پر اتفاق نہیں ہے، تو اختلاف ہے، اور جو کچھ تجنیس میں ہے وہ محمد کے قول پر مبنی ہے، اور اس صورت میں اس سے ان کے دعوے کو کوئی مدد نہیں ملتی ہے فلیتامل اھ۔

اقول لا ھو ینکر الخلاف ولا ان ما فی التجنیس مبنی على ما روی عن محمد ولا ھو یرید بجیان الاتفاق ابداء الوفاق وانما الامر انھم ظنوا ان محمدا فی ھٰذہ الروایۃ لا یشترط فی احتلامھا وجود الماء لقول التجنیس وغیرہ المبنی على تلک الروایۃ احتلمت ولم یخرج منھا الماء فردوا علیھا بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نعم اذا رأت الماء على ایجاب الغسل علیھا برؤیۃ الماء فکیف یجب ولم یخرج فاشار المحقق الی الجواب عنہ بان وجدان الماء شرط بالاجماع ولا تنکرہ ھذہ الروایۃ انما نشأ الخلاف من واد اخر وذلک ان العلم بالشیئ قد یحصل بنفسہ وقد یحصل بالعلم بسببہ فالروایۃ الظاھرۃ شرطت العلم بالوجہ الاول وقالت لا غسل علیھا وان وجدت لذۃ الامناء ما لم تحس بمنی خرج

اقول نہ تو وہ خلاف کے منکر ہیں اور نہ ہی تجنیس میں جو کچھ ہے وہ محمد کی روایت پر مبنی ہے اور نہ ہی وہ اتفاق کی شکل پیدا کر رہے ہیں، اصل معاملہ یہ ہے کہ فقہاء نے محمد کی روایت کا یہ مطلب لیا کہ وہ احتلام میں پانی کا ہونا شرط نہیں کرتے ہیں کیونکہ تجنیس وغیرہ کا قول اسی روایت پر مبنی ہے کہ عورت کو احتلام ہو اور اس سے پانی نہ نکلا، تو انھوں نے اس کی تردید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے کی کہ "نعم اذا رات الماء" اس روایت میں غسل کا وجوب پانی کے دیکھنے پر موقوف کیا گیا ہے، تو غسل پانی کے نکلے بغیر کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ تو محقق نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، یعنی پانی کا پایا جانا اجماعاً شرط ہے اور یہ روایت اس کا انکار نہیں کرتی ہے، اختلاف ایک اور جہت سے پیدا ہوا ہے اور وہ یہ کہ کسی چیز کا علم خود اس چیز سے پیدا ہوتا ہے اور کبھی اس کے سبب سے پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر روایت

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

من فرجها الداخل سواء کان الاحساس بالبصر او باللمس کما هو فی الرجل بالاتفاق وروایۃ محمد فرقت بینها وبین الرجل بما بینا فاجتزت فیها بالعلم بلذۃ الانزال وجعلتہ علما بخروج المنی وان لم تحس منیا خارج فرجها هذا مراد الکلام فاین فیہ رفع الخلاف او انکار ابتناء کلام التجنیس علی الروایۃ النادرۃ ولو رأیتم ف۱ قولہ فعلی هذا الاوجہ وجوب الغسل فی الخلافیۃ لعلمتم انہ یبقی الخلاف ویرید الترجیح لا رفع الخلاف وابداء التوفیق ولکن سبحٰن من لا یزل قولکم لایخفی ان غیر محمد لا یقول[1] الخ

میں جو علم کی شرط ہے وہ پہلی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ عورت پر غسل نہ ہوگا خواہ لذّتِ منی کو کیوں محسوس نہ کرے، تاوقتیکہ وہ اپنی فرج داخل سے منی نکلتی محسوس نہ کرے، خواہ احساس نظر سے ہو یا لمس سے ہو جیسا کہ مرد میں ہے بالاتفاق، اور محمد کی روایت کی رو سے مرد و عورت کی منی میں ہمارا بیان کردہ فرق ہے، اس میں عورت کا لذتِ انزال کا محسوس کرلینا منی کے خروج کے لیے کافی قرار دیا ہے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ عورت کو فرج خارج کی طرف منی کے آنے کا احساس بھی ہو، یہ کلام کی مراد ہے، اس میں رفعِ خلاف کا کہیں ذکر نہیں ہے، اور نہ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس میں تجنیس کے کلام کے نادر روایت پر مبنی ہونے کا انکار ہے، اور اگر ان کے قول فعلی هذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیۃ کی طرف توجہ کی جائے، تو معلوم ہوگا کہ وہ خلاف کو باقی رکھ رہے ہیں صرف ترجیح دے رہے ہیں، ان کا مقصود تطبیق دینا نہیں ہے، لیکن خدا بے عیب ہے۔ تمہارا قول لا یخفی ان غیر محمد لا یقول الخ

اقول بلی ان ف۲ غیر محمد بل ومحمدا ایضا فی ظاهر الروایۃ یقول بعدم الوجوب اذا لم یحط علمها بنفس خروج المنی اصالۃ وفی النادرۃ یقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علما فقهیا بوجدان لذۃ الانزال قولکم الا ان یکون مرادہ الاعتراض[2] **اقول** لم ف۳ یردہ ولم یرد الخلاف بل اراد الجواب عما

اقول محمد کا غیر بلکہ خود محمد بھی ظاہر روایت میں کہتے ہیں کہ عورت کو بذاتِ خود جب منی کے نکلنے کا علم نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اور نادر روایت میں فرماتے ہیں کہ جب عورت کو منی کے خروج کا فقہی علم حاصل ہوجائے یعنی وہ لذت کو محسوس کرے تو اس پر غسل واجب ہوجائے گا تمہارا قول الا ان یکون مرادہ اعتراض میں کہتا ہوں نہ تو انہوں نے

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

[2] ایضاً

او رد علی محمد من مخالفة الحدیث بان الرؤیة فی الحدیث علمیة اجماعا ولا یسع احدا ان یخالف فیه وهو اذن یعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب قولکم وان کان العلمیة[1] الخ اقول (ف۱) نعم هو المراد عند محمد وغیره جمیعا انما الخلف فی اشتراط العلم بالشیئ اصالة وعدمه فلا ینافی الاتفاق علی تعلق الوجوب بالوجود اما الغنیة فقال فیها بعد نقل کلام المحقق هذا لا یفید کون الاوجه وجوب الغسل فی المسألة المختلف فیها لحدیث ام سلیم رضی الله تعالی عنها سواء کانت الرؤیة بمعنی البصر او العلم فانها لم تر بعینها ولا علمت خروجه اللهم الا ان ادعی ان المراد برأت رؤیا الحلم ولکن لا دلیل له علی ذلك فلا یقبل منه اه[2] فاصاب فی فهم (ف۲) ان مراد المحقق الترجیح لا التوفیق والعجب ان العلامة ش نقل کلامه برمته بعد ما قدمنا عنه ولم یحن منه التفات الی ما اعطاه الغنیة من مفاد کلام المحقق۔

اعتراض کا ارادہ کیا اور نہ ہی اختلاف کا ارادہ کیا بلکہ ان کی مراد محمد پر سے اس اعتراض کو رفع کرنا ہے جو ان پر حدیث کی مخالفت کرنے کے سلسلہ میں وارد ہوا ہے کہ حدیث میں اجماعا رؤیت علمیہ مراد ہے، اور اس میں کسی کی مجال نہیں کہ اختلاف کرے، تو اس میں وہ علم بھی آجاتا ہے جو علم کے سبب کا ہو۔ تمہارا قول وان کان العلمیۃ الخ اقول یہی امام محمد اور دوسروں کی مراد ہے، اختلاف صرف الشیئ میں ہے کہ ایک چیز کا اصالۃ علم ہونا اور نہ ہونا، تو یہ اس امر پر اتفاق کے منافی نہیں کہ وجوب غسل کا تعلق وجود منی سے ہے اور غنیۃ میں محقق کے کلام کو نقل کرنے کے بعد فرمایا، یہ اس امر کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ اس مسئلہ مختلف فیہا میں زیادہ صحیح وجوب غسل ہے جیسا کہ ام سلیم رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے جو رؤیت بمعنے دیکھنے کے ہو یا بمعنی علم کے ہو کیونکہ نہ تو انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھی تھی اور نہ اس کے خروج کا علم ہوا تھا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ یہ دعوی کیا جائے کہ "رأت" سے مراد خواب میں دیکھنا ہو، لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں، لہذا یہ دعوی مقبول نہیں ہے اھ اس سے معلوم ہوا کہ صاحب غنیہ محقق کی مراد درست طور پر سمجھے ہیں کہ ان کی مراد صرف ترجیح ہے توفیق نہیں ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا اس کو نقل کرنے کے بعد علامہ ش نے ان کے کلام کو مکمل نقل کیا ہے مگر اس میں غنیہ کی بحث کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں ہے۔ (ت)

اقول (ف۳) وحاشا المحقق ان یرید بالرؤیة

اقول یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ محقق

۱؎ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

۲؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

رؤیا حلم بل اراد الرؤیۃ العلمیۃ کما قد افصح عنہ وقولکم ولا علمت مبنی علی حصر العلم بالشیئ فی العلم المتعلق بنفسہ اصالۃ وھو باطل قطعا الا تری ان الشرع اوجب الغسل بغیبۃ الحشفۃ واقامھا مقام رؤیۃ المنی مع عدم العلم المتعلق بنفسہ قطعا ثم اخذ المحقق الحلبی یوھن کلام التجنیس قائلا

لا اثر فی نزول مائھا من صدرھا غیر دافق فی وجوب الغسل فان وجوب الغسل فی الاحتلام متعلق بخروج المنی من الفرج الداخل کما تعلق فی حق الرجل بخروجہ من راس الذکر الی آخر ما اطال۔[1]

رؤیۃ سے رؤیۃ حلمی کا ارادہ کریں، انہوں نے رؤیۃ علمی کا ارادہ کیا ہے۔ وہ خود وضاحت سے کہتے ہیں، وقولکم "ولا علمت" یہ اس پر مبنی ہے کہ کسی چیز کے علم کو اُس کے اصالۃً جاننے میں منحصر کر دیا جائے جو قطعاً باطل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حشفہ کے غائب ہونے سے شریعت نے غسل کو واجب کیا ہے اور دخول حشفہ کو منی کے دیکھنے کے قائم مقام قرار دیا ہے، حالانکہ نفسِ منی کا علم قطعاً نہیں ہے۔ پھر محقق حلبی نے یہ کہہ کر تجنیس کے کلام کے ضعف کو ظاہر کیا کہ عورت کے سینے سے پانی کے نزول اور اس کے غیر دافق ہونے کو وجوبِ غسل میں کوئی دخل نہیں، کیوں کہ احتلام میں وجوب غسل فرج داخل سے منی کے خروج سے متعلق ہے اور یہ چیز مرد میں منی کے سرِ ذکر سے خروج کے ساتھ متعلق ہے الی آخر ما اطال۔

اقول لم یرد التجنیس ان مجرد نزول مائھا من صدرھا یوجب الغسل بدون خروج وانما اثر لنزول من صدرھا الی رحمھا فی عدم الدفق فی منیھا مثل الرجل وعدم الدفق اثر فی ضعف دلالۃ عدم الاحساس خارج الفرج علی عدم الخروج کما قررناہ بما یکفی ویشفی وبہ وبالرقۃ وباشتمال فرجھا الخارج علی الرطوبۃ فارقت الرجل کما تقدم ثم قال علی ان فی مسألتنا لم یعلم انفصال منیھا عن صدرھا وانما حصل ذلک فی النوم واکثر ما یری فی النوم لا تحقق لہ فکیف

اقول صاحبِ تجنیس نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ عورت کا پانی جو سینے سے نازل ہو وہ غسل کو واجب کر دیتا ہے خواہ وہ خارج نہ ہو، اس کے سینے سے پانی کے رحم تک نزول کا اثر اس کی منی میں دفق کے نہ ہونے میں ہے جیسا کہ دفق مرد کی منی میں پایا جاتا ہے اور عدم دفق نے اثر کیا ہے عدمِ احساس کی دلالت کے ضعف پر فرج کے باہر عدم خروج پر، جس کی ہم نے مکمل تقریر کر دی ہے، اور اس وجہ سے، رقت سے اور اپنی فرج خارج کے رطوبت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عورت مرد سے مختلف ہے کما تقدم، پھر فرمایا "علاوہ ازیں ہمارے اس مسئلہ میں اس کی منی کا

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

يجب عليها الغسل اه[1] سینے سے منفصل ہونا معلوم نہیں ہوا، یہ صرف نیند میں ہوا ہے، جبکہ نیند کی بہت سی باتوں کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا ہے، تو اس پر غسل کیونکر واجب ہوگا اھ

اقول قدمنا فی التنبيه الثامن ان تلك الافعال المرئية حلما وان لم تكن لها حقيقة تؤثر على الطبع كمثل الواقع منها فی الخارج او ازيد وقد جعل فی الغنية نفس النوم مظنة الاحتلام قال وكم من رؤیا لا یتذکرها الرائی فلا یبعد انه احتلم ونسيه فيجب الغسل اه[2] ای فيما اذا رأى بللا و تيقن انه مذی وليس منيا ولم يتذكر الحلم فاذا كان هذا فی عدم التذكر فكيف وقد تذكرت الاحتلام وتذكرت شيئاً اخر فوقه وهو وجدان لذة الانزال فلو اهل مايرى فی النوم لضاع الفرق بالتذكر وعدمه مع اجماع ائمتنا عليه وبقية الكلام يظهر مما قدمت ويأتي ثم قال نعم قال بعضهم لو كانت مستلقية وقت الاحتلام يجب عليها الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فيجب الغسل احتياطا وهو غير بعيد[3] الخ

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بیان کر آئے ہیں کہ خواب میں نظر آنے والی اشیاء کا وجود حقیقی نہیں ہوتا تاہم اُن کا اثر طبیعت پر مترتب ہوتا ہے، بالکل اس طرح جس طرح خارجی اشیاء کا ہوتا ہے بلکہ زیادہ ہوتا ہے، اور غنیہ میں محض نیند ہی کو مظنّۂ احتلام قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ بہت سے خواب ایسے ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے، تو ممکن ہے کہ اس کو احتلام ہوا ہو اور بھول گیا ہو اس لیے غسل واجب ہوگا اھ یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے تری دیکھی اور اس کو یہ یقین ہوا کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے اور خواب یاد نہیں آیا، یہ یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے، اگر اس کو احتلام اور لذت بھی یاد ہے وہ لذت انزال کا وجدان ہے اس فرق کو کون ضائع کرے گا یاد ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں۔ حالانکہ ہمارا ائمہ کا اس پر اجماع ہے، اور بقیہ کلام کو ہماری سابقہ اور آئندہ تقریر ظاہر کر دے گی۔ پھر فرمایا کہ ہاں بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر احتلام کے وقت وہ چت لیٹی تھی تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ نکلنے اور پھر واپس لوٹنے کا احتمال ہے تو احتیاطاً غسل واجب ہے اور یہ بعید نہیں ہے الخ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵
[2] ایضاً ص ۴۳
[3] ایضاً ص ۴۵

اقول مثل[1] الکلام من شان ھذا المحقق بعید فانه اذا جعل ما یری فی النوم لاحقیقة له وجعلها مع تذکرھا الاحتلام ووجدانها لذة الانزال غیر عالمة بالخروج و صرح انها لو تروا لاعلمت وان الحدیث ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتها الماء بصرا اوعلما فمع انتفائهما مطلقا کیف یجب علیها الغسل بمجرد کونها علی قفاها ابرؤیا حلم لاحقیقة لها وقد قلتم ان لا دلیل علیه فلا یقبل والعود انما یکون بعد الخروج وھھنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقرابه ھذا الکلام عود منه الی قبول المرام ثم ان القائل بھذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابوالفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنه المختار ولفظه کما فی الحلیة المرأة اذا احتلمت ولم تر بللا ان استیقظت وھی علی قفاھا یجب الغسل لاحتمال خروجه ثم عوده لان الظاهر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانه لایعود لضیق المحل وان استیقظت وھی علی جھة اخری لا یجب[1] اھ

اقول اس جیسا کلام اس پایہ کے محقق سے بعید ہے کیونکہ انھوں نے خواب کی بات کو بے حقیقت قرار دیا ہے، اور عورت کے خواب یاد رکھنے اور لذت انزال کو محسوس کرنے کے باوجود یہ کہا ہے کہ اس کو خروج کا علم نہیں ہے، اور یہ بھی تصریح کی کہ اس نے نہ تو دیکھا اور نہ جانا جبکہ حدیث میں غسل کے وجوب کو اس امر پر معلق کیا ہے کہ وہ پانی کو یا تو دیکھے یا اس کو علم حاصل ہو، تو جب رؤیۃ مطلقاً منفی ہے تو اس پر محض اس وجہ سے غسل کیونکر واجب ہو جائے گا کہ اس نے ایک بے حقیقت خواب دیکھا تھا اور حالانکہ تم نے کہا ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول نہ کیا جائے گا اور لوٹنا تو خروج کے بعد ہوتا ہے اور یہاں نفس خروج غیر متحقق ہے تو عود کا احتمال کہاں سے آگیا، تو حق یہ ہے کہ اُن کا اس کلام کو حق کے قریب کہنا مقصود کے قبول کرنے کی طرف لوٹنا ہے، اور پھر اس شرط استلقاء کے قائل امام ابو الفضل مجد الدین نے اختیار میں متن کی شرح کرتے ہوئے فرمایا، جیسا کہ حلیہ میں ہے کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو اگر وہ بیدار ہوئی تو گدی کے بل تھی تو غسل واجب ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ منی نکل کر واپس چلی گئی ہو کیونکہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے جبکہ مرد کی منی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہاں سوراخ چھوٹا ہونے کی وجہ سے واپس نہیں جا سکتی ہے، اور اگر وہ کسی اور پوزیشن میں بیدار ہو تو غسل واجب نہ ہوگا اھ

---

[1] اختیار شرح مختار فرض الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۳

اقول ف۱ فانظر کیف بنی الامر علی ان الظاھر فی الاحتلام الخروج فقد جعلہ معلوما بحسب الظاھر ولو کان الامر کما قال فی الغنیۃ ان لم تر ولا علمت لم یکن معنی لایجاب الغسل وافادان عدم الوجدان بعد التیقظ لایعارض ھذا الظن اذا کانت مستلقیۃ لاحتمال العود۔

ثم اقول بل ھو بعید اولا لانہ ذھب ف۲ عنہ ان نفس کون منیھا غیر بین الدفق رقیقا قابلا للامتزاج برطوبۃ الفرج الخارج کاف فی دفع ھذہ المعارضۃ کما بینا بتوفیق اللہ تعالٰی وثانیا ف۳ اذا لم ینظر الی ذلک فلقائل ان یقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غیر دلیل فلا یعتبر و استلقاؤھا لیس علۃ العود ولا ظنا بل ان کان فرفع مانع وعدم المانع لیس من الدلیل فی شیئ کما تقرر فی الاصول وثالثا المانع ف۴ وھو ضیق المحل انما یتحقق فی الاضطجاع لالتقاء الالیتین والسداد المسلک اما الانبطاح فکالاستلقاء فی اتساع المحل فلم خص الحکم بالاستلقاء فان اعتل بانھا ان کانت منبطحۃ وخرج المنی لیسقط علی الفراش فلا یعود قلت ان ارید الخروج من الفرج الخارج ففی الاستلقاء ایضا اذا خرج منہ نزل الی الیتیھا فلا یعود و

اقول دیکھیے انہوں نے بنیاد اس امر کو قرار دیا ہے کہ احتلام میں ظاہر خروج ہے، تو گویا اس کو انہوں نے بحسب ظاہر معلوم قرار دیا، اور بات وہی ہے جو غنیہ میں ہے کہ اگر اس نے منی کو دیکھا اور نہ جانا تو غسل واجب کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی اور یہ بھی کہا کہ جاگنے کے بعد منی کا نہ پانا اس ظن کے معارض نہیں، جبکہ وُہ چت لیٹی ہو کیونکہ لوٹ جانے کا احتمال ہے۔(ت)

اقول میرے خیال میں یہ احتمال بوجوہ بعید ہے

اوّلا ان کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی کہ اس کا محض اس قسم کی منی ہونا کہ جس کا دُفق ظاہر نہیں ہے، پتلی ہے اور فرجِ خارج کی رطوبت سے مل جانے کے لائق ہے، اس معارضہ کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم نے بتوفیقِ الٰہی بیان کیا

ثانیا جب اس طرف نظر نہ کی جائے تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ نکلنے کے بعد واپس جائیگا احتمال بلادلیل ہے، لہذا غیر معتبر ہوگا، اور عورت کا چت لیٹا ہوا ہونا نہ تو عود کی علت ہے اور نہ ہی ظن ہے بلکہ اگر ہو تو مانع کا رفع اور مانع کا عدم بلادلیل ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے۔

ثالثا تنگیِ محل کا مانع چت لیٹنے کی شکل میں متحقق ہوسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں مخرج بند ہوتا ہے، اور پھیل کر لیٹنا گدی کے بل لیٹنے کی طرح ہے کہ دونوں صورتوں میں مخرج کشادہ ہوجاتا ہے تو حکم کو گدّی کے بل لیٹنے کے ساتھ کیوں مخصوص کیا گیا ہے، اگر اس کی وجہ یہ بتائی جائے کہ

وان اريد الخروج من الفرج الداخل مع البقاء فی الفرج الخارج فالاستلقاء کالانبطاح فی جواز العود ورابعا سنذکر انفا فی تجویز العود ما لا یبقی للفرق مساغا وخامسا[1] بل یجوز ان تکون مضطجعة وقد وضعت بین فخذیها وسادة ضخمة فیبقی الفرج متسعا کالاستلقاء او افرج وسادسا[2] ان استلقت وقد التفت الساق بالساق لا یکون للاستلقاء فضل علی الاضطجاع فی باب الاتساع فالقصر علیه منقوض طردا وعکسا وله صور اخری لا تخفی الا ان یقال ذکر الاستلقاء و نبه به علی صور اتساع الفرج فیشمل الانبطاح والاضطجاع المذکور والمراد بجهة اخری جهة التقاء الشفرین ولو فی الاستلقاء علی الوجه المزبور ثم الصواب ما عبر به[3] فی الاختیار من ان تجد نفسها مستلقیة اذا تیقظت ولا حاجة الی ان تعلم استلقاءها حین احتلمت کما وقع فی الغنیة ثم اخذ المحقق الحلبی یرد ما اختار فی الاختیار فقال الا ان ماءها اذا لم ینزل دفقا بل سیلانا یلزم اما عدم الخروج ان لم یکن الفرج فی صبب او عدم العود ان کان فی صبب[1] فلیتامل اھ

عورت اگر پھیل کر لیٹی ہو اور منی نکل کر فرش پر گر جائے تو لوٹ نہیں سکتی ۔ میں کہتا ہوں کہ اگر فرج خارج سے خروج مراد ہے تو سرین پر آجائے گا اور واپس نہیں ہوگا اگر خارج سے مراد فرج داخل ہے تو فرج خارج موجود ہے تو استلقا "انبطاح" کی طرح ہے عَود کے جواز میں ۔

رابعا ہم آئندہ سطور میں عود کے جواز پر جو کلام کریں گے اس سے فرق کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جائے گی ۔

خامسا یہ ممکن ہے کہ وہ ایک موٹا سا تکیہ اپنی دونوں رانوں کے درمیان رکھے ہوئے لیٹی ہو اور اس طرح فرج میں استلقاء کی حالت کی سی کشادگی موجود ہو بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو ۔

سادسا اگر اس نے اس طرح استلقاء کیا کہ پنڈلی، پنڈلی پر تھی تو استلقاء کو فراخی کے سلسلہ میں اضطجاع میں کوئی فضیلت نہ ہوگی، تو اس پر قصر طردا و عکسا منقوض ہے اور اس کی بعض دوسری صورتیں بھی ممکن ہیں ۔

ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ انہوں نے استلقاء کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی مراد فرج کی کشادگی کی تمام ممکنہ صورتیں ہیں جن میں انبطاح اور اضطجاع مذکور بھی آجاتا ہے' اور "بجہۃ اخری" سے مراد دونوں سُرینوں کے ملنے کی کیفیت ہے، جو مذکور استلقاء کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے پھر

---

۱ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

صحیح وہی بات ہے جو اختیار میں ہے کہ عورت جب جاگی تو اس نے اپنے آپ کو استلقاء کی حالت میں پایا' اب اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ احتلام کے وقت بھی استلقاء کی حالت کا علم رکھے، جیسا کہ غنیہ میں ہے' پھر محقق حلبی نے اختیار کے مختار کی تردید شروع کی اور کہا کہ "مگر یہ کہ جب عورت کا پانی دفق کے ساتھ نہ اُترا ہو بلکہ صرف سیلان ہوا ہو تو یا تو عدمِ خروج لازم آئے گا اگر فرج نشیب میں نہ ہو یا عَود کا نہ ہونا لازم آئے گا اگر نشیب میں ہو فلیتأمل اھ ت

اقول کلا اللازمین منتف اما الاول فلما حققنا ان منیہا لا یخلو عن دفق وان لم یکن کدفق الرجل فلا نسلم لزوم عدم الخروج اذا لم یکن الفرج فی صبب الا تری انھن ربما یوطأن بوضع وسادۃ تحت اعجازھن فیکون الفرج مرتفعا ومع ذلک یرمین بماءھن بل وبماء الرجل ایضا واما الثانی فلان للرحم قوۃ جاذبۃ شدیدۃ الجذب فربما یجوز ان یخرج المنی من الفرج الداخل ویکون فی الفرج الخارج وتھیج جاذبۃ الرحم فتجذبہ من الفرج الخارج وان کان الفرج فی صبب بل یجوز ان یجوز المنی الفرج الخارج ایضا ثم یعود بجذب الرحم الا تری الی ما نصوا علیہ ان لو جومعت فیما دون الفرج فسبق الماء الی فرجہا او جومعت البکر لا غسل علیہا لفقد السبب وھو الانزال او مواراۃ الحشفۃ حتی لو حبلت کان علیہا الغسل لانہا لا تحبل الا اذا انزلت و المسألۃ فی الخانیۃ والخلاصۃ والوجیز

اقول یہ دونوں لازم منتفی ہیں۔

پہلا تو اس لیے کہ ہم نے تحقیق کر دی ہے کہ عورت کی منی میں بھی بہرحال کچھ نہ کچھ دُفق پایا جاتا ہے اگرچہ مرد کے دُفق کی طرح نہ ہو تو ہم عدمِ خروج کا لزوم تسلیم نہیں کرتے ہیں جبکہ فرج نشیب میں نہ ہو، عورتوں سے ان کے سُرینوں کے نیچے تکیہ رکھ کر بھی وطی کی جاتی ہے اس طرح ان کی فرج اونچی ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان کی منی بھی نکلتی ہے، بلکہ ان میں مرد کی جو منی ہوتی ہے وہ بھی باہر آجاتی ہے۔

اور دوسرا اس لیے کہ رحم میں جذب کی قوت ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ منی فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں آجاتی ہے اور رحم کی قوتِ جاذبہ اس کو جذب کر لیتی ہے خواہ فرج نشیب ہی میں کیوں نہ ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ منی فرج خارج ہی میں ہو اور اس کو رحم جذب کر لے۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر عورت سے فرج کے علاوہ کہیں اور وطی کی گئی اور پانی فرج میں چلا گیا یا کنواری سے وطی کی گئی تو اس پر سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غسل بھی نہ ہوگا اور وہ سبب انزال ہے یا حشفہ کا غائب ہو جانا' ہاں اگر اس صورت میں حاملہ ہو گئی تو اس پر غسل ہے'

والکبری وخزانة المفتین والفتح والبحر والغنیة وغیرها فقد جوزوا حتی فی البکر ان یقع الماء خارج فرجها الخارج ثم ینجذب فید خل فی الرحم قال فی الغنیة بعد ذکرهذه المسألة الاخیرة لاشك انه مبنی علی وجوب الغسل علیها بمجرد انفصال منیها الی رحمها وهو خلاف الاصح الذی هو ظاهر الروایة قال فی التاتارخانیة فی ظاهر الروایة یشترط الخروج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وفی النصاب وهو الاصح[1] اھ وقد توارده علیه العلامة الشامی فی المنحة فقال اقول لا یخفی ان الحبل یتوقف علی انفصال الماء عن مقره لا علی خروجه فالظاهر ان وجوب الغسل مبنی علی الروایة السابقة عن محمد تامل[2] اھ ثم رأی الحلبی صرح به فی الغنیة فحمد الله تعالٰی علیه وقد تبعه ایضا فی الدر اذ نقل عنه ما فی شرحه الصغیر ان فیه نظرا لان خروج منیها من فرجها الداخل شرط لوجوب الغسل علی المفتی به ولم یوجد[3] اھ فبزیادة قوله علی المفتی به اشار الی

کیونکہ انزال کے بغیر حمل کا استقرار نہیں ہوتا ہے یہ مسئلہ خانیہ، خلاصہ، وجیز، کبری، خزانۃ المفتین، فتح، بحر اور غنیہ وغیرہ میں مذکور ہے۔ ان سب کتب میں اس امر کو جائز قرار دیا ہے کہ پانی عورت کی فرج خارج کے باہر گرنے کے بعد رحم کے اندر پہنچ جائے۔ غنیہ میں اس مسئلہ کے ذکر کے بعد فرمایا، اس میں شک نہیں کہ یہ مسئلہ اس پر مبنی ہے کہ عورت پر غسل محض اس کی منی کے منفصل ہونے اور رحم تک پہنچ جانے پر ہے، لیکن یہ چیز اُصح اور ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ تتارخانیہ میں ہے کہ ظاہر روایت میں غسل کے وجوب کی شرط فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں آنا ہے، اور نصاب میں ہے کہ یہی اُصح ہے۔ اس پر علامہ شامی نے منحہ میں یہ اِشکال وارد کیا ہے کہ حمل کا دار و مدار پانی کے اپنے مستقر سے منفصل ہونے پر ہے نہ کہ خروج پر تو بظاہر وجوبِ غسل سابق روایت پر مبنی ہے جو محمد سے مروی ہے، تأمل اھ، جب حلبی نے اس کو غنیہ میں دیکھا تو خدا کا شکر بجا لائے۔ دُرّ میں اس کی متابعت کی ہے ان کی شرح صغیر سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے کیونکہ عورت کی منی کا فرج داخل سے نکلنا مفتٰی بہ قول کے مطابق

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] منحۃ الخالق علی بحر الرائق، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۷

[3] الدر المختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/ ۳۲

ابتنائه علی روایة محمد۔ وجوب غسل کی شرط ہے اور وہ نہیں پایا گیا اھ تو "مفتی بہ" کی قید کا اضافہ کرکے انہوں نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ محمد کے قول پر مبنی ہے۔

اقول وھذا ماشبه علی بعض الانظار[1] فزعمت ان الروایة النادرة لا تشترط الخروج وقد ازالھا المحقق وبیناہ بما یکفی ویشفی فلاوجه لھذا الحمل اما ما یذکر عن المنصوریة انه اعتبر فی منیھا الخروج الی فرجھا الخارج عند الفقیه ابی جعفر والی فرجھا الداخل عند الامامین الحلوانی والسرخسی علی ما نقل عنھا البرجندی **فاقول** متوغل فی الاغراب مثل ذٰلك الکتاب الا تری ان الامام الحلوانی ھو القائل لتلك الروایة عن محمد لا یؤخذ بھذہ الروایة فان النساء یقلن ان منی المرأة یخرج من الداخل کمنی الرجل وھوجواب ظاھر الروایة کما فی الحلیة عن الذخیرة عنه رحمه اللّٰه تعالٰی فکیف ینسب الیه ھذا فان قلت فخروج الحبل ما معناہ **قلت** معناہ[2] ظاھر ان شاء اللّٰه تعالٰی فان بالحبل یثبت انزالھا والغالب فی الانزال الخروج والغالب کالمتحقق فی الفقه فلا ینافیه نفی التوقف علی الخروج بمعنی لولاہ لم یکن فان قلت بل الحبل دلیل عدم الخروج لاجل الانعقاد الا تری انھن حین یحبلن

اقول بعض حضرات کو یہی اشتباہ ہُوا ہے، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ نادر روایت کے بموجب خروج کی شرط نہیں ہے، اس شبہ کو محقق نے دُور کردیا ہے اور ہم نے اس پر سیر حاصل بحث کردی ہے، اس لئے یہ مفہوم لینا معقول نہیں ہے، اور منصوریہ سے جو نقل ہے کہ فقیہ ابو جعفر کے نزدیک فرج خارج کی طرف منی کا آجانا شرط ہے اور بقول برجندی حلوانی اور سرخسی نے کہا ہے کہ فرج داخل کی طرف خروج شرط ہے تو یہ انتہائی عجیب بات ہے کیونکہ خود حلوانی ہی محمد کی اس روایت کے قائل ہیں۔ لہذا اس روایت کو نہ لیا جائے، کیونکہ عورتوں کا بیان ہے کہ عورت کی منی فرج داخل سے اسی طرح خارج ہوتی ہے جیسے مرد کی منی، اور حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کرتے ہوئے اسی کو ظاہر روایت کا جواب قرار دیا ہے، لہذا اس کا ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں اس پر حمل کی تفریع کا کیا مفہوم ہوگا؟ تو میں کہوں گا یہ بات بالکل ظاہر ہے، کیونکہ حمل سے عورت کا انزال ثابت ہوجائے گا اور انزال میں عموماً خروج ہوتا ہے اور غالب متحقق کے حکم میں ہوتا ہے، تو توقف علی الخروج کی نفی اس کے منافی نہ ہوگی، یعنی اس طرح کہ اگر یہ نہ ہو تو وہ بھی نہ ہو، اگر یہ کہا جائے کہ بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لیے کہ بچہ

یمسکن ماء الرجل فلا یرمین منه الا شیاء قلیلا **قلت** الانزال یقتضی الخروج والانعقاد یکون بجزء من الماء لا بکله الا تری انهن حین یحبلن یرمین بشیئ من ماء الرجل ایضا ولا یمسکن منه الا جزء قدر الله تعالٰی ان یتکون منه الزرع بل قد لا یرمین به الا حین ینزلن تبعا لمائهن وبالجملة دلالة الانزال علی خروج البعض لا یعارضها دلالة الحبل علی امساك البعض هذا ما ظهر لی ثم رأیت العلامة ط رحمه الله تعالٰی جنح الی بعض ما ذکرته فقال قلت والنظر لا یتم الا اذا کانت البکارة تمنع خروج المنی والامر بخلاف ذلك لخروج الحیض من ذلك المحل فلما کان الغالب فی تلك الحالة النزول خصوصا وقد ظهر الحبل وهو اکبر دلیل علیه اعتبروه واقاموا اللازم مقام الملزوم ومن یعرف مواقع الفقه لا یستبعد ذلك اھ[1] فقد افاد واجاد علیه رحمة الجواد۔

اقول غیر ان فی قوله خصوصا حزازة ظاهرة لان الکلام ههنا فی اغلبیة الخروج عند الانزال ولا مزیة فیه لصورة الحبل بل المزیة لصورة عدمه لما قدمت من وجوب الامساك فی الحبل للانعقاد ثم

ٹھہر گیا ہے، کیونکہ جب عورتیں حاملہ ہوتی ہیں تو مرد کے پانی کو روک لیتی ہیں، صرف تھوڑا سا باہر نکلتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال تو خروج کو چاہتا ہے اور بچہ تھوڑے سے پانی سے ٹھہرتا ہے کُل پانی سے نہیں۔ خلاصہ یہ کہ انزال کا بعض پانی کے خروج پر دلالت کرنا اس امر کے معارض و مخالف نہیں کہ حمل کے باعث بعض پانی رک گیا ہے، یہ وُہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ طحاوی نے بھی تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے کہی ہے، وُہ فرماتے ہیں، اور اعتراض صرف اُسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بکارت خروجِ منی کے لیے مانع ہو حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ حیض بھی تو اُسی جگہ سے آتا ہے، تو جب اس حالت میں غالب نزول ہے خصوصاً جبکہ حمل ظاہر ہوگیا ہو اور وہ اس پر بڑی دلیل ہے تو انہوں نے اس کا اعتبار کر لیا اور لازم کو ملزوم کے قائم مقام کر لیا، اور جو فقہ سے آشنا ہے وہ اس کو بآسانی سمجھ لے گا اھ فقد افاد واجاد علیه رحمة الجواد۔

اقول اُن کے قول "خصوصا" میں بظاہر کچھ اشکال ہے کیونکہ یہاں گفتگو انزال کے وقت خروج کے اغلب ہونے میں ہے اور اس میں حمل کی صورت کو کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے بلکہ عدم حمل کی صورت کو فضیلت ہے، کیونکہ حمل کے استقرار کی صورت

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۵

ف۱
المستفاد من كلامه ان مراده اغلبية الانزال فى حالة الجماع وعليه يستقيم قوله خصوصا فان دلالة الحبل على الانزال اظهر وازهر ولكن لو كان الاغلب انزالها بالجماع لوجب الحكم عليها بالغسل وان لم يظهر الحبل لان الغالب كالمتحقق بل الاغلب فى النساء عدم الانزال بكل جماع الا احيانا كما صرح به اهل المعرفة بهذا الشان حتى قالوا لو انها كلما جومعت انزلت لهلكت سريعا هذا الكلام مع الغنية اما الحلية فنقل فيها كلام المحقق ثم نازعه بقوله دعوى وجود المنى شرعا فيمن احتلمت ثم استيقظت وتذكرت لذة انزال مناما و لم تجد بللا لمسا ولا رؤية ممنوعة لان ما يتذكر وقوعه فى نفس الامر فى النوم انما يكون محقق الوجود شرعا اذا وجد فى اليقظة ما يشهد بذلك وليس الشاهد لتحقق وجود المنى منها مناما الا علمها بوجوده فى الفرج الخارج يقظة بلمس او بصر فاذا فقد فقد ظهر عدم وجوده وان المرئى لها فى المنام كان خيالا وهذه الصورة فيما يظهر هى محل الخلاف فظاهر الرواية لا يجب الغسل و عن محمد نعم ولا شك فى ضعفها كيف لا وهى مخالفة لظاهر النص وكذا القياس الصحيح على امثال ذلك من البول و

میں پانی لازم ٹھہرتا ہے، پھر ان کے کلام سے جو مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جماع کی صورت میں اغلب انزال ہے اور اسی صورت میں اُن کا قول "خصوصا" مستقیم ہوگا کیونکہ حمل کی دلالت انزال پر اظہر و ازہر ہے لیکن اگر اس عورت کا انزال جماع کی صورت میں اغلب ہوتا تو اس پر غسل کا حکم لازم ہوتا، خواہ حمل ظاہر نہ ہو، کیونکہ اغلب محقق کی مثل ہوتا ہے بلکہ عورتوں میں اغلب ہر جماع میں انزال کا نہ ہونا ہے، جو لوگ اِن معاملات کے ماہر ہیں ان کی یہی رائے ہے بلکہ وُہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہر جماع میں اگر اس کو انزال ہو جائے تو وُہ بہت جلد مر جائے هذا الكلام مع الغنية۔ اور صاحبِ حلیہ نے اس سلسلہ میں محقق کا کلام نقل کرکے اُس نے اس امر پر اختلاف کیا ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا انزال کی لذت اُسے یاد ہے پھر وہ بیدار ہوئی مگر اس نے نہ تو تری دیکھی نہ محسوس کی مگر اس کو لذتِ انزال یاد ہے تو ایسی صورت منی کے شرعاً پائے جانے کا دعوٰی ناقابلِ تسلیم ہے، اس لیے کہ جس چیز کا وجود نفس الامر میں نیند میں یاد ہو وہ شرعاً محقق الوجود ہوگا بشرطیکہ بیداری کے عالم میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جو اس کے وجود پر دلالت کرتی ہو اور عورت کی منی کے وجود پر دلیل صرف یہی ہے کہ وہ بیداری میں اپنی فرج خارج میں چھو کر یا دیکھ کر منی کو محسوس کرلے اور جب یہ چیز مفقود ہے تو منی بھی مفقود ہے، اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا تھا وہ محض خیال تھا، اور بظاہر

الحیض ونحوھما فان الشارع لم یعتبر ھذہ الاشیاء موجودۃ الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج کذا ھذا[1] اھ

محل خلاف یہی صورت ہے تو ظاہر روایت کے مطابق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے جبکہ محمد کے نزدیک ہے، اور بلاشبہہ یہ روایت ضعیف ہے، بلکہ نص اور قیاسِ صحیح کے بھی مخالف ہے۔

یعنی پیشاب اور حیض وغیرہ پر، کیونکہ شارع نے اُن کے وجود کا اُسی وقت اعتبار کیا ہے جب یہ اشیاء فرج داخل سے فرج خارج کی طرف نکل آئیں، کذا ہذا اھ

اقول والجواب ما اذناک مرارا ان تذکر الاحتلام دلیل اعتبرہ الشرع لاسیما مع تذکر لذۃ الانزال ومن ثم نشأ الفرق بین الاحکام فی التذکر وعدمہ فلو لم یکن دلیلا علی نزول المنی کان احتمال المنی احتمالا علی احتمال فی من تذکر ورأی بللا یعلم انہ لیس منیا بل ولا یعلم ایضا انھا بلۃ ناشئۃ عن شھوۃ انما یسوغہ لترددھا بین مذی وودی ومعلوم ان الاحتمال علی الاحتمال لایعبؤ بہ فکان کمن راٰھا ولم یتذکر مع اجماعھم علی الفرق بینھما فما ھو الا ان التذکر دلیل خروج المنی فترقی بہ عن الاحتمال علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب احتیاطا لان الاحتمال معتبر فی محل الاحتیاط قولکم انما یکون محقق الوجود شرعا الخ

اقول ہم اس کا جواب کئی مرتبہ دے چکے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ احتلام کا یاد ہونا ایک ایسی دلیل ہے جس کو شریعت نے معتبر جانا ہے خاص طور پر لذتِ انزال کے یاد ہونے کے ساتھ، اور اسی لیے احتلام یاد ہونے کی صورت اور یاد نہ ہونے کی صورت میں فرق ظاہر ہوا ہے، تو اگر یہ نزولِ منی پر دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال، احتمال پر ہوتا اس شخص کے حق میں جس کو انزال یاد ہو اور ایسی تری کو دیکھے جس کے بارے میں اس کو منی نہ ہونے کا تیقن ہو بلکہ اس کو اتنا علم بھی نہ ہو کہ یہ شہوت سے حاصل شدہ تری ہے، وہ اس کو محض مذی اور ودی میں متردد جانتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ احتمال علی الاحتمال ناقابلِ اعتبار رہے، تو یہ بالکل اس طرح ہو گیا جیسے کسی نے تری دیکھی مگر احتلام یاد نہیں ہے حالانکہ فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ احتلام کا یاد ہونا دلیل ہے خروجِ منی کی، تو اب یہ احتمال سے، احتمال علی الاحتمال کی طرف منتقل ہو گیا، تو غسل احتیاطاً واجب ہوا، کیونکہ

---

[1] حلیہ

محل احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔ اب آپ کا قول انما یکون محقق الوجود شرعا الخ (ت)

اقول ف۱ ماقام علیہ دلیل شرعی فقد تحقق وجودہ شرعا ولا یحتاج الی شاھد من لمس او بصر الا تری ان المولج المکسل قام فیہ الدلیل الشرعی علی انزالہ فاعتبر موجودا شرعا مع عدم شہادۃ لمس ولا بصر نعم یحتاج الحکم بالدلیل الی عدم المعارض وعدم وجدان الرجل المحتلم معارض لدلالۃ التذکر بخلاف المرأۃ کما بینا نعم دلالۃ الایلاج یقظۃ اعظم واقوی من دلالۃ الاحتلام فلم یقم لہا ھذا المعارض لاحتمالات بعیدۃ لو تکن تحمل لو لا غایۃ ما فی ھذا الدلیل من عظم القوۃ بخلاف تذکر الحلم۔

میں کہتا ہوں جس چیز پر شرعی دلیل قائم ہو وہ شرعاً موجود ہے اور اس کے لیے محسوس کرنے یا آنکھ سے دیکھنے کی حاجت باقی نہیں رہ جاتی ہے، مثلاً جس کا آلہ تناسل سست ہو اور وہ دخول کرے تو اس کے انزال پر شرعی دلیل قائم ہے تو یہاں منی شرعا موجود ہے اور اس میں چھونے یا آنکھ سے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں دلیل پر حکم لگاتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کوئی مُعارض تو نہیں اور احتلام والے کا محسوس نہ کرنا یہ ایک دلیل معارض ہے دلالۃ تذکر کے لیے، بخلاف عورت کے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، ہاں بیداری میں دخول کی دلالت بڑی وزنی ہے یہ احتلام کی دلالت سے زائد ہے، اور اس کے معارض یہ نہیں ہے کیونکہ احتمالات بعیدہ ہیں اگر اس دلیل میں اتنی قوت نہ ہوتی، اس کے برخلاف احتلام کے یاد ہونے کی صورت ہے۔ (ت)

قولکم مخالفۃ لظاہر النص اقول ف۲ لو اوجبت من دون دلیل علی الخروج لخالفت واذقد بنت الامر علی الدلیل وقد اعترفتم انہ لا شک فی الاتفاق علی وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامہا وفی ان المراد بالرؤیۃ العلم بوجودہ لا رؤیۃ البصر اھ ففیم الخلاف۔

آپ کا قول "یہ مخالفت ہے ظاہر نص کی" میں کہتا ہوں اگر یہ خروج پر دلیل کے بغیر واجب کرتی تو مخالفت ہوتی لیکن جب دلیل موجود ہے تو پھر کیا حرج ہے، اور آپ نے یہ امر خود تسلیم کر لیا ہے کہ عورت کے احتلام کی صورت میں اگر منی موجود ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رؤیت سے مراد منی کے موجود ہونے کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا مراد نہیں اھ تو اب اختلاف کیا رہا! (ت)

قولکم والقیاس الصحیح اقول ف۳ ما ذا المناط فی المقیس علیہا تعلق العلم بنفسہا اصالۃ ام اعم الثانی حاصل ھھنا کما علمت والاول غیر مسلم ف

آپ کا قول "یہ قیاس صحیح کے بھی مخالف ہے" میں کہتا ہوں در اصل دیکھنا یہ ہے کہ مقیس علیہا میں علت حکم کیا ہے؟ کیا نفس رؤیت کے ساتھ علم کا اصالۃ متعلق ہوتا ہے یا عام ہے، دوسرا تو یہاں حاصل

المقیس علیہا ففی الاشباہ ذکر عن محمد رحمہ اللہ تعالٰی انہ اذا دخل بیت الخلاء وجلس للاستراحۃ وشك ھل خرج منہ اولا کان محدثا وان جلس للوضوء ومعہ ماء ثم شك ھل توضأ ام لا کان متوضیا عملا بالغالب فیہما اھ[1]

جیساکہ معلوم ہوچکا، اور پہلا مقیس علیہا میں غیر مسلّم ہے۔ اشباہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں بیٹھا اور اس کو اب شک ہے کہ آیا کچھ خارج ہوا یا نہیں، تو بے وضو قرار دیا جائیگا اور اگر وضو کرنے کے لیے بیٹھا اور اس کے پاس پانی ہے پھر اس کو شک ہوا کہ اس نے وضو کرلیا یا نہیں، تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے وضو کرلیا' دونوں میں غالب پر عمل ہوگا اھ ت

وقد جزم بالفرع فی الفتح فقال شك فی الوضوء او الحدث وتیقن سبق احدھما بنی علی السابق الا ان تأید اللاحق فعن محمد علم المتوضیئ دخولہ الخلاء للحاجۃ وشك فی قضائہا قبل خروجہ علیہ الوضوء ثم ذکر مسألۃ الوضوء ثم قال وھذا یؤید ما ذکرناہ من الوجہ فی وجوب وضوء المفضاۃ اھ[2] ای اذا خرج لہا ریح لا تعلم ھل ھی من القبل او الدبر تجعل من الدبر لانہ الغالب فیجب علیہا الوضوء فی روایۃ ھشام عن محمد وبہ اخذ الامام ابوحفص الکبیر ومال المحقق الی ترجیحہ بما علمت خلافا لما فی الھدایۃ وغیرھا انہا انما یستحب لہا الوضوء لعدم التیقن بکونہا من الدبر فھذا بول مثلا اعتبر موجودا

اور فتح میں فرع پر جزم کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ کسی نے وضو یا حدث میں شک کیا اور دونوں میں سے کسی ایک چیز کے پہلے ہونے کا یقین ہے تو جو چیز پہلے تھی اس پر عمل کرے، ہاں اگر لاحق کسی اور دلیل سے تائید حاصل کرلے تو اور بات ہے کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ کسی باوضو شخص کو یہ تو یقین ہے کہ وہ بیت الخلاء میں داخل ہوا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ وہاں کچھ خارج ہوا تھا یا نہیں' تو اس پر وضو لازم ہے۔ پھر انہوں نے مسئلہ وضو ذکر کیا، پھر فرمایا اس سے ہماری اُس دلیل کی بھی تائید ہوتی ہے جو ہم نے مُفضاۃ پر وضو کے واجب ہونے پر بیان کی ہے اھ اور وہ دلیل یہ ہے کہ ہوا خارج ہوئی مگر اس کو معلوم نہیں کہ آگے سے نکلی ہے یا پیچھے سے، تو یہی سمجھا جائے گا کہ پیچھے سے خارج ہوئی ہے، کیونکہ غالب یہی ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر، الیقین لایزول بالشک ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۷
[2] فتح القدیر، نواقض وضو نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۸

شرعا مع عدم احاطة العلم به عينا وفی الدر المختار النفاس دم فلو لم تره[۱] (بان خرج الولد جافا بلادم ش) هل تکون نفساء المعتمد نعم اھ[۲] وفی المراقی من الوضوء قال ابوحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علیہا الغسل احتیاطا لعدم خلوہ عن قلیل دم ظاھرا وصححہ فی الفتاوٰی وبہ افتی الصدر الشہید رحمہ اللہ تعالٰی اھ[۳] وفی حاشیتہا للعلامۃ ط من النفاس اکثر المشایخ علی قول الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ اھ[۵] فھذا فی النفاس۔

اور اس پر وضو واجب ہے، یہ ہشام کی روایت محمد سے ہے، اور اسی کو امام ابوحفص کبیر نے لیا ہے اور اسی کی ترجیح کی طرف محقق مائل ہوئے ہیں، ہدایہ وغیرہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کہ اس پر وضو مستحب ہے، کیونکہ اس کو اُس کے دُبُر سے ہونے کا یقین نہیں ہے، اب یہ مسئلہ پیشاب ہے جس کو شرعاً موجود سمجھا گیا ہے، حالانکہ اس کے وجود کا یقین نہیں ہے۔ اور در مختار میں ہے نفاس خون ہے تو اگر عورت نے اس خون کو نہ دیکھا (مثلاً یہ کہ بچہ خشک ہی نکل آیا بغیر خون کے ش) تو کیا وُہ عورت نفاس والی ہوگی؟ اس کا جواب اثبات میں ہے اھ اور مراقی کے باب وضوء میں ہے کہ ابوحنیفہ نے فرمایا ایسی عورت پر احتیاطاً غسل ہے کیونکہ بظاہر اس صورت میں تھوڑا بہت خون لگا ہی ہوتا ہے۔ فتاوٰی میں اس کی تصحیح کی اور صدر شہید نے اسی پر فتوٰی دیا اھ اور علامہ ط نے اس کے حاشیہ پر لکھا کہ اکثر مشایخ نے امام کے قول ہی کو لیا ہے اھ تو یہ نفاس میں ہے۔ ت

ثم **اقول** فی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی مشیرا الی البول والحیض ونحوھما انھا لا تعتبر الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج تسامح ظاھر بالنظر الی البول فانہ لا یخرج من الفرج الداخل بل من ثقبۃ فی الفرج الخارج فوق مدخل

اقول انہوں نے پیشاب اور حیض وغیرہ کی طرف جو اشارہ کیا ہے کہ ان کا اعتبار اس وقت تک نہ ہوگا جب تک یہ اشیاء فرجِ داخل سے فرجِ خارج تک نہ آجائیں یہ واضح تسامح ہے بول کو دیکھتے ہوئے کیونکہ وہ فرجِ داخل سے خارج ہی نہیں ہوتا بلکہ فرجِ خارج کے سوراخ سے جو دخولِ ذکر کی جگہ کے اوپر والے حصہ میں ہوتا ہے تو

---

[۱] الدر المختار، باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/۵۲
[۲] رد المحتار، باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/۲۱۹
[۳] الدر المختار، باب الحیض نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/۵۲
[۴] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی مطبعۃ ازہریہ مصر ص ۵۱
[۵] طحطاوی علی المراقی باب الحیض والنفاس ″ ص ۸۰

الذکر فکان الاولی اسقاط قولہ من الفرج
الداخل ثم اورد فی الحلیۃ کلام الاختیار
کما قدمنا عنھا قال ویطرقہ ان الاحتیاط
العمل باقوی الدلیلین وھو ھنا مفقود اھ[1]
اقول بل موجود کما علمت قال وکون
الظاھر فی الاحتلام الخروج ممنوع بل قد
وقد اھ۔
اقول ان اراد التساوی فغیر صحیح
والا لبطل دلالۃ التذکر علی ان ھذا
المتردد بین المذی والودی وان اراد
ان الخروج قد یتخلف فنعم ولا یقدح فی
الظھور قال ثم لم یظھر من الشارع اعتبار
ھذا الاحتمال بل قید الشارع وجوب الغسل
علیھا بعلمھا وجودہ لم یطلق لھا فی الجواب
کما اطلقت (ای ام سلیم رضی اللہ تعالٰی
عنھا) فی السؤال فانعم النظر تجدہ تحقیقا
لاغبار علیہ ان شاء اللہ تعالٰی اھ[2]

اقول اما الاحتمال الذی ابداہ
فی الاختیار وھو العود حین الاستلقاء فقد
عرفت الکلام علیہ وان لاحاجۃ الیہ و
ان العلم بالوجود متحقق احتیاطا کما اسلفنا
والحمد للہ فھذا منتھی الکلام فی مسألۃ

بہتر یہ تھا کہ وہ "من الفرج الداخل" کے لفظ
کو ساقط کر دیتے۔ پھر حلیہ میں اختیار کے کلام کو ذکر کیا
اور کہا کہ اس پر یہ کلام ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ
عمل اقوی الدلیلین پر ہی کیا جائے جو یہاں مفقود ہے اھ (ت)
اقول یہ درست نہیں ہے بلکہ یہ چیز یہاں موجود ہے
جیسا کہ آپ نے جان لیا، انہوں نے فرمایا "یہ بات
کہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے ناقابل تسلیم ہے۔ اھ"
اقول اگر ان کی مراد تساوی ہے تو صحیح نہیں ورنہ تذکر
کی دلالۃ اس امر پر کہ جو چیز ودی اور مذی کے درمیان
متردد ہے ، باطل ٹھہرے گی، اور اگر ان کی
مراد یہ ہے کہ خروج کبھی متخلف ہوتا ہے تو ٹھیک ہے
اور یہ کچھ مضر نہیں ہے ظہور میں، فرمایا پھر شارع سے
اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہیں ہوا، بلکہ شارع نے
عورت پر غسل کے وجوب کے لیے یہ شرط لگائی ہے
کہ وہ منی کے وجود کا علم رکھے اور جواب میں ان کو مطلق
نہیں رکھا جیسے ام سلیم نے رکھا سوال میں، فانعم
النظر تجدہ تحقیقا لاغبار علیہ ان شاء
اللہ تعالٰی اھ
اقول وہ احتمال جس کا اظہار انہوں نے اختیار میں
کیا ہے، یعنی چت لیٹنے کی صورت میں منی کے لوٹ
جانے کا اس پر ہم مفصل گفتگو کر آئے ہیں جس کے
اعادہ کی چنداں حاجت نہیں کیونکہ وجود منی کا علم احتیاطاً
متحقق ہے والحمد للہ۔ عورت کے مسئلہ میں انتہائی درجہ کی گفتگو ہے لیکن

---

[1] و [2] حلیہ

المرأة ولا اقول ان الذی وجهتها به یوجب التعویل علی الروایۃ النادرۃ انما اقول ان الرد علی کلام المحقق غیر یسیر اما التعویل فعلی ما حکم به ائمتنا فی ظاهر الروایۃ ونص علی انہ الاصح وانه الصحیح وبه یؤخذ وعلیه الفتوی ائمۃ الدرایۃ فسقط معه للبحث مجال وانما علینا اتباع ما رجحوه وما صححوه کما لو افتونا فی حیاتهم اعاد اللّٰه علینا من برکاتهم ومع ذلك ان تنزه احد فهو خیر له عند ربه واللّٰه سبحنه وتعالٰی اعلم۔

میں یہ نہیں کہتا کہ جو توجیہات میں نے پیش کی ہیں اُن سے نادر روایت پر اعتماد کا اظہار ہوتا ہے، میں تو صرف یہ کہتا ہُوں کہ محقق کے کلام پر رَد ٹھیک نہیں ہے، لیکن اعتماد ظاہر روایت پر ہی ہوگا جس پر ہمارے ائمہ نے اعتماد کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ وہی اصح ہے وہی صحیح ہے، اسی کو لیا جائے، اور ائمہ درایت نے اسی پر فتوٰی دیا ہے۔ لہذا اس پر بحث کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی ہے ہم پر تولازم ہے کہ ہم اسی کی پیروی کریں جس کو انہوں نے صحیح کہا ہو اور جس کو راجح قرار دیا ہو، جس طرح ان کی زندگی میں تھی، اعاد اللّٰه علینا من برکاتهم ومع ذلك ان تنزه احد فهو خیر له عند ربه واللّٰه سبحنه وتعالٰی اعلم۔

صُورتِ استثنا پر کلام

اس کے بیان کو تین تنبیہیں اور اضافہ کریں **تنبیہ ثالث عشر** احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں طرفین رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما کے نزدیک احتمال منی پر وجوبِ غسل کا حکم ظاہر الروایۃ میں مطلق ہے اور تمام متون اسی پر ہیں مگر نوادرِ ہشام میں محرر مذہب سیدنا امام محمد رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ سے وہ قید مروی ہوئی کہ اگر سونے سے کچھ پہلے شہوت تھی جاگ کر یہ تری دیکھی جس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو غسل واجب نہ ہوگا تبیین الحقائق میں ہے:

ذکر هشام فی نوادره عن محمد اذا استیقظ فوجد بللا فی احلیله ولم یتذکر الحلم فان کان ذکره قبل النوم منتشرا فلا غسل علیه و ان کان غیر منتشر فعلیه الغسل[1]۔

ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے روایت کی کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اُس نے اپنے آلہ تناسل کے سوراخ پر تری دیکھی مگر احتلام یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلہ تناسل میں انتشار رہا تو اُس پہ

---

[1] تبیین الحقائق، موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۶

غسل نہیں ہے اور اگر منتشر نہیں تھا تو اس پر غسل ہے۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

روی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لا یجب والا یجب[1]

امام محمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے پانی پایا مگر احتلام یاد نہیں ہے روایت کی ہے کہ اگر اس کا آلہ تناسل نیند سے قبل منتشر تھا تو غسل واجب نہیں ورنہ واجب ہے۔ ت

اور اس کی وجہ یہ افادہ فرماتے ہیں کہ شہوت خروج مذی کی باعث ہے تو پیش از خواب قیام شہوت بتائے گا کہ یہ مشکوک تری مذی ہے اور مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا بخلاف اس کے کہ سونے سے پہلے شہوت نہ ہو تو اب سبب مذی بیداری میں نہ تھا اور نیند مظنۂ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائیں گے اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہو جاتی ہے۔

غیاثیہ میں ہے:

ان کان منتشرا عند النوم فعلیہ الوضوء لا غیر لانہ وجد سبب خروج المذی فیتعلق کونہ مذیا ویحال بہ الیہ الا اذا کان اکبر رأیہ انہ منی رق فحینئذ یلزمہ الغسل اھ[2] و اطال فی الحلیۃ فی بیانہ بما حاصلہ ان النوم مظنۃ للمنی والانتشار للمذی وقد سبق والسبق سبب الترجیح مع ان الاصل براءۃ الذمۃ وعدم التغیر فی المنی ثم قال ولاید فعہ ما عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یری انہ قد احتلم ولم یجد بللا قال لا غسل علیہ فان الظاھر

اگر آلۂ تناسل نیند کے وقت منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے کیونکہ خروج مذی کا سبب موجود ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ مذی ہے، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے تو منی سمجھی جائے گی جو پتلی ہو گئی ہے اور اس پر غسل واجب ہوگا اھ اور حلیہ میں اس پر مفصل بحث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند مظنّہ ہے منی کے لیے اور انتشار ہے مذی کے لئے، اور چونکہ یہ پہلے سے ہے اور پہلے ہونا سبب ترجیح ہے نیز اصل ذمہ کی براءت ہے اور منی میں عدم تغیر ہے، پھر فرمایا اس کی تردید حضرت عائشہ کی روایت سے نہیں ہو سکتی ہے، روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۳

[2] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۹

ان المراد بالبلل المذکور المنی بالاجماع علٰے ان فی سندہ عبداللہ العمری ضعیف اھ[1] مختصرا۔

علیہ وسلم سے اُس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو شخص تری پائے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب ہے اور اس شخص کی بابت پُوچھا کہ جس کو احتلام تو یاد ہو لیکن تری نہ پائی ہو تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب نہیں ہے کیونکہ بظاہر اس تری سے مراد بالاجماع منی ہے علاوہ اس کی سند میں عبداللہ العمری ضعیف ہے اھ مختصرا۔

اقول الحدیث قد احتج بہ اصحابنا لامام المذھب ومحررہ فی ایجابھما الغسل بالمذی اذا لم یتذکر حلما کما تقدم وقدمنا عن البدائع انہ نص فی الباب وان ابا یوسف یحملہ علی المنی وان للامامین اطلاق الحدیث ثم العمری انما ضعفہ یحیی القطان من قبل حفظہ وقال النسائی وغیرہ لیس بالقوی اقول وبون بین بینہ وبین لیس بقوی وقال ابن معین لیس بہ باس یکتب حدیثہ قیل لہ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ وقال احمد صالح لاباس بہ وقال ابن عدی فی نفسہ صدوق وقال ایضا لاباس بہ وقال یعقوب بن شیبۃ صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب وقال الذھبی صدوق فی حفظہ شیئ وھذا مسلم قد اخرج لہ فی صحیحہ وبالجملۃ لیس ممن یسقط حدیثہ ولا عبرۃ بما تعود بہ ابن حبان من عبارۃ واحدۃ یذکرھا فی

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے امام مذہب اور محرّر مذہب کے لیے استدلال کیا ہے، جب کوئی شخص مذی دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو یہ دونوں حضرات ایسے شخص پر غسل واجب قرار دیتے ہیں اور ہم نے بدائع کا حوالہ نقل کیا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں نص ہے اور ابو یوسف اس کو منی پر محمول کرتے ہیں اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، عُمری کو یحیٰی القطان نے ان کے حافظہ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور نسائی وغیرہ نے کہا ہے وہ قوی نہیں ہیں، لیکن اس میں اور "لیس بالقوی" میں بڑا فرق ہے، اور ابن معین نے کہا کہ "لیس بہ باس یکتب حدیثہ" اُن سے دریافت کیا گیا کہ ان کا حال نافع کی بابت کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ "صالح ثقۃ" اور احمد نے فرمایا "صالح لا باس بہ"، اور ابن عدی نے فرمایا "فی نفسہ صدوق" مزید فرمایا لا باس بہ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب اور

---

[1] حلیہ

كل من يريد بل لا يبعد حديثه عن درجة الحسن ان شاء الله تعالٰى لا جرم ان سكت ابو داود عليه ۔

ذہبی نے فرمایا صدوق فی حفظہ شیئ، اور مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت لی ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس قسم کے راوی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث ناقابلِ اعتبار قرار دی جائے، اور ابنِ حبان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ جس کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں ایک ہی عبارت کہہ دیتے ہیں، بلکہ ان کی حدیث ان شاء اللہ حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی، خاص طور پر جبکہ ابوداؤد نے ان کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے۔ (ت)

اما الجواب عنه **فاقول** ظاهر ان السؤال عن بلل ينشؤ بسبب النوم ولذا قال ولم يذكر احتلاما اى يجد المسبب ولا يذكر السبب قال يغتسل ثم سأل يذكر السبب ولا يجد المسبب قال لا غسل عليه وحينئذ بمعزل عنه مانحن فيه ثم انه رحمه الله تعالٰى اعترض **اولا** على عبارة المسألة حيث ارسل فيها البلل قال ولا شك ان المنى غير مراد لا جرم ان ذكر المصنف انه لو تيقن انه منى فعليه الغسل اھ[1] وقد قدمنا الجواب عنه ان المراد بلل لا يدرى امنى هو ام مذى قال فى الخانية فى تصوير المسألة استيقظ فوجد على طرف احليله بلة لا يدرى انها منى او مذى[2] الخ ولفظ الغياثية ذكر هشام عن محمد فى نوادره انه وجد البلل فى طرف احليله شبيه المذى ولم يذكر حلما[3] الخ

اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر سوال اسی تری کی بابت ہے جو نیند کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے فرمایا کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو، یعنی مسبّب تو پائے لیکن سبب یاد نہ ہو، تو کہا کہ غسل کرے۔ پھر دریافت کیا کہ سبب تو یاد ہو مگر مسبب یاد نہ ہو تو فرمایا اس پر غسل واجب نہیں تو یہ ہماری بحث سے الگ ہے۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا،

اوّل مسئلہ کی عبارت پر ہے اور وہ یہ کہ اس میں تری کو مطلق رکھا گیا ہے، فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ منی مراد نہیں ہے، مصنّف نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس کو یقین ہو کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل ہے اھ اور ہم اس کا جواب پہلے ہی دے چکے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تری کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ منی ہے یا مذی ہے، خانیہ نے مسئلہ اس طرح بیان کیا بیدار ہوا اور احلیل کے اطراف تری پائی منی یا مذی کا علم نہیں الخ اور غیاثیہ کی عبارت کو ہشام نے محمد سے

---

[1] حلیہ
[2] فتاوٰی قاضی خان موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱
[3] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۸

نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے آلہ تناسل کے سوراخ میں تری پائی جو مذی کے مشابہ ہے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو۔اھ

اقول ونص الهندية عن المحيط والحلية عن الذخيرة كليهما عن القاضي الامام ابي علي النسفي عن هشام عن محمد اذا استيقظ فوجد البلل احليله[1] الخ [ف۱] فاذا كان هذا لفظ محمد فلا معنى للاعتراض عليه وانما كان سبيله بيان المراد كما فعل فقيه النفس وغيره من الامجاد ثم اعترض على ما استشهد به من عبارة المنية لو تيقن انه مني بانه يفيد بمفهومه ان لو لم يتيقن لاغسل فيفيد ان لو كان اكبر رأيه انه مني لايجب لكنه يجب كما صرح به قاضي خان في فتاويه[2] اھ

اقول اور ہندیہ نے محیط سے، حلیہ نے ذخیرہ سے، دونوں نے قاضی امام ابو علی نسفی سے ہشام سے محمد سے نقل کی کہ جب بیدار ہوا اور اپنے آلہ تناسل کے سوراخ میں تری محسوس کی الخ اگر محمد کے یہ لفظ ہوں تو اس پر اعتراض کے کوئی معنی نہیں، ان کا مقصد تو محض بیان مراد ہے جیسا کہ فقیہ النفس وغیرہ نے کیا، پھر اُس عبارت پر اعتراض کیا جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے یعنی منیہ کی یہ عبارت" کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو، یہ عبارت اپنے مفہوم مخالف سے یہ بتاتی ہے کہ اگر اس کو یقین نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ظن غالب ہو کہ یہ منی ہے تو غسل واجب ہوگا لیکن واجب ہوگا جیسا کہ قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں تصریح کی ہے اھ (ت)

اقول [ف۲] اكبر الرأي في الفقهيات ملتحق باليقين بل ربما اطلقوا عليه اليقين هذا واعتراض **ثانيا** على دليل المسألة بما حاصله منع ان الانتشار مظنة الامذاء الا اذا كان الرجل مذاء قال اما اذا لم يكن فينفرد النوم مظنة[3] اھ مختصرا۔

اقول فقہی مسائل میں ظن غالب یقین کے حکم میں ہے بلکہ عام طور پر اس کو یقین کہا جاتا ہے۔

دوم دلیل مسئلہ پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ انتشار مظنہ مذی ہے، ہاں صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب آدمی کو بکثرت مذی کی عادت ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو محض نیند ہی مظنہ ہوگی اھ مختصرا۔ (ت)

اقول [ف۲] ان اراد المظنة المصطلحة

اقول اگر مظنہ سے مراد اصطلاحی مظنہ ہے تو ہم

---

[1] ہندیہ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[2] حلیہ [3] حلیہ

فقد منا ان النوم ایضا لیس مظنۃ الامناء
فالمراد السبب مطلقا ولو لا مطلقا وبھذا
المعنی لا شك ان الانتشار مظنۃ
الامذاء وان[ف٣] بغیت التحقیق **فاقول**
دونك مشرعا اعطیتك من قبل بہ یظھر
تعلیل المسألۃ والجواب عن ایراد الحلیۃ
معا فان النوم سبب ضعیف للامناء وانما
کان یتقوی باحد شیئین تذکر الاحتلام او
ان یحدث بلۃ لا تنبعث الا عن شھوۃ
وقد انتفیا ھھنا اما الحلم فلعدم الذکر
واما البلۃ فلانعقاد سببھا قبل النوم فلم تدل
علی احداثہ انتشارا شدیدا مدیدا یورث
خروج بلۃ عن شھوۃ فلم یبق الا محض
النوم وکان سببا ضعیفا فتقاعد ان ینتھض
موجبا فجعلھما مظنتین وترجیح الانتشار
بالسبق وعند عدمہ افراد النوم بالمظنیۃ
کلہ بمعزل عن التحقیق واللہ سبحنہ
ولی التوفیق **وثالثا** تکعکم عن قبولھا
قائلا ان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار
لاحدی الاحوال فکذا فی باقیھا والا فالکل
علی الاطلاق اھ[1]

بیان کر آئے ہیں کہ نیند بھی مظنہ نہیں ہے منی کے لیے، تو مراد
مطلق سبب ہے اگرچہ مطلق نہ ہو، اور اس معنی کے
اعتبار سے کچھ شک نہیں کہ انتشار مظنہ مذی
ہے۔ میں کہتا ہوں مسئلہ کی علت ظاہر ہونے سے
پہلے جو میں نے بتایا وہ مشروع ہے اور جواب حلیہ
کے ایک ساتھ وارد ہونے پر ہے، اس کی تحقیق یہ ہے
کہ نیند منی کا سبب ضعیف ہے، اس میں دو چیزوں سے
کسی ایک کے ساتھ قوت پیدا ہوتی ہے احتلام کا یاد ہونا اور تری کا
ہونا جو شہوت سے پیدا ہو، اور یہ دونوں چیزیں
یہاں منتفی ہیں خواب تو اس لیے کہ یاد نہیں، اور
تری اس لیے کہ اس کے انعقاد کا سبب نیند سے
پہلے ہی موجود تھا، تو اُس کے وجود پر انتشار کی
دلالت نہ ہوگی، جو شہوت سے تری کے خروج کا
باعث ہو تو اب صرف نیند ہی رہ گئی جو سبب ضعیف
ہے لہذا یہ سبب نہیں بن سکتی ہے اس لیے ان
دونوں کو مظنہ قرار دیا گیا ہے اور انتشار کو سبقت
کی وجہ سے ترجیح ہے اور جب انتشار نہ ہو تو نیند
کو محض مظنہ قرار دیا جائے گا، یہ سب تحقیق سے
الگ ہے واللہ سبحنہ ولی التوفیق۔
ثالثاً وہ اس کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں
اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجوبِ غسل کو انتشار کی وجہ سے
ان حالتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کرنا درست ہے تو پھر باقی کا بھی درست ہوگا ورنہ تمام مطلق
رہیں گے اھ (ت)

---

[1] حلیہ

اقول[1] ان کان هذا الماعن له من الایراد فقد علمت الجواب عنه وان کان لان الروایات الظاهرة والمتون مطلقة فلا غرو فی القول بقید ذکر عن احد ائمة المذهب الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم وتلقاه الجملة الفحول بالتسلیم والقبول حتی ان المحقق الشرنبلالی ادخله فی متنه نور الایضاح ونعما فعل وقصد المدقق العلائی تکمیل متن التنویر بزیادة هذا الاستثناء وجعله الشامی اصلاح المتن۔

اقول[2] ومع ذاک جواب التنویر نیر مستنیر ان المتون لم توضع الا لنقل ما فی الروایات الظاهرة من المذهب وههنا تم بیان ان لا قصور فی عبارة المتن اصلا ولا حاجة لها الی شیئ من الاستثناءات الثلثة هذا وقد قال الامام شمس الائمة الحلوانی ان هذه المسألة یکثر وقوعها والناس عنها غافلون فیجب ان تحفظ کما فی المحیط والخانیة والمنیة والغیاثیة والهندیة وغیرها وهکذا اوصی بحفظها فی الذخیرة کما نقل عنها فی الحلیة وقد قال فی الغنیة[3] فی مسألة عفو بول انتضح کرؤس الابر اذ قیدته روایة مذکورة فی الحلیة وغیرها عن النهایة عن المحبوبی عن البقالی عن المعلی عن ابی یوسف بان یکون بحیث لا

اقول اگر یہ اعتراض کی وجہ سے ہے تو آپ اس کا جواب جان چکے ہیں اور اگر اس لیے ہے کہ روایاتِ ظاہرہ اور متون مطلق ہیں تو اُس قید کو مان لینے میں کوئی حرج نہیں تین ائمۂ مذہب میں سے کسی ایک نے ذکر کی ہے، اور تمام قابلِ ذکر علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اس کو نور الایضاح کے متن میں داخل کیا ہے، اور مدقق علائی نے تنویر کے متن کی تکمیل اس استثناء کے اضافہ ہی سے کی ہے، اور شامی نے اس سے متن کی اصلاح کی ہے۔

اقول اس کے باوجود تنویر کا یہ کہنا کہ متون کا کام مذہب کی ظاہر روایات کو جمع کرنا ہے اور یہاں یہ بات پوری ہُوئی کہ متن کی عبارت میں کوئی جھول نہیں اور تینوں استثناؤں میں سے کسی ایک کی بھی یہاں حاجت نہیں ھذا شمس الائمہ الحلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں اس لیے اس کو محفوظ رکھنا چاہیے کما فی المحیط والخانیۃ والمنیۃ والغیاثیۃ والہندیۃ وغیرھا، اور حلیہ میں منقول ہے کہ صاحبِ ذخیرہ نے بھی اس کو یاد رکھنے کی تاکید کی ہے، یہ تاکید اس معاملہ میں ہے کہ اگر سوئی کے ناکہ کے برابر پیشاب کے چھینٹے کپڑے پر پڑ گئے تو کیا ہو۔ حلیہ وغیرہ میں جو روایات نہایہ سے محبوبی سے، بقالی سے معلی سے ابو یوسف سے منقول ہے اس میں یہ قید ہے کہ اس کا اثر نظر نہ آتا ہو اور اگر اثر نظر آتا ہے تو

یری اثرہ فان کان یری فلابد من غسلہ ھا نصہ التقیید بعدم ادراک الطرف ذکرہ المعلی فی النوادر عن ابی یوسف واذا صرح بعض الائمۃ بقید لم یروعن غیرہ منھم تصریح بخلافہ یجب ان یعتبر[1] الخ وبالجملۃ لا وجہ للعدول مع اتفاق الفحول علی تلقیہ بالقبول۔

اس کا دھونا لازم ہے، اس کی نص طرف کا ادراک نہ کرنا ہے، اس کو معلّی نے نوادر میں ابو یوسف سے نقل کیا ہے، اور جب کسی امام نے ایسی قید کی تصریح کی ہو جس کے خلاف دُوسروں سے منقول نہ ہو تو اس کا اعتبار کرنا چاہیے، خلاصہ یہ کہ عُدول کی کوئی وجہ نہیں خاص طور پر جبکہ بڑے علماء نے اس کو مانا ہے۔(ت)

تنبیہ رابع عشر اقول جس طرح یہ استثنا نہ احتلام یاد ہونے کی کسی صورت سے متعلق نہ یاد ہونے کی حالت میں صورت سوم یعنی علم منی سے اُسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں یُوہیں شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اُسے کچھ علاقہ نہیں کہ نیند سے پہلے شہوت وانتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو اُن کا ہونا نہ ہونا یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامۃ ط اذقال یجب الغسل عندھما لاعند ابی یوسف فیما اذا شك انہ منی او مذی ولم یکن ذکرہ منتشرا او منی او ودی ولم یتذکر الاحتلام فیھما[2] اھ ففصل ھذہ عن الثنیا وخصہ بالاولی اما مافی البحر من بیانہ اولا صورتی الخلاف بین الثانی والطرفین مطلقا ثم قولہ بعد ذکر صورۃ الثنیا ھذہ تقیید الخلاف المتقدم بین ابی یوسف وصاحبیہ بما اذا لم یکن ذکرہ منتشرا[3] اھ فرأیتنی کتبت علی ھامشہ۔

اور علامہ "ط" نے خوب فرمایا کہ طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں، اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کو شک ہوا کہ یہ منی ہے یا مذی اور اس کا آلہ تناسل منتشر نہ تھا یا منی اور ودی کے ہونے میں شک تھا اور احتلام اس کو یاد نہ ہوا۔ اھ انہوں نے اس استثنا کی تفصیل کی اور اس کو پہلی صورت کے ساتھ مختص کیا، اور جو بحر میں ہے، یعنی انہوں نے پہلے تو ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مطلقاً اختلاف کی دو صورتیں بیان کی ہیں، پھر انہوں نے استثنا کی صورت کے بعد فرمایا یہ اس اختلاف

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مختصراً بحث نجاست خفیفہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۷۹
[2] طحطاوی علی الدر المختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۳
[3] بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸

کی تقیید ہے جو ابویوسف اور ان کے دونوں اصحاب کے درمیان گزرا اس صورت میں جبکہ اس کا آلہ تناسل منتشر نہ تھا اھ۔ ت

اقول ای الصورۃ الواحدۃ من صورتی الخلاف وھی ما اذا شك فی المنی والمذی اما اذا شك فی المنی والودی فلا دخل فیہ للانتشار قبل النوم اھ فاعرف ولا تزل۔

اقول ـــــ اختلاف کی دو صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ جب منی اور مذی میں شک ہو، اور جب منی اور ودی میں شک ہو تو اس میں نیند سے پہلے انتشار کو کوئی عمل دخل نہیں اھ فاعرف ولا تزل۔ (ت)

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو عامۂ کتب میں اُسے صورتِ اولیٰ یعنی حالت شک سے متعلق فرمایا ہے کما مر عن الخانیۃ وغیرھا۔

اقول مگر اُس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولیٰ تعلق بتاتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں جبکہ سوتے وقت شہوت ہونے سے صرف احتمال مذی پر مذی ٹھہرایا اور احتمال منی کا لحاظ نہ فرمایا تو جہاں مذی کا علم ہے بروجہ اولیٰ مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا کتب میں حالت اولیٰ کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ اُن کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثنا کی کیا حاجت اور فریق دوم نے صورت خفا پر تنصیص فرمائی کہ بحال احتمال منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہوجائے دوسری صورت کا حکم اُس سے خود روشن ہوجائے گا لاجرم حلیہ میں فرمایا:

یکون الغسل اذا وجد البلۃ التی ھی مذی بطریق الشك او فی غالب الرائے او الیقین بشرط کونہ غیر ذاکر للاحتلام ولا منتشر الذکر قبیل النوم[1] اھ

غسل اس وقت ہوگا جب تری پائی جو مذی ہو، شک یا غالب رائے میں یا یقین کے ساتھ، شرط یہ ہے کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو اور نہ اس کا آلہ تناسل نیند سے قبل منتشر ہو۔

تنبیہ خامس عشر عامۂ کتب مثل فتاوی امام قاضی خان و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدیر و جوہرہ نیرہ و خزانۃ المفتین و مجتبی و غیاثیہ و بحر الرائق و جامع الرموز و شرح نقایہ برجندی و علمگیریہ و رحمانیہ و نور الایضاح و مراقی الفلاح وغیرہا میں یہ استثنا یونہی مذکور ہے مگر حلیہ میں اس استثنا میں ایک استثنا

---

[1] حلیہ

بتایا اور اُسے محیط و ذخیرہ اور درمختار و مجمع الانہر میں جواہر کی طرف نسبت فرمایا وُہ یہ کہ اس استثنا کا حکم صرف اُس صورت سے خاص ہے کہ آدمی کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا تو مطلقاً صورت مذکورہ میں غسل واجب ہوگا اگرچہ سونے سے پہلے ذکر قایم اور شہوت حاصل ہو۔ منیہ میں ہے :

هذا اذا نام قائما اوقاعدا امااذا نام مضطجعا اوتیقن انه منی فعلیه الغسل وهذا مذکور فی المحیط والذخیرة قال شمس الائمة الحلوانی هذه مسألة یکثر وقوعها والناس عنها غافلون اھ وتبعه مسکین فی شرح الکنز فعزاه لهما۔[1]

یہ اس صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر سویا ہو لیکن اگر چت لیٹ کر سویا، یا اس کو یقین ہے کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل لازم ہے، یہی محیط اور ذخیرہ میں مذکور ہے شمس الائمہ حلوانی نے کہا یہ مسئلہ کثرت سے واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں، اور مسکین نے کنز کی شرح میں اس کی پیروی کی اور اس کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا۔ (ت)

مگر اوّلاً اس کا پتا نہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں اللہ اعلم صاحبِ منیہ رحمہ اللہ تعالٰی کو یہ اشتباہ کیونکر ہوا،

قال الشامی ذکر فی الحلیة انه راجع الذخیرة والمحیط البرهانی فلم یر تقیید عدم الغسل بما اذا نام قائما اوقاعد اھ[2]

شامی نے کہا کہ حلیہ میں ہے کہ اس نے ذخیرہ اور محیط برہانی کو دیکھا انہوں نے عدمِ غسل کی کوئی قید نہیں لگائی ایسے شخص کے ساتھ جو سویا ہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر۔ (ت)

اقول رحم الله السید متی راجع العلامة الحلبی المحیط البرهانی وهو قد صرح فی عدة مواضع من الحلیة انه لم یقف علیه وهکذا صرح ههنا ایضا حیث یقول اسلفت فی شرح خطبة الکتاب ان الظاهر ان مراد المصنف بالمحیط المحیط لصاحب الذخیرة وانی لم اقف علیه نفسه

خدا رحم کرے سید پر، کب دیکھا علامہ حلبی نے محیط برہانی کو؟ وہ تو حلیہ میں کئی مقامات پر اس امر کی تصریح کرتے ہیں، انھیں اس کی اطلاع نہ ملی، اور یہاں بھی ایسی ہی تصریح کی، وہ فرماتے ہیں کتاب کے خطبہ کی شرح میں مَیں نے لکھا ہے کہ مصنف کی مراد محیط صاحبِ ذخیرہ کی محیط ہے اور میں بھی اس پر مطلع نہیں ہوا، اور میں نے

---

[1] منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[2] رد المحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۱

وراجعت محیط الامام رضی الدین السرخسی فلم ار لھذہ المسألۃ فیہ ذکرا اما الذخیرۃ فراجعتھا فرایتہ اشار الیھا بما لفظہ قال القاضی الامام ابو علی النسفی ذکر ھشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیلہ ولم یتذکر حلما اذا کان قبل النوم منتشرا لاغسل علیہ وان کان قبل النوم ساکنا کان علیہ الغسل قال وینبغی ان یحفظ ھذا فان البلوی کثیر فیھا والناس عنھا غافلون انتھی اھ[1]

رضی الدین سرخسی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر تک نہیں ہے پھر میں نے ذخیرہ کو دیکھا تو اس میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قاضی امام ابو علی نسفی نے کہا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے کہا کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ پر تری پائی اور اس کو خواب یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلۂ تناسل منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر نیند سے پہلے پرسکون تھا تو اس پر غسل ہے، انہوں نے کہا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کا معاملہ بکثرت درپیش آتا رہتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی اھ ت

نعم لیس ھو فی المحیط البرھانی ایضا فقد نقل عنہ فی الھندیۃ بعین لفظ الذخیرۃ غیر انہ زاد بعد قولہ لاغسل علیہ الا ان تیقن انہ منی وقال قال شمس الائمۃ الحلوانی ھذہ المسألۃ یکثر وقوعھا والناس عنھا غافلون فیجب ان تحفظ اھ[2]

ہاں یہ بھی محیط برہانی میں نہیں ہے، ہندیہ میں اُسی عبارت سے منقول ہے جو ذخیرہ میں ہے، البتہ اس میں "لاغسل علیہ" کے بعد اتنا اضافہ ہے کہ "مگر" اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو اور فرمایا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کو یاد رکھنا چاہئے اھ

وھکذا نقل عن المحیط فی شرح النقایۃ للبرجندی والرحمانیۃ الا انھما ترکا ذکر الامام ابی علی النسفی والبرجندی قول شمس الائمۃ ایضا ومعلوم ان المحیط اذا اطلق

اور اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح نقایہ اور رحمانیہ میں نقل کیا گیا ہے مگر ان دونوں نے امام ابو علی نسفی اور برجندی نے جو شمس الائمہ کا قول نقل کیا ہے اس کا ذکر نہیں کیا، اور یہ معلوم ہے

---

[1] حلیہ

[2] فتاوی ہندیہ موجبات الغسل ۱/۱۵ نورانی کتب خانہ پشاور

فی المتداولات کان المراد ھو المحیط البرھانی کما یعرفہ من لہ عنایۃ بخدمۃ الفقہ الحنفی وقال الامام ابن امیر الحاج فی الحلیۃ المحیط البرھانی ھو المراد من اطلاقہ لغیر واحد کصاحب الخلاصۃ والنھایۃ لامحیط الامام رضی الدین السرخسی[1] اھ ثم الھندیۃ قد افصحت بمرادھا فانھا اذااثرت عن البرھانی اطلقت واذا نقلت عن المحیط الرضوی قالت کذا فی محیط السرخسی۔

کہ محیط جب متداولات میں مطلق ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد محیط برہانی ہوتی ہے، یہ بات فقہ حنفی کے خُدّام پر عیاں ہے۔ اور امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں فرمایا محیط برہانی ہی اطلاق کے وقت مراد ہوتی ہے، صاحبِ خلاصہ اور نہایہ وغیرہ کا یہی دستور ہے۔ رضی الدین سرخسی کی محیط مراد نہیں ہوتی ہے اھ پھر ہندیہ نے اپنی مراد واضح کر دی ہے، وہ جب محیط کا مطلقاً ذکر کرتے ہیں تو محیط برہانی مراد لیتے ہیں اور جب محیط رضوی سے نقل کرتے ہیں تو کہتے ہیں کذا فی المحیط السرخسی۔ت

ثانیاً اقول بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رَد ہے اُس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے، بیٹھے چلتے لیٹے ہر طرح سونے کا تری دیکھنے میں ایک ہی حکم ہے،

ففی الھندیۃ اذا نام الرجل قاعدا او قائما اوماشیا ثم استیقظ ووجد بللا فھذا وما لونام مضطجعا سواء کذا فی المحیط[2] اھ

توہندیہ میں ہے جب کوئی شخص بیٹھ کر، کھڑے ہوکر، چل کر سوجائے پھر جاگے اور تری دیکھے تو یہ صورت اور اس کا چت لیٹ کر سونا برابر ہے کذا فی المحیط اھ ت

ثالثاً اقول ملتہائے مسئلہ امام محمد ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہ ان کے لفظ کریم ذخیرہ ومحیط وتبیین وفتح القدیر وغیرہا سے سُن چکے اُن میں اس نئے استثنا کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول سونے کی طبعی وعادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقی تو اگر لیٹ کر سونے میں بحالتِ شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علما مطلق بیان فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعید نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا نہ کہ خود لیٹ کر سونا ہی کہ اصل وضع خواب ومعروف ومعتاد ومتبادر الی الفہم ہے اس حکم سے مستثنٰی ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرر مذہب رحمہم اللہ تعالٰی اُس کا استثنا چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعید و دُور از کار ہے۔

---

[1] حلیہ [2] فتاوٰی ہندیہ موجبات الغسل ۱/۱۵ نورانی کتب خانہ پشاور

خامساً اقول امام شمس الائمہ حلوانی کا ارشاد کہ کتب کثیرہ اور خود منیہ میں اس تازہ استثنا کے ساتھ مذکور کہ یہ مسئلہ بکثرت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کا حفظ کر رکھنا واجب ہے صاف بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق صرف اُس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے۔

سادساً اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں،

اما ما ابداہ فی الغنیۃ اذ قال عدم الغسل فیما اذا کان منتشرا انما ھو اذا نام قائما او قاعدا لعدم الاستغراق فی النوم عادۃ فلم یعارض سببیۃ الانتشار سبب اخر فحمل علی انہ ھو السبب وانما یتسبب عنہ المذی لا المنی والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق فی النوم الذی ھو سبب الاحتلام فعارض الانتشار فی السببیۃ فیحکم بسببیتہ للاحتلام وان البلل منی رق احتیاطا[1] اھ وتبعہ السید ط و ش۔

اور جو غنیہ میں ظاہر کیا ہے کہ غسل کا اس صورت میں نہ ہونا جب آلہ منتشر ہو یہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر سویا ہو کیونکہ ان حالات میں عادۃً نیند میں استغراق نہیں ہوتا ہے تو انتشار کا سبب ہونا کسی دوسرے سبب کے معارض نہ ہوا تو یہ سمجھا گیا کہ یہی سبب ہے اور اس سے مذی ہی نکلتی ہے نہ کہ منی، اور اضطجاع سبب استرخاء اور سبب استغراق ہے نیند میں جو سبب احتلام ہے تو یہ چیز سبب ہونے میں انتشار کے معارض ہے، تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ احتلام کا سبب ہے اور منی پتلی پڑ گئی ہے، یہ حکم احتیاطاً ہے اھ اور سید ط و ش نے اس کی متابعت کی ہے۔

فاقول لا متضح ولا متجہ فان النوم کیفما کان لیس سببا قویا للاحتلام کما بیناہ وانما ینتھض موجبا اذا اعتضد بسبب وسیط اوقریب والاضطجاع لا یسلب انعقاد سبب المذی قبل النوم بل یوکد خروج ما ھیاہ ھو للخروج لتمام الاسترخاء فلم یثبت ان النوم احدث تلک البلۃ التی لا تنبعث الا عن شھوۃ فلم یبق الا مجرد المنام وھو

نہ تو یہ بات واضح ہے اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے، کیونکہ نیند کیسی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ اُسی وقت سبب بن سکتا ہے جبکہ اس کے درمیان کوئی اور سبب بھی آجائے، اور اضطجاع نیند سے قبل مذی کے سبب کو منعقد ہونے سے نہیں روک سکتا ہے بلکہ اُس چیز کے نکلنے میں مُمِد و مُعاون ثابت ہوتا ہے جس کو اس نے استرخاء کے کامل ہونے کی وجہ سے نکلنے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

ولو مضطجعا ليس سببا قويا للاحتلام هذا على طريقتنا واما على طريقة الحلية فلان الانتشار قد استولى على المسبب بالسبق فلا وجه لقطع النسبة عنه الا بتذكر حلم او علم منى ولم يعهد الشرع ههنا فارقا بين نوم ونوم حتى يسقط الترجيح بالسبق لبعض الاوضاع دون بعض۔

کے لیے تیار کردیا ہے، تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند نے اس تری کو پیدا کیا ہے جو صرف شہوت سے ہی پیدا ہوتی ہے اب صرف نیند ہی رہ گئی، اور وہ خواہ اضطجاع کے ساتھ ہو احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ ہمارے طریقہ کے مطابق ہے اور حلیہ کے طرز پر اس طرح ہے کہ انتشار مسبّب پر سبقت کی وجہ سے حاوی ہوگیا ہے تو اس سے نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ہاں احتلام یاد ہونے یا منی کا علم ہونے کی صورت میں ہو سکتی ہے اور شریعت نے یہاں دو نیندوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے، اگر ایسا ہوتا تو بعض حالتوں میں نیند کو سبقت کی وجہ سے ترجیح دینا ختم ہو جاتا۔ت

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا،

حيث قال التفرقة غير ظاهرة الوجه فلاجرم ان قال فى الخانية اذا نام الرجل قائما او قاعدا او ماشيا فوجد مذيا كان عليه الغسل فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى بمنزلة ما لو نام مضطجعا[1] اھ فاطلق فى الكل فان تم تقييد وجوب الغسل بالانتشار لاحدى الاحوال المذكورة فكذا فى باقيها والا فالكل على الاطلاق اذ لا يظهر بينها فى ذلك افتراق[2] اھ ورجع العلامتان ط وش فاثرا انكار الحلية هذا فى حواشى المراقى والدر واقراه۔

فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہے، خانیہ میں کہا کہ اگر کوئی شخص کھڑے، بیٹھے یا چلتے ہوئے سویا اور مذی پائی تو اس پر غسل واجب ہے، یہ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے، اس کا وہی حکم ہے جو اضطجاع کی حالت میں سونے کا ہے اھ انہوں نے تمام کو مطلق رکھا ہے تو اگر وجوب غسل کو مذکورہ احوال میں سے کسی ایک میں انتشار کے ساتھ مقید کرنا درست ہوتا تو باقی میں بھی ایسا ہی ہوتا، ورنہ کل میں اطلاق ہونا چاہیے کیونکہ دونوں میں کوئی وجہ فرق موجود نہیں اھ اور دونوں علامہ یعنی ط اور ش نے رجوع کیا اور اس کو ترجیح دی کہ حلیہ نے اس کا انکار کیا ہے، یہ چیز مراقی اور دُر کے حواشی میں ہے، اسی کو دونوں نے برقرار رکھا ہے۔

اقول غير ان فى نقل ط وقع ههنا

"ط" نے جو نقل کی ہے اس میں کچھ خلل ہے

---

[1] و [2] حلیہ

اخلال یوھم من لم یطالع الحلیۃ انہ کما انکر التفرقۃ انکر نفس الثنیا وحکم بوجوب الغسل علی الاطلاق حیث قال تحت قول الشرنبلالی اذا لم یکن ذکرہ منتشرا قبل النوم ما نصہ لم یفصل بین النوم مضطجعا وغیرہ کغیرہ وقال ابن امیر حاج التفرقۃ غیر ظاھرۃ الوجہ فالکل علی الاطلاق اذ لا یظھر بینھما افتراق[1] اھ فان المراد بالکل اوضاع النوم المذکورۃ وبالاطلاق فی کلام الحلیۃ وجوب الغسل سواء کان منتشرا قبلہ اولا وھو لم یجزم بھذا الاطلاق بل بناہ علی ان لا یتم تقیید المسألۃ بما مر والا فالکل علی التعیین کما لا یخفی وما قدم من الایراد لم یجزم بہ ایضا انما قال لو قال قائل کذا لاحتاج الی الجواب[2] اھ فلیتنبہ لذلك وباللہ التوفیق ثم ان المحقق الحلبی فی الغنیۃ بعد ذکر مسألۃ الثنیا قال وھی تؤید قولھما فی وجوب الغسل اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[3] اھ

جس نے حلیہ کا بذاتِ خود مطالعہ نہ کیا ہو اس کو وہم میں ڈال سکتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس طرح انہوں نے فرق کا انکار کیا ہے اسی طرح انہوں نے نفسِ استثناء کا بھی انکار کیا ہے اور انہوں نے علی الاطلاق وجوبِ غسل کا قول کیا ہے، وہ شرنبلالی کے قول "اذا لم یکن ذکرہ منتشرا" کے تحت کہتے ہیں دوسروں کی طرح انہوں نے اضطجاع کی حالت میں نیند اور دوسری حالت میں نیند میں فرق کیا ہے، ابن الحاج نے فرمایا فرق غیر ظاہر ہے، اس لیے سب مطلق ہی ہے اھ کیونکہ کل سے مراد نیند کی مذکورہ حالتیں ہیں، اور حلیہ میں وجوبِ غسل مطلق ہے خواہ آلہ نیند سے قبل منتشر ہو یا نہ ہو، اور انہوں نے اس اطلاق پر جزم نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اسی پر مبنی قرار دیا ہے کہ مسئلہ کو گزشتہ قید سے مقید کرنا درست نہیں ورنہ تمام کو منفید کرنا ہوگا کما لایخفی، اور جو اعتراض گزرا ہے اس پر بھی جزم نہیں کیا ہے یہ کہا کہ اگر کوئی کہنے والا ایسا کہے تو جواب کی ضرورت ہوگی اھ فلیتنبہ لذلك وباللہ التوفیق۔ پھر محقق حلبی نے پہلے استثناء کا مسئلہ ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے یہ بھی طرفین کے وجوبِ غسل کے حکم کی تائید کرتا ہے، بشرطیکہ اس کو مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو اھ

اقول انما ھی عن محمد وانما تبتنی

اقول یہ صرف محمد سے منقول اور شیخین کے قول پر

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح موجبات الغسل ص ۵۸ مطبعۃ ازہریہ مصر
[2] حلیہ
[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ؍؍ ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

علی قولهما فکیف یؤید الشئ بنفسه هذا و اذ قد خرجت العجالة فی صورة رسالة فلنسمها **الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل** [١٣٢١] حامدین للّٰه علی ما علم و مصلین علی هذا الحبیب الاکرم صلی اللّٰه تعالٰی علیه و اٰله وصحبه و بارك وسلم۔

مبنی ہے تو ایک چیز خود ہی اپنے آپ سے کیسے تائید پا سکتی ہے؟ ھذا، اب چونکہ یہ تحریر ایک رسالہ کی شکل اختیار کر گئی ہے اس لیے اس کا نام الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل [١٣٢٠] رکھتے ہیں حامدین للّٰہ علی ما علم و مصلین علی ھذا الحبیب الاکرم صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ و اٰلہ وصحبہ و بارك وسلم۔ (ت)

فتوٰی المسمّٰی بہ

١٣٢٧ھ

بارق النّور فی مقادیر ماء الطہور

پاکی کے پانی کی مقداروں میں چمکتا ہوا نور (ت)

مسئلہ ١٧ ٢٢ رمضان المبارک ١٣٢٧ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو وغسل میں پانی کی کیا مقدار شرعاً معین ہے بیّنوا توجروا۔

الجواب

ہم قبل بیان احادیث صاع و مُد و رطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہم معنٰے آسان ہو صاع ایک پیمانہ ہے چار مُد کا، اور مُد کہ اُسی کو مَن بھی کہتے ہیں ہمارے نزدیک دو رطل ہے اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس ٣٦ روپے بھر کہ رطل بیس ٢٠ استار ہے اور استار ساڑھے چار مثقال اور مثقال ساڑھے چار ماشے اور یہ انگریزی روپیہ سوا گیارہ ماشے یعنی ڈھائی مثقال تو رطل شرعی کہ نوّے ٩٠ مثقال ہوا ڈھائی پر تقسیم کیے سے چھتیس ٣٦ آئے تو صاع کہ ہمارے نزدیک آٹھ رطل ہے ایک دو سو اٹھاسی ٢٨٨ روپے بھر ہوا یعنی رامپور کے سیر سے کہ چھیانوے ٩٦ روپے بھر کا ہے پورا تین سیر اور رُبع مُد تین پاؤ۔ اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہے اور اس پر اجماع ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہے تو اُن کے نزدیک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل ہوا یعنی رامپوری سیر سے آدھ سیر اور صاع دو سیر۔ اس بحث کی زیادہ تحقیق فتاوائے فقیر سے کتاب الصوم وغیرہ میں ہے۔ اب حدیثیں سُنیے،

صحیحین میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد ویتوضأ بالمد[1]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے۔ اور ایک مُد پانی سے وضو فرماتے تھے۔

---

[1] جامع للبخاری ، باب الوضوء بالمد ١/٣٣ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی

صحیح مسلم و مسند احمد و جامع ترمذی و سنن ابن ماجہ و شرح معانی الآثار امام طحاوی میں حضرت سفینہ اور مسند احمد وسنن ابی داؤد و ابن ماجہ و طحاوی میں بسند صحیح حضرت جابر بن عبداللہ نیز انھیں کتب میں بطرق کثیرہ ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے :

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع[1]۔ — رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔

اکثر احادیث اسی طرف ہیں اور انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث امام طحاوی کے یہاں یوں ہے :

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ من مد فیسبغ الوضوء وعسی ان یفضل منہ الحدیث[2]۔ — رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے تمام و کمال وضو وسعت و فراغت کے ساتھ فرما لیتے اور قریب تھا کہ کچھ پانی بچ بھی رہتا، الحدیث۔

اور ابو یعلٰی وطبرانی و بیہقی نے ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ ضعیف روایت کیا :

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بنصف مُد[3]۔ — رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نصف مُد سے وضو فرمایا۔

سنن ابی داؤد و نسائی میں اُمِ عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے :

ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فاتی باناء فیہ ماء قدر ثلثی المد[4]۔ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں :

فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد[5]۔ — ایک برتن میں کہ دو ثلث مُد کے قدر تھا پانی حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ و ابن حبان و حاکم کی صحاح میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے :

انہ رأی النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم — انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا

---

[1] سنن ابی داؤد، باب مایجزئ من الماء ۱/۱۳ مطبوعہ مجتبائی لاہور

[2] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ہو ۱/۳۰۶ سعید کمپنی کراچی

[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء للوضوء ۱/۲۱۹ مطبوعہ بیروت

[4] سنن ابی داؤد، باب الوضوء بالمد ۱/۱۳ مجتبائی لاہور

[5] سنن نسائی، باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل ۱/۲۴ نور محمد کراچی

توضأ بثلث مُدٍّ عہ [۱] ۔ کہ ایک تہائی مُد سے وضو فرمایا۔

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادت کریمہ تثلیث تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا، اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

رواہ البخاری عن عبداللہ بن زید و ابوداؤد والترمذی وصححہ وابن حبان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہما ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین [۲] ۔

اس کو بخاری نے عبداللہ بن زید سے روایت کیا، اور ابوداؤد وترمذی نے روایت کیا اور اس کو صحیح قرار دیا، اور ابن حبان نے ابی ہریرۃ سے روایت کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو مرتبہ وضو فرمایا۔ (ت)

اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔

رواہ البخاری والدارمی وابوداود والنسائی والطحاوی وابن خزیمۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرۃ مرۃ [۳] وبمثلہ رواہ الطحاوی عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما وروی ایضا عن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ

اس کو بخاری، دارمی، ابوداؤد، نسائی، طحاوی اور ابن خزیمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور اسی جیسی روایت طحاوی نے عبداللہ بن عمر سے اور حضرت عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور ابو رافع سے روایت ہے کہ انہوں نے

عہ ھکذا عزالھم الزرقانی فی شرح المواھب وقد احتاط فنص علی الضبط قائلا ثلث بالافراد اھ ونقل البعض عن ابن خزیمۃ وحبان بنحو ثلثی مُد بالتثنیۃ وان الحافظ ابن حجر قال فی الثلث لم اجدہ کذا قال واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ (م)

زرقانی نے شرح مواہب میں ان کی طرف اسی طرح منسوب کیا اور احتیاط برتی تو ثلث مفرد ذکر کرتے ہوئے ضبط بر نص۔ اور ابن خزیمہ اور ابن حبان سے بعض نے ثُلُثی مُدّ تثنیہ نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے فرمایا مجھے ثلث والی روایت نہیں ملی جیسا کہ انہوں نے فرمایا، واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

[۱] المستدرک للحاکم، ما یجزی من الماء للوضوء مطبوعہ بیروت ۱/ ۱۶۱

[۲] جامع للبخاری، باب الوضوء مرتین مرتین مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷

[۳] ایضاً

تعالی علیه وسلم توضأ مرة مرة وعن ابی رافع رضی الله تعالی عنه قال رایت رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم توضأ ثلثا ثلثا و رایته غسل مرة مرة [1]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا ، ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین تین مرتبہ وضو کرتے دیکھا اور ایک ایک مرتبہ وضو کرتے ہُوئے بھی دیکھا۔

غالباً جب ایک ایک بار اعضائے کریمہ دھوئے تہائی مُد پانی خرچ ہُوا اور دو دو بار میں دو تہائی اور تین تین بار دھونے میں پُورا مُد خرچ ہوتا تھا۔

فان قلت لیس فی حدیث ام عمارة رضی الله تعالی عنها ان صلی الله تعالی علیه وسلم توضأ بثلثی مد انما فیه اتی بماء فی اناء قدر ثلثی مد۔

اگر یہ کہا جائے کہ ام عمارہ کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو کیا اس میں صرف یہ ہے کہ آپ کے پاس ایک ہنڈیا میں دو تہائی مُد پانی لایا گیا۔

قلت لیس غرضها منه الا بیان قدر ما توضأ به والا کان ذکر قدر الماء والاناء فضلا لاطائل تحته علی انها لم تذکر طلبه صلی الله تعالی علیه وسلم زیادة فافاد فحواه انه اجتزأ به ولعل هذا هو الباعث للعلامة الزرقانی اذ یقول فی شرح المواهب لابی داود عن ام عمارة انه صلی الله تعالی علیه وسلم توضأ بثلثی مد [2] اھ والا فلفظ ابی داود ما قد سقته لك۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی غرض اس سے صرف اس مقدار کا بیان ہے جو وضو کے لیے کافی ہے ورنہ پانی کی مقدار اور برتن کا ذکر فضول اور بے فائدہ ہوتا، علاوہ ازیں انہوں نے یہ بھی ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ پانی طلب فرمایا اس لیے کلام کے فحوا سے معلوم ہوا کہ آپ نے اسی پانی پر اکتفا کیا، اس لیے علامہ زرقانی نے ابوداؤد کی شرح مواہب میں فرمایا کہ ام عمارہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو فرمایا اھ ورنہ تو ابوداؤد کے الفاظ وہی ہیں جو میں نے بیان کیے۔ ت

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مُد اور زیادہ سے زیادہ ایک مُد کی حدیثیں آئی ہیں اور حدیث ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا:

---

[1] شرح معانی الآثار، باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ مطبوعہ ایجوکیشنل پریس کراچی ۱/۲۸

[2] شرح مواہب الزرقانی، مقدار ما کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یتوضؤ مطبوعہ مصر ۷/۲۸۸

وضاءات رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم فی اناء نحو من هذا الاناء وهی تشیر الی رکوة تاخذ مدا او مدا وثلثا رواه سعید بن منصور[1] فی سننه وفی لفظ لبعضهم یکون مدا او مدا و ربعا واصل الحدیث عنها فی السنن الاربعة۔

ہیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کی طرح کے برتن سے وضو کرایا، انہوں نے چمڑے کے ایک چھوٹے برتن کی طرف اشارہ کیا جس میں ایک مُد یا ایک مُد اور تہائی مُد آسکتا تھا اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کیا، اور بعض نے روایت کیا کہ وہ ایک مُد یا ایک مُد اور چوتھائی مُد تھا، اور ان کی اصل روایت سنن اربعہ میں موجود ہے۔ ت

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مُد یا سوا مُد، اور دُوسری روایت میں ہے کہ ایک مد یا ایک مُد اور تہائی مُد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین وسنن ابی داؤد و نسائی یا طحاوی میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ایک حدیث یوں ہے:

کان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم یتوضأ بمکوك ویغتسل بخمسة مکاکی۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مکوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔

مکوک تین کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرهما فی اقاویل اخر اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علماء نے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لیے چار مُد ہو جائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکوک سے مُد مراد ہے جیسا کہ خود اُنھی کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسر بعضها بعضا۔ امام طحاوی نے فرمایا:

احتمل ان یکون اراد بالمکوك المد لانهم کانوا یسمون المد مکوکا۔[3]

یہ احتمال ہے کہ مکوک سے مراد مُد ہی ہو، کیونکہ وہ مُد کو مکوک کہتے تھے۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر جزری میں ہے:

اراد بالمکوك المد وقیل الصاع والاول اشبه لانه جاء فی حدیث اٰخر مفسرا بالمد والمکوك اسم للمکیال ویختلف مقداره باختلاف

مکوک سے مُد مراد ہے، ایک قول یہ ہے کہ صاع ہے، اور پہلا زیادہ صحیح ہے کیونکہ دوسری حدیث میں مکوک کی تفسیر مُد سے کی گئی ہے، اور مکوک پیمانہ ہے جس کی

---

[1] سنن سعید بن منصور

[2] سنن نسائی، ذکر القدر الذی یکتفی به الرجل من الماء سلفیہ لاہور ۱/۲۹

[3] شرح معانی الآثار، وزن الصاع کم ہو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

اصطلاح الناس علیہ فی البلاد[1]۔ مقدار مختلف شہروں میں لوگوں کے عرف کے باعث مختلف ہوتی ہے۔ ت

رہا غسل، اُس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے کہ

انھا کانت تغتسل ھی والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء واحد یسع ثلثۃ امداد او قریبا من ذلک[2]۔ وہ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن میں کہ تین مُد یا اس کے قریب کی گنجائش رکھتا نہا لیتے۔

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غسل اُسی تین مُد پانی سے ہو جاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ ہی مُد رہا مگر علماء نے اسے بعید جان کر تین توجیہیں فرمائیں،

اوّل یہ کہ ہر ایک کے جُدا گانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اُسی ایک برتن سے جو تین مُد کی قدر تھا غسل فرما لیتے اور اسی طرح یہ بھی،

ذکرہ الامام القاضی عیاض فانقلت فعلی ھذا یضیع قولھا فی اناء واحد فانما قصدھا بہ افادۃ اجتماعھا معہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الغسل من اناء واحد کما افصحت بہ فی الروایۃ الاخری کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ[3] رواہ الشیخان وفی اخری لمسلم من اناء بینی وبینہ واحد فیبادرنی حتی اقول دع لی[4] وللنسائی من اناء واحد یبادرنی وابادرہ حتی یقول دعی لی وانا اقول دع لی[5]۔

اس کو امام قاضی عیاض نے ذکر کیا، اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ان کا قول فی اناء واحد ضائع ہو جائے گا کیونکہ ان کی مراد اس سے یہی ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اکٹھے ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتی تھیں، خود انہوں نے دوسری روایت میں اس کی صراحت کرتے ہوئے فرمایا میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسلِ جنابت کرتے تھے اور ہم دونوں کے ہاتھ اُس برتن میں پڑتے تھے، اس کو شیخین نے روایت کیا۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ وہ برتن میرے اور آپ کے درمیان ہوتا تھا، آپ مجھ سے سبقت کی کوشش فرماتے تھے

---

[1] نہایہ ابن اثیر باب الجیم مع الکاف مطبع اسلامیہ بیروت ۴/۳۵۰
[2] صحیح مسلم، القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] سنن النسائی، باب اغتسال الرجل والمرأۃ مکتبۃ السلفیہ لاہور ۱/۴۶

اور میں کہتی تھی میرے لیے چھوڑیے، اور نسائی میں ہے ایک ہی برتن سے آپ مجھ سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے اور میں آپ سے، آپ مجھ سے کہتے میرے لیے چھوڑو اور میں آپ سے کہتی میرے لیے چھوڑیے۔ ت

قلت لایلزم ان لا ترید بھذا اللفظ کلما تکلمت بہ الا ھذہ الافادۃ فقد ترید ھھنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیہ اذا اغتسل ولایطلب زیادۃ ماء وکذلک انا اذا اغتسلت۔

ان کا یہ مقصد نہیں کہ وہ جب بھی غسل کرتی تھیں انہی کلمات کو ادا کرتی تھیں، کیونکہ ان کا یہ بھی قول ہے کہ یہ برتن ان کو کافی ہوجاتا جب وہ غسل فرماتے اور اس سے زیادہ کا آپ مطالبہ نہ فرماتے تھے اور میں بھی غسل کرتے وقت اسی طرح کرتی۔ (ت)

دوم یہاں مُد سے صاع مراد ہے۔

قالہ ایضا صرفا لہ الی وفاق حدیث الفرق الاٰتی فانہ ثلثۃ اٰصع واقرہ النووی۔

یہ بھی فرمایا تاکہ اس سے حدیث میں تطبیق ہوسکے کہ آیندہ حدیث میں "فرق" ہے جو تین صاع ہوتا ہے، اور اس کو نووی نے برقرار رکھا ہے۔ ت

اقول یہ اُس کا محتاج ہے کہ مُد بمعنی صاع زبانِ عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تامل ہے صحاح و صراح و مختار و قاموس و تاج العروس لغات عرب و مجمع البحار و نہایہ و مختصر السیوطی لغات حدیث و طلبۃ الطلبہ و مصباح المنیر لغاتِ فقہ میں فقیر نے اس کا پتا نہ پایا اور بالفرض کہیں شاذ نادر ورود ہو بھی تو اُس پر حمل تجویز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔

اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز المد بثلثۃ امداد فحادث لایحمل علیہ کلام ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

بہرحال امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز کا مُد کو تین مُد قرار دینا یہ نئی چیز ہے حضرت عائشہ کے کلام کو اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں حضور و اُم المؤمنین معاً تین مُد سے نہائے ہوں اور جب پانی ختم ہوچکا اور زیادہ فرمالیا ہو،

ابداہ الامام النووی حیث قال یجوز انیکون وقع ھذا فی بعض الاحوال وزاداہ لما فرغ[1]

اس کو امام نووی نے ظاہر کیا اور فرمایا کہ ممکن ہے کہ یہ چیز بعض احوال میں ہو اور ان دونوں نے زیادہ کیا "جب فارغ ہو"۔

اقول[2] یہ بھی بعید ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث و بیکار ہوا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ اول ہے۔

---

[1] شرح المسلم للنووی مع المسلم باب القدر المستحب قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

وانا اقول لوحمل علی الاشتراك لو یمتنع فقد قدمنا روایة انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم توضا بنصف مُد وروی عن الامام محمد رحمه الله تعالٰی انه قال ان المغتسل لا یمکن ان یعم جسده باقل من[1] من ذکره العینی فی العمدة فافاد امکان تعمیم الجسد بمد فکان المجموع مدا ونصفا والله تعالٰی اعلم۔

اقول اگر اس کو اشتراک پر محمول کیا جائے تو ممتنع نہ ہوگا، کیونکہ یہ روایت ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آدھے مُد سے وضو کیا اور امام محمد سے مروی ہے کہ غسل کرنے والے کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اپنا تمام جسم ایک مُد سے کم میں دھولے۔ اس کو عینی نے عمدہ میں ذکر کیا اور فرمایا ایک مُد سے پورا جسم دھویا جاسکتا ہے تو مجموعہ ایک مُد اور آدھا مُد ہوا واللہ تعالٰی اعلم۔

اور جانب زیادت میں اس قول کی تضعیف تو اوپر گزری کہ مکوک سے صاع مراد ہے جس سے غسل کے لیے پانچ صاع ہوجائیں۔ ہاں موطائے مالک وصحیح مسلم وسنن ابی داؤد میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم کان یغتسل من اناء واحد هو الفرق من الجنابة[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسلِ جنابت فرماتے تھے اور وہ فَرَق تھا۔

فَرَق میں اختلاف ہے اکثر تین صاع کہتے ہیں اور بعض دو صاع،

ففی الحدیث عند مسلم قال سفین والفرق ثلثة اصع[3] وکذلك هو نص الامام الطحاوی وقال النووی کذا قاله الجماهیر[4] اھ قال العینی وقیل صاعان[5] اھ وقال الامام نجم الدین النسفی فی طلبة الطلبة هو اناء یاخذ ستة عشر رطلا[6] وهکذا فی نهایة ابن الاثیر

مسلم کی روایت ہے کہ سفیان نے کہا کہ فرق تین صاع ہے، امام طحاوی نے یہی صراحت کی ہے۔ اور نووی نے فرمایا جمہور کا یہی قول ہے اھ عینی وغیرہ نے کہا کہ دو صاع اھ اور نجم الدین نسفی نے طلبۃ الطلبۃ میں فرمایا فَرَق میں سولہ رطل سماتے ہیں اھ نہایہ ابن اثیر، صحاح جوہری میں یہی ہے اور یہی طلبۃ میں قتبی سے منقول ہے،

---

[1] عمدۃ القاری، الوضوء بالمد ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۹۵

[2] سنن ابی داؤد، المقدار الماء الذی الخ مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] صحیح مسلم، المقدار المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[4] شرح المسلم للنووی، باب القدر المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[5] عمدۃ القاری، باب غسل الرجل مع امرأتہ الخ ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۱۹۵

[6] الصحاح للجوہری، فَرَق بیروت ۴/۱۵۴۰

وصحاح الجوھری وکذا نقلہ فی الطلبۃ عن القتبی ونقل عن شرح الغریبین انہ اثنا عشر مدا [1] اھ وقال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل یقول الفرق ستۃ عشر رطلا [2] و نقل الحافظ فی الفتح عن ابی عبد اللہ الاتفاق علیہ وعلی انہ ثلثۃ اصع قال لعلہ یرید اتفاق اھل اللغۃ [3] اھ

اور شرح غریبین میں ہے کہ یہ بارہ مُد ہے اھ اور ابوداؤد نے کہا کہ میں نے احمد بن حنبل کو کہتے سُنا کہ فَرَق سولہ رطل ہوتا ہے، اور حافظ نے فتح میں ابوعبد اللہ سے اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور اس پر بھی کہ یہ تین صاع ہوتا ہے اور کہا کہ شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اس پر اہل لغت کا اتفاق ہے اھ ت

اقول ویترای لی ان لاخلف فان ستۃ عشر رطلا صاعان بالعراق وثلثۃ اصوع بالحجاز۔

مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس میں کوئی مخالفت نہیں کہ سولہ رطل کے عراق میں دو صاع ہوتے ہیں اور حجاز میں تین صاع ہوتے ہیں۔ ت

امام نووی اس حدیث سے یہ جواب دیتے ہیں کہ پُورے فَرَق سے تنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا غسل فرمانا مراد نہیں کہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یُوں ہے،

کنت اغتسل انا والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد من قدح یقال لہ الفرق [4]۔

میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہاتے وہ ایک قدح تھا جسے فَرَق کہتے۔

اقول یہ لفظ اجتماع میں نص نہیں،

کما قدمنا فلا ینبغی الجزم بان الانفراد غیر مراد بل لقائل ان یقول مخرج الحدیث الزھری عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا فروی عن الزھری مالک ومن طریقہ مسلم وابوداؤد باللفظ الاول وابن ابی ذئب عند البخاری والطحاوی باللفظ الثانی

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو اس پر جزم نہیں کرنا چاہیے کہ انفراد مراد نہیں ہے بلکہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ حدیث زہری سے مروی ہے وہ عروہ سے وہ سیدہ عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور زہری سے مالک نے روایت کی، اور انہی کی سند سے مسلم اور ابوداؤد نے پہلے لفظوں سے روایت کی، اور بخاری نے ابن ابی ذئب

---

[1] شرح الغریبین

[2] سنن ابی داؤد، المقدار الذی یجزی بہ الغسل — مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] فتح الباری شرح بخاری، غسل الرجل مع امرأتہ — مصطفی البابی مصر ۱/۳۷۸

[4] جامع للبخاری " — قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

تابعه معمر وابن جريج عند النسائي و
جعفر بن برقان عند الطحاوي و روى
عنه الليث عند النسائي و سفين بن عيينة
عنده وعند مسلم بلفظ كان رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم يغتسل في القدح و
هو الفرق وكنت اغتسل انا وهو في الاناء
الواحد و لفظ سفين من اناء واحد[1] فيشبه
ان تكون ام المؤمنين رضي الله تعالى
عنها اتت بحديثين اغتساله صلى الله تعالى
عليه وسلم من الفرق واغتسالهما من اناء
واحد فاقتصر منهما مالك على الحديث الاول
وجمع بينهما ابن ابي ذئب ومتابعوه و اف
بهما سفين والليث مفصلين والله تعالى اعلم.

سے اور طحاوی نے دوسرے الفاظ سے روایت کی،
اور اس کی متابعت معمر اور ابن جُریج نے کی، نسائی کے
نزدیک اور جعفر بن برقان نے طحاوی کے نزدیک
اور اُن سے لیث نے نسائی کے نزدیک اور سفیان
بن عُیینہ نے نسائی کے نزدیک اور مسلم نے ان الفاظ سے
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل فرماتے تھے
جس کو قدح کہا جاتا ہے اور وہ فرَق ہے اور میں اور
آپ ایک ہی برتن سے غسل کر لیا کرتے تھے اور سفیان
کے لفظ یہ ہیں کہ "ایک برتن سے" تو ممکن ہے کہ
ام المومنین نے دونوں حدیثیں روایت کی ہوں،
یعنی ایک فرَق سے غسل کی اور ایک برتن سے غسل کی،
تو مالک نے پہلی حدیث پر اکتفا کر لیا ہو اور ابن ابی ذئب
اور اُس کے متابعین نے ان دونوں کو جمع کر دیا ہو،
اور لیث اور سفیان نے اِن دونوں کو مفصل بیان کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت

امام طحاوی فرماتے ہیں حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے نہلاتے بھرا ہونا نہ ہونا مذکور نہیں۔

اقول صرف برتن کا ذکر قلیل الجدوی ہے اس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے خصوصاً حدیث لیث وسفیان میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان لیس المراد الظرفیۃ اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغسل من غیرہ قط بہرحال اس قدر ضرور ہے کہ حدیث اس معنے میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اسی قدر ہے جو حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں گزرا کہ پانچ مُد سے غسل فرماتے اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک مُد اور غسل میں ایک صاع ہے اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں امام احمد[ع] و ابوبکر بن ابی شیبہ و

---

[1] صحیح مسلم، المقدار المستحب الخ　قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

ع زعم شیخ الوھابیۃ الشوکانی ان الحدیث اخرجہ ایضا ابوداؤد وابن ماجۃ بنحوہ **اقول**

وہابیوں کے شیخ شوکانی کا گمان ہے کہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے، میں کہتا ہوں

(باقی برصفحہ آئندہ)

عبدبن حمید و اثرم و حاکم و بیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع و من الوضوء المد[1] غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مُد کفایت کرتا ہے۔

ابنِ ماجہ سُنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد و من الغسل صاع[2] وضو میں ایک مُد غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فذکر مثل حدیث عقیل غیر انہ قال فی مکان من فی الموضعین[3] عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سوائے اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت)

امام احمد[ع] انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء[4] تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مُد بہت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کذب علی ابی داؤد و اخطاء علی ابن ماجۃ فان اباداؤد لم یخرجہ اصلا انما عندہ عن جابر کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع ویتوضاء بالمد وابن ماجۃ لم یخرجہ عن جابر بن عبد اللہ بل عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابیطالب رضی اللہ تعالٰی عنہم اھ منہ۔ (م)

ابوداؤد پر جھوٹ بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تخریج نہیں کی انھوں نے جابر سے جو روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک مُد سے وضو فرماتے ابن ماجہ نے اس کی روایت جابر بن عبد اللہ سے نہیں کی بلکہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے کی۔ (ت)

---

[1] السنن الکبرٰی استحباب ان لاینقص فی الوضوء بیروت ۱/۱۹۵
[2] سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴
[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء بیروت ۱/۲۱۹
[4] مسند امام احمد، من مسند انس رضی اللہ عنہ مکتبہ اسلامی بیروت ۳/۲۶۲

[ع] وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

(باقی برصفحہ آیندہ)

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد والغسل صاع[1] — وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اول صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کمی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مُد یا صاع کو بھر دے ظاہر ہے کہ پانی ناج سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زاید ہوگا کلمات ائمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملء الصاع[2] — باب الغسل بالصاع یعنی ایک صاع پانی کی مقدار۔

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملء الصاع من الماء[3] — دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک صاع بھر کر برتن سے ہوا۔ ت

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء قال المناوی اسنادہ ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطہارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (م)

ان الفاظ کے ساتھ حدیث منسوب کی ہے یجزئ فی الوضوء رطلان من الماء مناوی نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فقیر نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں اسے نہیں پایا فاللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴

[2] عمدۃ القاری، الغسل بالصاع " " " " ۳/۱۹۶

[3] فتح الباری، " مصطفی البابی مصر ۱/۳۷۹

ای بالماء الذی ھو قدر ملء الصاع[1]۔ یعنی وُہ پانی جو ایک صاع بھر مقدار میں ہوتا تھا۔

نیز عمدۃ القاری میں حدیث طحاوی مجاہد سے بایں الفاظ ذکر کی:

قال دخلنا علی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فاستسقی بعضنا فاتی بعس قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بملء ھذا قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال تسعۃ ارطال عشرۃ ارطال قال و اخرجہ النسائی فقال حزرتہ ثمانیۃ ارطال من دون شک[2]۔

ہم حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم سے کسی نے پانی طلب کیا تو اسے پانی ایک تن میں پیش کیا گیا، حضرت عائشہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بھر کر غسل فرماتے تھے حضرت مجاہد فرماتے ہیں میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل، نو رطل، دس رطل تھا' کہا کہ اس کو نسائی نے ذکر کیا اور کہا کہ میں نے اس کا اندازہ آٹھ رطل یقینی طور پر لگایا۔

اقول ظاہر ہے کہ پیمانے ناج کے لیے ہوتے ہیں پانی کیل نہیں کہ اُس کے لیے کوئی مُد وصاع جُدا موضوع ہوں

بل نص علماؤنا انہ قیمی فاذن لاھو مکیل ولا موزون۔

بلکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ قیمت والی چیز ہے تو یہ نہ مکیل ہے نہ موزون۔

تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر اُنھیں مُد وصاع سے جو ناج کے لیے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اُس سے یہی مفہوم ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناج آئے اس کے وزن کے برابر پانی،

وھذا ظاھر جدا فاندفع ما وقع للعلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوۃ حیث قال تحت حدیث انس کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع وزنا لا کیلا[3] اھ فھذا قیلہ من قبلہ لم یستند فیہ لدلیل ولا قیل لاحد قبلہ واسمعناک نصوص العلماء والحجۃ الزھراء

اور یہ بالکل ظاہر ہے، اس سے وہ اعتراض جو علامہ قاری نے شرح مشکوٰۃ میں ذکر کیا ہے رفع ہوگیا' وہ حدیث انس کے تحت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مُد سے وضو کرتے تھے اور صاع سے غسل فرماتے تھے اور مُد اور صاع سے مراد وزن ہے پیمانہ نہیں ہے اھ یہ اُن کی طرف سے اُن کا قول ہے مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے اور ہم علماء کے اقوال پیش کرچکے ہیں، اگر یہ

---

[1] ارشاد الساری، الغسل بالصاع بیروت ۱/۳۱۶

[2] عمدۃ القاری " ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۹۶

[3] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ " امدادیہ، ملتان ۲/۳۵

فان قلت الیس قد قال انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع[1] رواہ الامام الطحاوی والرطل من الوزن۔

قلت المراد بالرطلین ھو المد بدلیل حدیثہ المذکور سابقا والاحادیث یفسر بعضھا بعضا بل قد اخرج الامام الطحاوی عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد وھو رطلان[2] فاتضح المراد وبھذا استدل ائمتنا علی ان الصاع ثمانیۃ ارطال ولذا قال الامام الطحاوی بعد اخراجہ الحدیث الذی تمسک بہ فی السؤال فھذا انس قد اخبر ان مد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رطلان والصاع اربعۃ امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانیۃ ارطال[3] اھ فقد جعل معنی قولہ توضأ برطلین توضأ بالمد وھو رطلان کما افصح بہ فی الروایۃ الاخری علی ان الرطل مکیال ایضا کما نص علیہ فی المصباح المنیر واللہ تعالٰی اعلم۔

کہا جائے کہ یہ نہیں ہے کہ حضرت انس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اس کو امام طحاوی نے روایت کیا اور رطل سے مراد وزن ہے۔ ت

دو رطل سے مراد مُد ہے انس کی دلیل سابق میں ذکر شدہ صورت ہے، اور احادیث ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہیں بلکہ امام طحاوی نے اُن سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے تھے اور وہ دو رطل کا ہوتا ہے تو مراد واضح ہوگئی ہے، اسی سے ہمارے ائمہ کرام نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اور اسی لیے امام طحاوی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ انس اس حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مُد دو رطل اور صاع چار مُد کا ہوتا تھا، اب جب یہ معلوم ہوگیا کہ ایک مُد دو رطل کا ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اھ تو انھوں نے دو رطل سے وضو کرنے کا معنی یہ لیا کہ آپ نے ایک مُد سے وضو کیا جو دو رطل کا ہوتا ہے، جیسا کہ دوسری روایت میں موجود ہے پھر رطل پیمانہ بھی ہے، مصباح المنیر میں ایسا ہی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] شرح معانی الآثار وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

[3] ایضاً

امر دوم غسل میں کہ ایک صاع بھر پانی ہے اُس سے مراد مع اُس وضو کے ہے جو غسل میں کیا جاتا ہے یا وضو سے جدا امام اجل طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے معنی دوم پر تنصیص فرمائی اور وہ جو اکثر احادیث میں ایک صاع اور حدیثِ انس میں پانچ مُد ہے اُس میں یہ تطبیق دی کہ ایک مُد وضو کا اور ایک صاع بقیۂ غسل کا، یُوں غسل میں پانچ مُد ہوئے، حدیثِ انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ یغتسل بخمس مکاکی روایت کرکے فرماتے ہیں،

یکون الذی کان یتوضأ بہ مد او یکون الذی یغتسل بہ خمسۃ مکاکی یغتسل بار بعۃ منہا وھی اربعۃ امداد وھی صاع ویتوضأ باخر وھو مد فجمع فی ھذا الحدیث ما کان یتوضأ بہ للجنابۃ وما کان یغتسل بہ لھا[1] وافرد فی حدیث عتبۃ (یعنی الذی فیہ الوضوء بمد والغسل بصاع) ما کان یغتسل بہ لھا خاصۃ دون ما کان یتوضأ بہ اھ[2]

وہ چیز جس سے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضو فرماتے تھے ایک مُد ہوگی اور جس سے غسل فرماتے تھے پانچ مکاکی ہوگی۔ آپ چار مکاکی سے غسل فرماتے تھے اور یہ چار مُد ہیں اور چار مُد ایک صاع ہوتا ہے، اور ایک مُد سے وضو فرماتے تھے، اب اس حدیث میں دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں، وہ مقدار جس سے آپ وضوء برائے جنابت فرماتے اور وہ جس سے آپ غسلِ جنابت فرماتے تھے، اور عُتبہ کی روایت میں (جس میں ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کا ذکر ہے) خاص غسلِ جنابت کا ذکر ہے وضو کا ذکر نہیں ہے اھ

اقول لکن حدیثہ یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد لیس فی التوزیع بل فی التنویع کما لا یخفی ای ان الغسل نفسہ کان تارۃ باربعۃ وتارۃ بخمسۃ سواء ارید بہ اسالۃ الماء علی سائر البدن وحدھا او مع الوضوء۔

اقول لیکن ان کی روایت کہ آپ ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے تقسیم کے لیے نہیں ہے بلکہ اقسام کے بیان کے لیے ہے کما لا یخفی، یعنی غسل کبھی چار اور کبھی پانچ سے ہوتا ہے خواہ اس سے پانی بہانا مراد ہو تمام بدن کا یا مع وضوء کے۔

امر سوم یہ صاع[3] کس ناج کا تھا ظاہر ہے کہ ناج ہلکے بھاری ہیں جس پیمانے میں تین سیر جَو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زاید، ابو شجاع ثلجی نے صدقہ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو اُن کا کَیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جَو کہ اُن میں بعض کے دانے ہلکے

---

[1] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ہو سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

بعض کے بھاری ہوتے ہیں تو دو قسم کے گیہوں اگرچہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہو سکتے ہیں اور اسی طرح جَو۔ دُرِّمختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط کھرے گیہوں کا صاع ہے اور علامہ شامی ردالمحتار میں جَو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زیلعی للسید محمد امین میرغنی سے نقل کیا:

ان الذی علیہ مشایخنا بالحرم الشریف المکی و من قبلھم من مشائخھم و بہ کانوا یفتون تقدیرہ بثمانیۃ ارطال من الشعیر۔[1]

حرم مکی میں جو ہمارے مشایخ ہیں اور اُن سے قبل دوسرے مشایخ کا یہی فتوٰی ہے اور اسی پر وہ فتوی دیتے تھے کہ اس کا اندازہ جَو کے آٹھ رطل ہیں۔ (ت)

یعنی حرم مکہ معظمہ میں ہمارے مشایخ اور اُن سے پہلے اُن کے مشایخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جَو سے صاع کا اندازہ کیا جائے اور یہ اکابر اسی پر فتوٰی دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اُس ناج کا تھا جو اُس زمان برکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جو تھا گیہوں کی کثرت زمانۂ امیر معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ میں ہے:

لما کثر الطعام فی زمن معویۃ جعلوہ مدین من حنطۃ۔[2]

جب امیر معاویہ کے زمانے میں گندم کا استعمال عام ہوا تو علمائے صدقۂ فطر کی مقدار گندم سے دو مد مقرر کر دی۔ (ت)

شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے:

الطعام فی عرف اھل الحجاز اسم للحنطۃ خاصۃ۔[3]

اہلِ حجاز کے عرف میں طعام خاص طور پر گیہوں کو کہتے ہیں۔

صحیح ابن خزیمہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

قال لم تکن الصدقۃ علی عھد رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا التمر و الزبیب والشعیر ولم تکن الحنطۃ۔[4]

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد اقدس میں زکوٰۃ کھجور، منقی اور جَو سے ہی ہوتی تھی گندم نہیں ہوتی تھی۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار، مطلب فی مقدار الفطرۃ الخ مصطفی البابی مصر ۲/ ۸۴

[2] شرح معانی الآثار، مقدار صدقۃ الفطر سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۰۲

[3] شرح مسلم للنووی قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۱۷

[4] صحیح ابن خزیمہ، باب الدلیل علی ان الامر الخ مکتبۃ الاسلامی بیروت ۴/ ۸۵

صحیح بخاری شریف میں ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے: کان طعامنا یومئذ الشعیر الخ[1] اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو شک نہیں کہ مُد و صاع کا اطلاق مُد و صاع شعیر کو بھی شامل تو اُس پر عمل ضرور اتباع حدیث کی حد میں داخل۔ فقیر نے ۲۷ ماہ مبارک رمضان ۱۳۲۰ھ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جو کا پیمانہ تھا اُس میں گیہوں برابر ہموار مسطح بھر کر تولے تو تمن رطل کم پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چوالیس روپے بھر جَو کی جگہ ایک سو چھتّر روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے، یہ محفوظ رکھنا چاہیے کہ صدقہ فطر و کفارات و فدیۂ صوم و صلاۃ میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احوط و انفع للفقرا ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں۔ پھر اُسی پیمانے میں پانی بھر کر وزن کیا تو دو سو چودہ روپے بھر ایک دوانی کم آیا کہ کچھ کم چھ رطل ہُوا تو تنہا وضو کا پانی رامپوری سیر سے تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے اور مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر سے کچھ زیادہ۔

یہ بحمد اللہ تعالیٰ قریب قیاس ہے بخلاف اس کے اگر تنقیحات مذکورہ نہ مانی جائیں تو مجموع غسل کا پانی صرف تین سیر رہتا ہے اور امام ابو یوسف کے طور پر دو ہی سیر اُسی میں وضو اُسی میں غسل اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہنا یہ سخت دشوار بلکہ بہت دُور از کار ہے۔

فائدہ ۲ اُن پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جُدا ہیں:

(۱) آبِ استنجا۔ ہمارے علما نے وضو کی تقسیم یوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجے کی حاجت نہ ہو تو نیم مُد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مُد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مُد۔ حلیہ میں ہے:

روی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الوضوء ان کان متخففا ولا یستنجی کفاہ رطل لغسل الوجہ والیدین ومسح الراس والخفین وان کان یستنجی کفاہ رطلان رطل للاستنجاء ورطل للباقی وان لم یکن متخففا ویستنجی کفاہ ثلثۃ ارطال رطل للاستنجاء ورطل للقدمین

حسن نے ابو حنیفہ سے وضو کے بارے میں روایت کی اگر موزے پہنے ہوئے ہو اور استنجا نہ کرے تو اس کو ایک رطل چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو دھونے کے لیے سر کے مسح اور موزوں کے مسح کے لیے کافی ہے اور اگر استنجا کرنا ہو تو اس کو دو رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے اور ایک رطل باقی جسم کے لیے، اور اگر موزے پہنے ہوئے نہ ہو تو اس کو تین رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے، دو رطل

---

[1] جامع للبخاری، باب فرض صدقۃ الفطر قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۰۴

ورطل للباقی۔[1] دونوں قدموں کے لیے، اور ایک رطل باقی کے لیے۔ت

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجتِ غسل میں ران وغیرہ پر منی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کہ اب استنجے کو درکار ہوگا معمول سے بہت زائد ہوگا۔

(۳) پیش از استنجا تین بار دونوں کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو یہ اُس سنّت سے جُدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں سنّت یُوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھو کر استنجا کرے پھر آغاز وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اُس میں ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کفِ دست تین مرتبہ دھوئے جائیں گے ہر مرتبہ تین تین بار۔ اخیر کے دونوں داخل حسابِ وضو ہیں اور اوّل خارج، ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو دو ہی مرتبہ تین تین بار دھونا رہے گا۔ درمختار میں ہے:

(سنتہ البداءۃ بغسل الیدین) الطاھرتین ثلثا قبل الاستنجاء وبعدہ وقید الاستیقاظ اتفاقی (الی الرسغین وھو) سنۃ (ینوب عن الفرض) ویسن غسلھما ایضا مع الذراعین[2] اھ ملتقطا۔

(اس کی سنّت تین مرتبہ دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے سے ابتدا کرنا ہے) استنجاء سے قبل اور اس کے بعد، اور بیداری کی قید اتفاقی ہے (پہنچوں تک اور وہ) سنّت (قائم مقام فرض) ہے، اور دونوں ہاتھوں کا مع کہنیوں کے دھونا بھی سنت ہے اھ ملتقطا۔

ردالمحتار میں ہے:

خص المصنف بالمستیقظ تبرکا بلفظ الحدیث والسنۃ تشمل المستیقظ وغیرہ وعلیہ الاکثرون اھ وفی النھر الاصح الذی علیہ الاکثر انہ سنۃ مطلقا لکنہ عند توھم النجاسۃ سنۃ مؤکدۃ کما اذا نام لاعن استنجاء او کان علی بدنہ نجاسۃ وغیر مؤکدۃ[3]

مصنف نے بیدار کے ساتھ اس کو خاص کیا، حدیث کے الفاظ سے تبرک حاصل کرتے ہوئے۔ اور سنّت کا لفظ بیدار ہونے والے اور غیر کو دونوں کو شامل ہے اور اکثر اسی پر ہیں، اور نہر میں ہے کہ اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ مطلقاً سنّت ہے لیکن جب نجاست کا وہم ہو تو سنّت مؤکدہ ہے، مثلاً یہ کہ

---

[1] حلیہ [2] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۰

[3] ردالمحتار، سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

عند عدم توهمها کما اذا نام لا عن شیئ من ذلك او لم یکن مستیقظا عن نوم اھ[1] و نحوه فی البحر اھ۔

اقول ووجهه ان النجاسة اذا کانت متحققة کمن نام غیر مستنج واصابة الید فی النوم غیر معلومة کانت النجاسة متوهمة اما اذا لم تکن نفسها متحققة فالتنجس بالاصابة توهم علی توهم فلا یورث تاکد الاستنان فان قلت الیس ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء والغالب کالمتحقق فالنوم مطلقا محل التوهم۔

قلت بینا فی رسالتنا الاحکام والعلل ان الانتشار لیس مظنة الامذاء بمعنی المفضی الیه غالبا وقد نص علیه فی الحلیة فان قلت انما علق فی الحدیث الحکم علی مطلق النوم وعلله صلی اللہ تعالی علیه وسلم بقوله فانه لا یدری این باتت یده والنوم لا عن استنجاء ان ارید به نفیه مطلقا فمثله بعید عن ذوی النظافة فضلا عن الصحابة رضی اللہ تعالی عنهم وهم المخاطبون اولا بقوله صلی اللہ تعالی اذا استیقظ احدکم من نومه وان ارید خصوص الاستنجاء بالماء فالصحیح المعتمد

بلا استنجا سو گیا یا اس کے بدن پر نجاست تھی، اور جب نجاست کا وہم نہ ہو تو سنّتِ غیر مؤکدہ ہے، مثلاً سویا اور مذکورہ چیزوں میں سے کچھ نہ تھا، یا یہ کہ نیند سے بیدار نہ ہوا اھ ونحوہ فی البحر اھ۔

اقول اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نجاست متحقق ہو مثلاً کوئی شخص استنجا کیے بغیر سو گیا، اور ہاتھ کا لگنا نیند میں معلوم نہیں ہے تو نجاست متوہم ہوگی، لیکن اس صورت میں جبکہ نجاست متحقق نہ ہو تو ناپاکی کا حکم توہم علی توہم کی بنیاد پر ہوگا، ایسی صورت میں سنّتِ مؤکدہ نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیا نیند مظنّہ انتشار نہیں ہے اور انتشار مظنّہ امذا نہیں ہے؟ اور غالب متحقق کی طرح ہے تو نیند مطلقاً محلِ توہم ہے۔ ت

قلت تو اس کا جواب ہم نے اپنے رسالہ "الاحکام والعلل" میں یہ بیان کیا ہے کہ انتشار مظنّۂ امذا نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہ اس کا غالب نتیجہ مذی کا خروج ہو، اس کی صراحت حلیہ میں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو حکم مطلق نیند پر معلق کیا گیا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری، اور بے استنجا سونا اگر اس کی مطلق نفی مراد ہے تو صفائی پسند حضرات کے بارے میں یہ امر متصور نہیں، چہ جائیکہ اس کا تصور صحابہ رضی اللہ عنہم سے کیا جائے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "جب تم سے کوئی بیدار ہو اپنی نیند

[1] ردالمحتار، سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

ان الاستنجاء بالحجر مطهر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اکثر من قدر الدرهم کما بینته فیما علقته علی رد المحتار فلا یظهر فرق بین الاستنجاء بالماء وترکه فی ایراث التوهم وعدمه۔

سے اس کے اولین مخاطب تو وہی حضرات تھے، اور اگر خاص پانی والا استنجاء مراد ہے تو صحیح معتمد یہی ہے کہ پتھر سے استنجاء پاک کرنے والا ہے جبکہ نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو ایک درہم سے زائد مقدار میں، جیسا کہ میں نے ردالمحتار پر اپنی تعلیقات میں ذکر کیا ہے تو پانی سے استنجاء کرنے نہ کرنے سے کوئی فرق ظاہر نہ ہوگا' وہم پیدا کرنے یا نہ کرنے میں۔

قلت الحدیث لافادة الاستنان اما تاکده عند تحقق النجاسة فی البدن فبالفحوی فان قلت هذا البحر قائلا فی البحر اعلم ان الابتداء بغسل الیدین واجب اذا کانت النجاسة محققة فیهما وسنة عند ابتداء الوضوء وسنة مؤکدة عند توهم النجاسة کما اذا استیقظ من النوم[1] اھ فهذا نص فی کون کل نوم موجب تاکد الاستنان۔

قلت حدیث محض سنّت ہونے کو بتا رہی ہے، اور بدن میں نجاست کی صورت میں اس کا مؤکّد ہونا فحوائے کلام سے معلوم ہوتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے بحر میں فرمایا کہ جب دونوں ہاتھوں میں نجاست متحقق ہو تو ہاتھوں کے دھونے سے ابتداء واجب ہوگی اور وضو کی ابتداء میں سنّت ہے اور توہم نجاست کی صورت میں سنت موکدہ ہے جیسا کہ نیند سے بیداری کی صورت میں ہے اھ یہ اس باب میں صریح ہے کہ ہر نیند سے ہاتھوں کو دھونا سنّتِ مؤکّدہ ہے۔

قلت نعم ارسل هنا ما بان تقییده بعد اسطر اذ یقول علم بما قررناه ان ما فی شرح المجمع من ان السنة فی غسل الیدین للمستیقظ مقیدة بان یکون نام غیر مستنج او کان علی بدنه نجاسة حتی لو لم یکن کذلك لا یسن فی حقه ضعیف او المراد نفی السنة المؤکدة لا اصلها[2] اھ لاجرم ان قال

قلت تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو انہوں نے یہاں مطلق رکھا ہے اس کو چند سطور کے بعد خود ہی مقید کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ شرح المجمع میں جو کہا گیا ہے کہ بیدار ہونے والے کے لیے دونوں ہاتھوں کا دھونا مسنون ہے اور وہ اس قید سے مقید ہے کہ وہ بلا استنجاء سویا ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو، اگر ایسا

---

[1] بحر الرائق، سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸

[2] ایضاً

فی الحلیۃ ھو مع الاستیقاظ اذا توھم النجاسۃ اٰکد[1] اھ فلم یجعل کل نوم محل توھم۔

نہ ہو تو اس کے حق میں ہاتھ دھونا مسنون نہیں، ضعیف ہے یا مراد سُنّتِ مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ اصل سنت کی؛ حلیہ میں فرمایا جب بیدار ہونے والے کو نجاست کا توہم تو سنّتِ مؤکدہ ہے اھ انہوں نے ہر نیند کو توہم کا محل نہیں بتایا۔ت

اقول وھو معنی قول الفتح قیل سنۃ مطلقا للمستیقظ وغیرہ وھو الاولی نعم مع الاستیقاظ وتوھم النجاسۃ السنۃ اٰکد[2] اھ فاراد بالواو الاجتماع لترتب الحکم لا مجرد التشریک فی ترتبہ وان کان کلامہ مطلقا فی المستیقظ وغیرہ والتوھم غیر مختص بالمستیقظ علی ان السنن الغیر المؤکدۃ بعضھا اٰکد من بعض فافھم۔

اقول اور فتح کے قول کے یہی معنی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ بیدار ہونے والے اور دوسروں کے لیے یہ مطلقاً سنّت ہے، یہی اولیٰ ہے، ہاں بیداری اور توہم نجاست کی صورت میں سنّتِ مؤکدہ ہے اھ تو انہوں نے واؤ سے حکم کے ترتّب کے لیے اجتماع کا ارادہ کیا ہے، نہ یہ کہ ترتّب حکم میں محض شریک کرنے کا، حالانکہ ان کا کلام بیدار ہونے والے اور غیر دونوں میں شریک ہے، اور توہم بیدار ہونے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے نیز یہ کہ بعض غیر مؤکدہ سُنّتیں دوسری بعض سے زائد مؤکد ہوتی ہیں، فافہم۔

(۳) **اقول** اگرچہ مسواک ہمارے نزدیک سنّتِ وضو ہے خلافاً للامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فعندہ سنۃ الصلاۃ کما فی البحر وغیرہ (اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک مسواک نماز کی سنّت ہے کما فی البحر وغیرہ۔ت) ولہذا جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لیے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے تغیّر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفع تغیّر کے لیے مستقل سنّت ہوگی، ہاں وضو بے مسواک کرلیا ہو تو اب پیش از نماز کرلے کما فی الدر وغیرہ مگر اُس کے وقت میں ہمارے یہاں اختلاف ہے بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں کُلّی کرتے وقت حلیہ میں ہے:

وقت استعمالہ علی ما فی روضۃ الناطفی والبدائع ونقلہ الزاھدی عن کفایۃ البیہقی والوسیلۃ والشفاء قبل الوضوء وربما یشھد

روضۃ الناطفی اور بدائع میں ہے، نیز اسی کو زاہدی نے کفایۃ البیہقی سے نقل کیا ہے، نیز وسیلہ اور شفاء میں ہے کہ مسواک کے استعمال کا وقت وضو سے

---

[1] حلیہ

[2] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۹

له ما فی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما عن رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم انه تسوک وتوضأ[عه] ثم قام فصلی وفی سنن ابی داؤد عن عائشة رضی الله تعالٰی عنها ان النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم کان لا یرقد من لیل ولا نهار فیستیقظ الا تسوک قبل ان یتوضأ وفی المحیط وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء مبسوط شیخ الاسلام حلة المضمضة تکمیلا للانقاء واخرج الطبرانی عن ایوب قال کان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا وتمضمض وادخل اصبعه فی فمه وهذا ربما یدل علی ان وقت الاستیاک حالة المضمضة فان الاستیاک بالاصبع بدل عن الاستیاک بالسواک والاصل کون الاشتغال بالبدل وقت الاشتغال بالاصل[له] اھ مختصرا۔

اقول هکذا فی نسختی الحلیة عن ایوب فان کان عن ابی ایوب رضی الله تعالٰی عنه واسقط الناسخ والا فمرسل والظاهر

قبل ہے، اس کی دلیل صحیح مسلم میں ابن عباس کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسواک کی اور وضو فرمایا پھر اُٹھے اور نماز ادا فرمائی، اور سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خواہ دن میں بیدار ہوتے یا رات میں، مگر وضو سے قبل مسواک ضرور فرماتے تھے، اور محیط، تحفۃ الفقہاء اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کُلی بھی فرماتے تھے تاکہ صفائی مکمل ہوجائے، اور طبرانی نے ابوایوب سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کرتے ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالتے اور کُلی کرتے اور اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالتے تھے۔ اس سے غالباً یہ گمان ہوتا ہے کہ مسواک کا وقت کُلی کرنے کا وقت ہے کیونکہ انگلی کو بطور مسواک استعمال کرنا مسواک ہی کا بدل ہوسکتا ہے اور اصل یہی ہے کہ انسان بدل کو اُسی وقت استعمال کرے جو اصل کے استعمال کا وقت ہے اھ مختصرا۔

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح ہے کہ ایوب سے مروی ہے، ایک تو یہ امکان ہے کہ دراصل یہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ ہوں

عه هکذا هو فی نسختی الحلیة بالواو والذی فی صحیح مسلم رجع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی ولعله اظهر دلالة علی المراد اھ

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح "واو" کے ساتھ ہے اور صحیح مسلم میں اس طرح ہے: لوٹے، پھر مسواک کی پھر وضو فرمایا. پھر کھڑے ہوئے پھر نماز پڑھی اور غالباً مراد کو واضح کرنے میں یہی زیادہ ظاہر ہے اھ۔ ت

له حلیه

الاول فان للطبرانی حدیثا عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ فی صفۃ الوضوء لکن لفظہ کما فی نصب الرایۃ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل اصابعہ من تحت لحیتہ فخللھا[1] فاللہ تعالٰی اعلم وعلی کل لایخلو عن ابعاد النجعۃ فقد اخرج الامام احمد فی مسندہ عن امیر المؤمنین علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجہہ وکفیہ ثلثا وتمضمض ثلثا فادخل بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی اٰخرہ ھکذا کان وضوء نبی اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[2] ونحوہ عند عبد بن حمید عن ابی مطر عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور ناسخ کی غلطی ہو تب حدیث مرفوع ہو گی ورنہ مرسل ہے، اور ظاہر پہلی بات ہی ہے کیونکہ طبرانی میں ایک حدیث ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے صفۃ الوضو میں ہے، لیکن اس کے الفاظ جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے یہ ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی وضو فرماتے کُلّی کرتے ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں داڑھی کے نیچے سے ڈال کر داڑھی کا خلال فرماتے اھ فاللہ تعالٰی اعلم اور بہرحال یہ دُور کی کوڑی لانے کے مترادف ہوگا، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے پانی کا لوٹا منگوایا اور اپنا چہرہ اور اپنے دونوں ہاتھ تین مرتبہ دھوئے اور تین مرتبہ کُلّی فرمائی اور بعض انگلیاں اپنے منہ میں داخل کیں اس کے آخر میں فرمایا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو اسی طرح تھا اور اسی کی مثل عبد بن حمید نے ابو مطر سے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

ثم **اقول** لیس نصّاً فی کونہ بدلا عن السواک فقد تدخل الاصبع فی الفم لاستخراج النخاع مثلا واشار الیہ المحقق بقولہ ربما یدل۔

اقول پھر یہ اس امر میں نص نہیں کہ انگلی ڈالنا مسواک کا بدل ہے، انگلی کبھی منہ سے بلغم وغیرہ کے اخراج کے لیے بھی ڈالی جاتی ہے اور محقق نے اسی طرف "ربما" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔

علی انی **اقول** معلوم ضرورۃً شدۃ حبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم للسواک وانما فعل ھذا مرۃ بیانا للجواز فلیکن کونہ عند المضمضۃ ایضا لذلک ای من لم یستک سھوا مثلا ولا سواک عندہ الاٰن فلیستک بالاصابع حین المضمضۃ وبھذا تضعف الدلالۃ جدا نعم

اقول علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مسواک سے شدت سے محبت کرنا معلوم ہے، یہ آپ نے ایک مرتبہ اس لیے کیا ہوگا کہ بیانِ جواز ہو جائے، اور مسواک کا کُلّی کے وقت کرنا بھی اس لئے

---

[1] نصب الرایۃ، حدیث ابی ایوب مکتبۃ الاسلامیۃ بیروت ۱/۱۴

[2] مسند امام احمد عن علی " بیروت ۱/۱۵۸

روى ابوعبيد فى كتاب الطهور عن امير المؤمنين عثمٰن رضى الله تعالى عنه انه كان اذا توضأ يسوك فاه باصبعه[1] لكن۔

ہوسکتا ہے یعنی اگر کسی شخص نے سہواً مسواک نہ کی اور اس کے پاس مسواک نہیں ہے تو وہ کُلّی کرتے وقت انگلی سے منہ صاف کرلے، اور اس تعبیر کی رو سے استدلال مزید ضعیف ہوجائے گا۔ ابوعبید نے کتاب الطہور میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ جب وُہ وضو فرماتے تو اپنے منہ میں انگلی سے مسواک فرماتے تھے۔

اقول معترك عظيم فى دلالة كان يفعل على الاستمرار بل على التكرار ولى فيها رسالة سميتها التاج المكلل فى انارة مدلول كان يفعل فان اخترنا ان لا لم يدل على الاستنان او نعم فما كان عثمٰن يواظب على ترك السواك فى محله مع انهم هم الائمة الاعلام العاضون بنواجذهم على سنن سيد الانام عليه وعليهم الصلاة والسلام فاذن ينقدح فى الذهن والله تعالى اعلم ان السنة السواك قبل الوضوء وان يعالج باصبعه عند المضمضة لكن لا اجترئ على القول به لانى لم اجد احدا من علمائنا مال اليه فان قلت ما حداك على التقييد بقولك ولا سواك عنده الان مع ان ابن عدى والدارقطنى والبيهقى والضياء فى المختارة رووا عن انس بسند قال الضياء لا ارى به باسا[2] اھ وقد ضعفه ابن عدى والبيهقى وقال البخارى فى رواية عن انس

اقول یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو افعال بطور استمرار کرتے تھے بلکہ بصورت تکرار کرتے تھے ان کی کیا حیثیت ہے؛ میں نے اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام "التاج المکلل فی انارۃ مدلول کان یفعل" ہے، تو اگر ہم یہ اختیار کریں کہ "لا" سنت ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے یا نعم کرتا ہے تو حضرت عثمان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے کہ آپ مسواک اُس کے موقع پر نہیں کرتے تھے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنّتِ نبوی کو زیادہ جاننے والا اور اس پر سختی سے عمل پیرا ہونے والا اور کون ہوسکتا ہے؟ ایسی صورت میں جو بات ذہن پر گزرتی ہے وہ یہ ہے (واللہ اعلم) کہ مسواک میں سنّت یہ ہے کہ وضو سے قبل کی جائے اور یہ کہ کُلّی کرتے وقت انگلی سے منہ صاف کیا جائے، مگر میں اس قول پر اس لیے جرأت نہیں کرتا ہُوں کہ مجھ سے قبل علماء میں سے کسی نے یہ قول نہیں کیا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ نے یہ قید کس بناء پر لگائی ہے کہ

---

[1] ابوعبید کتاب الطہور

[2] کنز العمال، السواک موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۵

عبد الحکم القسملی منکر الحدیث[1] وقال فی
التقریب ضعیف[2] انه قال قال رسول اللہ صلی
اللہ تعالٰی علیہ وسلم یجزئ من السواك
الاصابع ورواہ البیہقی بطریق اٰخر وقال
غیر محفوظ[3] ونحوہ للطبرانی وابن عدی وابی
نعیم عن ام المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ
تعالٰی عنہا۔

وضو کے وقت مسواک نہیں، حالانکہ ابن عدی دارقطنی
بیہقی اور ضیاء مختارہ میں حضرت انس سے اپنی سند
سے روایت کرتے ہیں ضیاء کہتے ہیں میں اس میں کچھ
مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں اھ اس کو ابن عدی اور
بیہقی نے ضعیف قرار دیا اور بخاری نے کہا انس کی
روایت میں عبد الحکم القسملی
منکر الحدیث ہے اور تقریب میں کہا کہ وہ ضعیف ہے
اس لیے کہ اس نے یہ روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے بجائے مسواک کے صرف
انگلی سے منہ صاف کرلینا کافی ہے۔ اس کو بیہقی نے دوسری سند سے روایت کیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں ہے، اور
اسی قسم سے طبرانی، ابن عدی اور ابو نعیم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے۔ت

قلت روی ابو نعیم فی کتاب السواك
عن عمرو بن عوف المزنی رضی اللہ تعالٰی عنہ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ و
سلم الاصابع تجزئ مجزی السواك اذا
لم یکن سواك[4] وقد اطبق علماؤنا علی ھذا
التقیید قال فی الحلیۃ لایقوم الاصبع مقام
السواك عند وجودہ فان لم یوجد یقم مقامہ
ذکرہ فی الکافی وغیرہ یعنی ینال ثوابہ کما ذکرہ
فی الخلاصۃ[5] اھ وفی الغنیۃ لاتقوم الاصبع مقام
العود عند وجودہ تجویز لبعض الشافعیۃ
اصبع الغیر دون اصبع نفسہ تحکم بلادلیل[6]

تو میں کہتا ہوں ابو نُعیم نے کتاب السواک میں عمرو بن عوف
المزنی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا بجائے مسواک کے انگلی سے منہ صاف
کرلینا کافی ہے جبکہ مسواک نہ ہو۔ ہمارے علماء نے
اس قید میں تطبیق دی ہے، حلیہ میں فرمایا انگلی
مسواک کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے جبکہ مسواک
موجود ہو ہاں اگر موجود نہ ہو تو قائم مقام ہوسکتی ہے
کافی وغیرہ میں یہی مذکور ہے یعنی وہ شخص مسواک کا
ثواب پائے گا کما ذکرہ فی الخلاصۃ اھ اور غنیہ میں ہے
مسواک کے ہوتے ہوئے انگلی اس کے قائم مقام
نہیں ہوسکتی ہے، اور شافعیہ کا یہ کہنا کہ اپنی

---

[1] بحوالہ سنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/۴۰
[2] التقریب حرف العین دار نشر الکتب الاسلامیہ گوجرانوالا ص ۱۹۶
[3] سنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/۴۰
[4] کنز العمال السواک بیروت ۹/۳۱۱ [5] حلیہ
[6] غنیۃ المستملی سنن الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳

اھ وفی الھندیۃ عن المحیط والظھیریۃ لا تقوم الاصبع مقام الخشبۃ فان لم توجد فحینئذ تقوم الاصبع من یمینہ مقام الخشبۃ[1] اھ وفی الدرعند فقدہ اوفقد اسنانہ تقوم الخرقۃ الخشنۃ او الاصبع مقامہ کما یقوم العلک مقامہ للمراۃ مع القدرۃ علیہ[2] اھ وھو ماخوذ من البحر وزاد فیہ تقوم فی تحصیل الثواب لاعند وجودہ[3] اھ

انگلی کے بجائے دوسرے کی انگلی استعمال کرے ترجیح بلا مرجح ہے اھ اور ہندیہ میں محیط اور ظہیریہ سے منقول ہے کہ انگلی لکڑی کے قائمقام نہیں ہوسکتی ہے ہاں اگر لکڑی موجود نہ ہو تو سیدھے ہاتھ کی انگلی لکڑی کے قائمقام ہوسکتی ہے اھ اور دُر میں ہے کہ جب مسواک نہ ہو یا دانت ہی نہ ہوں تو سخت کپڑا یا انگلی اس کے قائمقام ہوسکتی ہے جیسے دنداسہ عورت کے لیے باوجود مسواک پر قادر ہونے کے مسواک کے قائم مقام ہوتا ہے اھ یہ بحر سے ماخوذ ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ مسواک کے نہ ہونے کی صورت میں یہ اس کے قائم مقام ہوگا، مسواک کے ہونے کی صورت میں قائم مقام نہیں ہوگا اھ (ت)

امام زیلعی نے قول اول اختیار فرمایا کما سیاتی نقلہ اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اُس کی ترجیح مستفاد،

حیث قال فی اداب الوضوء تحت قول المنیۃ وان یستاک بالمسواک ان کان والا فبالاصبع کون الادب فی فعلہ ان یکون فی حالۃ المضمضۃ علی قول بعض المشایخ[4] اھ

انھوں نے آداب الوضوء میں فرمایا ہے (منیہ کے قول کے تحت) مسواک کرے اگر ہو، ورنہ انگلی سے دانت صاف کرلے اور ادب یہ ہے کہ کُلی کے وقت ایسا کرے، ہمارے بعض مشایخ کا یہی قول ہے اھ ت

جس کا مفاد یہ ہے کہ اکثر علما قولِ اول پر ہیں، علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں:

قولہ واعتاقہ بعض الائمۃ ینکر مفھومہ ان اکثر الائمۃ یجوز۔[5]

اور اُس کا قول، اس کا آزاد کرنا۔ بعض ائمہ اس کے مفہوم کا انکار کرتے ہیں کہ اکثر ائمہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

---

[1] ہندیۃ، سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۷
[2] الدرالمختار " مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱
[3] بحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۱
[4] حلیہ
[5] شرح وہبانیہ

اور یہ کہ قول دوم نامعتمد ہے۔ ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ میں ہے:

قولہ لاباس بہ عند البعض اشار بھذا الی ان ھذا القول خلاف المعتمد[1]۔

اس کا قول بعض کے نزدیک اس میں مضائقہ نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ قول معتمد کے خلاف ہے۔ ت

اور بحرالرائق میں دوم کو قولِ اکثر بتایا اور بہتر ٹھہرایا اور اُسی کے اتباع سے دُرمختار میں تضعیف اوّل کی طرف اشارہ کیا نہایہ وعنایہ وفتح میں دوم پر اقتصار فرمایا نہایہ وہندیہ میں ہے:

الاستیاک ھو وقت المضمضۃ[2]۔

مسواک کُلّی کے وقت ہے۔ ت

عنایہ میں ہے:

یستاک عرضا لاطولا عند المضمضۃ[3]۔

چوڑائی میں مسواک کرے لمبائی میں نہیں، کلی کے وقت کرے۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

قولہ والسواک ای الاستیاک عند المضمضۃ[4]۔

ان کا قول والسواک یعنی کُلّی کے وقت مسواک (ت)

بحر میں ہے:

اختلف فی وقتہ ففی النہایۃ و فتح القدیر انہ عند المضمضۃ وفی البدائع والمجتبی قبل الوضوء والاکثر علی الاول وھو الاولی لانہ الاکمل فی الانقاء[5]۔

مسواک کے وقت میں اختلاف ہے نہایہ اور فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کُلّی کے وقت ہے اور بدائع اور مجتبی میں ہے وضو سے پہلے اور اکثر پہلے قول پر ہیں اور وہی اولیٰ ہے کیونکہ صفائی میں وہی زائد ہے۔ ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے:

وعلیہ الاکثرون[6]۔

اور اکثر اسی پر ہیں۔ ت

---

[1] ردالمحتار

[2] ہندیہ	سنن الوضوء	نورانی کتب خانہ پشاور	۱/۷
[3] عنایہ مع فتح القدیر	"	" "	۱/۲۱
[4] فتح القدیر	"	" "	۱/۲۲
[5] بحرالرائق	"	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/۲۰
[6] شرح نقایہ للبرجندی، کتاب الطہارت		نولکشور لکھنؤ	۱/۱۶

اقول وباللہ التوفیق۔

اوّلاً یہ معلوم ہو کہ دربارۂ سواک کلمات علما مختلف ہیں کہ سنّت ہے یا مستحب۔ عامۂ متون میں سنت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں صغیری میں اسی کو اصح کہا جوہرۂ نیرہ و دُرمختار میں سنتِ موکدہ ہونے پر جزم کیا لیکن ہدایہ و اختیار میں استحباب کو اصح اور تبیین و خیر مطلوب میں صحیح بتایا فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا حلیہ و بحر نے اُن کا اتباع کیا۔

علّامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں:

قد عدہ القدوری والاکثرون من السنن وھو الاصح[1]	قدوری اور اکثر فقہاء نے اس کو سنن میں شمار کیا اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے: وعلیہ المتون[2] (تمام متنوں میں یہی ہے۔ت)۔ درمختار میں ہے: السواک سنۃ مؤکدۃ کما فی الجوھرۃ[3] (مسواک کرنا سنتِ مؤکدہ ہے کما فی الجوھرۃ۔ت) ہدایہ میں ہے: الاصح انہ مستحب[4] (زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ت)۔ امام زیلعی فرماتے ہیں: الصحیح انھما مستحبان یعنی السواک والتسمیۃ لانھما لیسا من خصائص الوضوء[5] (مسواک کرنا اور بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے اور یہ دونوں وضوء کے خصائص سے نہیں۔ت) محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں: الحق انہ من مستحبات الوضوء[6] (حق یہ ہے کہ یہ مستحباتِ وضو سے ہے۔ت) امام ابن امیر الحاج بعد ذکر احادیث فرماتے ہیں: ھذا عند التحقیق انما یفید الاستحباب فلاجرم ان قال فی خیر مطلوب ھو الصحیح وفی الاختیار قالوا الاصح انہ مستحب[7] (اگر بنظرِ تحقیق دیکھا جائے تو اس سے استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ خیر مطلوب میں فرمایا ھو الصحیح اور اختیار میں ہے علمائے فرمایا اصح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ت) علامہ خیر الدین رملی قول بحر دربارۂ استحباب نقلا عن الفتح ھو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ حق ہے۔ت) پھر قولِ صغیری دربارۂ سنیت

---

[1] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۳
[2] ایضاً
[3] الدرالمختار، سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[4] ہدایۃ ″ ″
[5] تبیین الحقائق، سنن الوضوء مطبوعہ بولاق مصر ۱/۳
[6] فتح القدیر ″ مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲
[7] حلیہ

ھو الاصح نقل کرکے فرماتے ہیں، فقد علم بذلك اختلاف التصحیح[1] اھ کما فی المنحة (صحت میں اختلاف اس سے معلوم ہوا، اس طرح منحہ میں ہے۔ ت)

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ قول سنیت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہوئی۔

وجہ دوم خود امام مذہب رضی اللہ عنہ سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں:

المنقول عن ابی حنیفة رضی اللہ تعالٰی عنه علی ما ذکرہ صاحب المفید ان السواك من سنن الدین[2] اھ نقله الشلبی علی الکنز۔

ابو حنیفہ (رحمہ اللہ تعالٰی) سے منقول ہے، جیسا کہ صاحبِ مفید نے ذکر کیا) کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے اھ نقلہ الشلبی علی الکنز۔ ت

بلکہ ہمارے صاحب مذہب کے تلمیذِ جلیل امام الفقہاء امام المحدثین امام الاولیاء سیدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: اگر بستی کے لوگ سنیتِ مسواک کے ترک پر اتفاق کریں تو ہم اُن پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنّت کے ترک پر جرأت نہ کریں۔

فتاوٰی حجہ میں ہے:

قال عبد اللہ بن المبارك لوان اھل قریة اجتمعوا علی ترك سنة السواك نقاتلھم کما نقاتل المرتدین کیلا یجتریٔ الناس علی ترك سنة السواك وھو من احکام الاسلام[3]۔

عبداللہ بن مبارک نے فرمایا اگر کسی بستی کے لوگ مسواک ترک کرنے پر اکٹھے ہوجائیں تو ہم ان سے اسی طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے جنگ کرتے ہیں تاکہ لوگ مسواک کی سنّت ترک کرنے کی جسارت نہ کرسکیں، اور یہ اسلام کے احکام سے ہے۔ ت

حلیہ میں اسے نقل کرکے فرمایا:

وھذا یفید انه من سنن الدین کما حکاہ قولا فی المفید ولیس ببعید[4]۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دین کی سنتوں میں سے ہے، چنانچہ مفید میں ایک قول یہ بھی منقول ہے۔

وجہ سوم یہی اقوی من حیث الدلیل ہے کہ احادیث متواترہ اُس کی تاکید اور اس میں قولاً وفعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتبِ احادیث مملو ہیں بلکہ حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی

---

[1] منحة الخالق علی حاشیة بحر الرائق مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[2] شلبی علی حاشیہ تبیین الحقائق مطبوعہ بولاق مصر ۱/۴

[3] فتاوٰی حجة [4] حلیہ

اُس پر مواظبت ومداومت گویا ضروریات وبدیہیات سے ہے ہر شخص کہ احوال قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اُس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا:

والسواك لانه صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یواظب علیہ[1]۔ اور مسواک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ ت

تبیین میں فرمایا:

وقد واظب علیہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[2]۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے۔ ت

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے وسیرد علیك بقیۃ الکلام فی اتمام تقریب المرام بعون الملك العلام۔ (بعون الملک العلام اس بحث سے متعلق بقیہ کلام حصول مقصد کے قریب عنقریب بیان ہوگا۔ ت)

ثانیاً سنیت کو مواظبت درکار۔ اب ہم وضو میں کُلّی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اُس وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی۔ خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بنا پر قول استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں:

المطلوب مواظبتہ علیہ الصلوۃ والسلام عند الوضوء ولم اعلم حدیثا صریحا فیہ[3]۔ مطلوب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو میں اس پر مداومت فرماتے تھے اور میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے۔ ت

اقول بلکہ مواظبت درکنار جو بیس[22] صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے صفتِ وضو قولاً وفعلاً نقل فرمائی،

(۱) امیر المومنین عثمان غنی	(۲) امیر المومنین مولا علی	(۳) عبد اللہ بن عباس
(۴) عبد اللہ بن زید بن عاصم	(۵) مغیرہ بن شعبہ	(۶) مقدام بن معدی کرب
(۷) ابو مالک اشعری	(۸) ابوبکرہ نفیع بن الحارث	(۹) ابوہریرہ
(۱۰) وائل بن حجر	(۱۱) نُضیر بن مالک حضرمی	(۱۲) ابوامامہ باہلی

---

[1] ہدایہ، سنن الوضو العربیہ کراچی ۱/ ۶

[2] تبیین الحقائق سنن الوضو بولاق مصر ۱/ ۴

[3] فتح القدیر " نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

(۱۳) انس بن مالک (۱۴) ابو ایوب انصاری (۱۵) کعب بن عمرو یامی

(۱۶) عبداللہ بن ابی اوفی (۱۷) براء بن عازب (۱۸) قیس بن عائذ

(۱۹) ام المومنین صدیقہ (۲۰) رُبیّع بنت معوذ بن عفراء (۲۱) عبداللہ بن اُنیس

(۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص (۲۳) امیر معٰویہ (۲۴) رجل من الصحابۃ لم یسم رضی اللہ عنہم اجمعین

اوّل کے بیسؔ علامہ محدث جلیل زیلعی نے ذکر کیے اُن کے بعد کے دوؔ امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے اخیر کے دوؔ اس فقیر غفرلہٗ نے بڑھائے۔ اور ان کے چھبیسویں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں مگر اُن سے خود اُن کے وضو کی صفت مروی ہے اگرچہ وہ بھی حکم مرفوع میں ہے،

رواہ سعید بن منصور فی سننہ عن الاسود بن الاسود بن یزید قال بعثنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ الی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ الحدیث۔ والحدیث قبلہ رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعدنی والخطیب عن رجل من الانصار ان رجلا قال الا اریکم کیف کان وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قالوا بلی الحدیث وحدیث معٰویۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عند ابن عساکر۔

اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسود بن اسود بن یزید سے روایت کیا کہ مجھے عبداللہ بن مسعود نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں بھیجا الحدیث اور پہلی حدیث کو ابوبکر بن ابی شیبہ، عدنی اور خطیب نے انصار کے ایک شخص سے روایت کیا انہوں نے کہا کیا میں تمھیں نہ دکھاؤں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کس طرح وضو فرماتے تھے! انہوں نے کہا کیوں نہیں، الحدیث اور معاویہ کی حدیث ابن عساکر نے روایت کی۔

ان چھبیسوں صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں کہیں وضو یا کُلّی کرتے میں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقۂ وضو زبان سے بتایا اُنھوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا جنھوں نے اسی لیے وضو کرکے دکھایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقۂ مسنونہ بتائیں انہوں نے مسواک نہ کی علی الخصوص امیر المومنین ذوالنورین و امیر المومنین مرتضٰی رضی اللہ تعالٰی عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجوہ کثیرہ بارہا بکثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو کرکے دکھانا مروی ہوا، کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

عثمان غنی سے راوی اُن کے مولٰے حمران

عند احمد والبخاری ومسلم وابی داود و النسائی وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والبزار

احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجۃ، ابن خزیمہ، بزار

وابی یعلی والعدنی وابن حبان والدارقطنی
وابن بشران فی امالیه وابی نُعیم فی الحلیة۔
ابن الجارود عند الامام الطحاوی وابن
حبان والبغوی فی مسند عثمان وسعید بن
منصور۔ ابووائل شقیق بن سلمه عند
عبد الرزاق وابن منیع والدارمی وابی داود
وابن خزیمة والدارقطنی۔ ابوداره عند
احمد والدارقطنی والضیاء۔ عبد الرحمٰن
سلمانی عند البغوی فیه۔ عبد الله بن جعفر
ابوعلقمه کلاهما عند الدارقطنی عبد الله بن
ابی مُلیکه عند ابی داود ابومالك دمشقی
عند سعید بن منصور قال حُدثت
ابوالنضر سالم عند ابن منیع والحارث
وابی یعلی ولم یلق عثمٰن علی مرتضٰی سے راوی
عبد خیر عند عبد الرزاق وابی بکر بن
ابی شیبة وسعید بن منصور والدارمی و
ابی داود والترمذی والنسائی وابن ماجة
والطحاوی وابن منیع وابن خُزیمة وابی
یعلی وابن الجارود وابن حبان والدارقطنی
والضیاء ابوحیه عند عبد الرزاق وابن
ابی شیبة واحمد وابی داود والترمذی و
النسائی وابی یعلی والطحاوی والهروی
فی مسند علی والضیاء سیدنا امام حسین
رضی الله تعالٰی عنه عند النسائی والطحاوی
وابن جریر عبد الله بن عباس

ابویعلی، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن بشران
نے اپنی امالی میں اور ابونُعیم نے حلیہ میں روایت
کی۔ ابن الجارود کی روایت طحاوی اور ابن حبان
نے اور بغوی نے مسند عثمان میں اور سعید بن منصور
نے روایت کی۔ ابووائل کی روایت عبدالرزاق،
ابن ملیح، دارمی، ابوداود، ابن خُزیمہ اور دارقطنی
نے روایت کی۔ ابوداره کی احمد، دارقطنی اور ضیاء
نے نقل کی۔ عبدالرحمان سلمانی کی روایت بغوی
میں ہے اس میں عبداللہ بن جعفر ہیں، ابوعلقمہ
دونوں نے دارقطنی میں۔ عبداللہ بن ابی ملیکہ کی
روایت ابوداؤد میں، ابومالک دمشقی کی روایت
سعید بن منصور نے نقل کی انہوں نے کہا کہ حُدثت۔
ابوالنضر سالم کی روایت ابن ملیح، حارث اور
ابویعلیٰ نے کی اور ان کی ملاقات عثمان سے نہیں ہوئی۔
علی مرتضیٰ سے راوی عبدخیر کی روایت عبدالرزاق،
ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور، دارمی، ابوداؤد،
ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، ابن ملیح،
ابن خزیمہ، ابویعلیٰ، ابن الجارود، ابن حبان،
دارقطنی اور ضیاء نے نقل کی۔ ابوحیہ کی روایت
عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، احمد، ابوداؤد، ترمذی سے،
نسائی، ابویعلیٰ، طحاوی اور ہروی نے
مسند علی میں اور ضیاء نے نقل کی۔ سیدنا
امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نسائی،
طحاوی اور ابن جریر نے نقل کی۔ عبداللہ
ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت

رضی اللہ تعالٰی عنہما عند احمد وابی داؤد و ابی یعلی وابن خزیمۃ والطحاوی وابن حبان والضیاء، زر بن حبیش عند احمد وابی داؤد وسمویہ والضیاء، ابو العریف عند احمد وابی یعلی، ابو مطر عند عبد بن حمید.

احمد، ابوداؤد، ابویعلٰی، ابن خزیمہ، طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے نقل کی۔ زر بن حبیش کی روایت احمد، ابوداؤد، سمویہ اور ضیاء نے نقل کی۔ ابوالعریف کی روایت احمد، ابویعلٰی نے نقل کی۔ ابومطر کی روایت عبد بن حمید نے نقل کی ت

یوں ہی عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہم سے بھی احادیثِ کثیرہ بطریق عدیدہ مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعثِ طویل ان تمام احادیث کا ترک ذکر مسواک پر اتفاق تو یہ بتا رہا ہے کہ اس وقت مسواک نہ فرمانا ہی معتاد تھا ورنہ کوئی تو ذکر کرتا۔

اقول بلکہ صدہا احادیث متعلق وضو ومسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح سے اصلاً مسواک کے لیے وقت مضمضہ یا داخل ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہو اُس سے دفع شبہ کریں۔

حدیثِ اوّل محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہو سکے:

حیث قال بعد ذکر احادیث وفی الصحیحین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل صلاۃ او عند کل صلاۃ وعند النسائی فی روایۃ عند کل وضوء رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ وصححہا الحاکم وذکرھا البخاری تعلیقا ولا دلالۃ فی شیئ علی کونہ فی الوضوء الا ھذہ وغایۃ ما یفید الندب وھو لا یستلزم سوی الاستحباب اذ یکفیہ اذا ندب لشیئ ان یتعبد بہ احیانا ولا سنۃ دون المواظبۃ۔[1]

انہوں نے کچھ احادیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا اور صحیحین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھ کو یہ خیال نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ان کو ہر نماز کے ساتھ یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا، اور نسائی کی ایک روایت ہے کہ ہر وضو کے وقت اس کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ اور اس کو حاکم نے صحیح کہا، بخاری نے اس کو تعلیقاً ذکر کیا، اور مسواک کے وضو میں ہونے پر صرف یہی روایت دلالت کرتی ہے اور اس سے انتہائی طور پر جو معلوم ہوتا ہے وہ مندوب ہے اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے، کیونکہ جب کسی امر کی طرف بلایا جائے تو یہ کافی ہے کہ کبھی کبھی وہ کام بطورِ عبادت کر لیا جائے، جبکہ سنّت میں مواظبت لازمی چیز ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

اُنھی کا اتباع اُن کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اولاً احادیث میں مشہور و مستفیض یہاں ذکر نماز ہے

یعنی لفظ عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ رواہ مالک[1] و احمد و الستۃ — یعنی لفظ "ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ"

ع۔ قال الشوکانی فی نیل الاوطار قال النووی غلط بعض الائمۃ الکبار فزعم ان البخاری لم یخرجہ وھو خطأ منہ وقد اخرجہ من حدیث مالک عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ ولیس ھو فی الموطا من ھذا الوجہ بل ھو فیہ عن ابن شھاب عن حمید عن ابی ھریرۃ قال لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء ولم یصرح برفعہ قال ابن عبد البر وحکمہ الرفع وقد رواہ الشافعی عن مالک مرفوعا ھذا کلامہ فی النیل ثم جعل یعد بعض ما ورد فی الباب ولم یعلم ما انتھی الیہ کلام الامام النووی **اقول** لا اظن قولہ لیس ھو فی الموطا الخ من کلام الامام وھو خطأ اشد و اعظم فان الحدیث فی الموطا اولا بعین السند المذکور فی البخاری رفعا ثم متصلا بہ بالسند الاخر وقفا وقد روی ھذا ایضا معن ابن عیسٰی و ایوب ابن صالح و عبد الرحمٰن بن مھدی وغیرھم عن مالک مرفوعا وھؤلاء کلھم من رواۃ الموطا اھ منہ غفرلہ۔ (م)

شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا کہ نووی نے فرمایا بعض بڑے بڑے ائمہ غلطی میں مبتلا ہوئے، اور وہ یہ کہ ان کو گمان ہوا کہ اس روایت کو بخاری نے ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ بخاری میں یہ موجود ہے، وہ اس کو مالک سے ابوالزناد سے اعرج سے ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں، اور یہ موطا میں اس طرح نہیں ہے اس میں اس طرح ہے ابن شہاب حمید سے ابوہریرہؓ سے راوی ہیں کہ اگر مجھ کو اپنی اُمت کے مشقت میں پڑجانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں انھیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، اور انہوں نے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہ کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حکماً مرفوع ہے اور شافعی نے اس کو مالک سے مرفوعاً روایت کیا (نیل الاوطار) پھر انھوں نے اس باب کی دوسری مرویات کا ذکر کیا اور یہ نہیں بتایا کہ نووی کا کلام کہاں ختم ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ "لیس ھو فی الموطا" امام کا کلام نہیں، اور یہ بہت بڑی خطا ہے کیونکہ یہ حدیث موطا میں بعینہٖ اسی سند سے مذکور ہے جس سند سے بخاری میں مرفوعاً مذکور ہے پھر اس کے متصل ہی دوسری سند سے موقوفاً ہے اس کو معن بن عیسٰی ایوب بن صالح اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے مالک سے مرفوعاً روایت کیا، اور یہ سب کے سب موطا کے رُواۃ سے ہیں اھ منہ۔ (ت)

[1] حاشیہ علی موطا امام مالک، ماجاء فی السواک مطبوعہ مہر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

عن ابی هریرة وآحمد وابوداود والنسائی والترمذی والضیاء
عن زید بن خالد وآحمد بسند جید
عن ام المؤمنین زینب بنت جحش وکابن
خیثمة وابن جریر عن ام المؤمنین ام حبیبة
وآلبزار وسمویه عن انس وآهما والطبرانی
وابویعلی والبغوی والحاکم عن سیدنا
العباس وآحمد والبغوی والطبرانی وابونعیم
والباوردی وابن قانع والضیاء عن تمام بن
العباس وآحمد والباوردی عن تمام بن قثم
وصوبا کونه عن العباس وعثمٰن بن سعید الدارمی
فی الرد علی الجهمیة والدارقطنی فی احادیث
النزول عن امیرالمؤمنین علی وآلطبرانی
فی الکبیر عن ابن عباس وآفی اوسط کالخطیب
عن ابن عمر وآبونعیم فی السواک عن
ابن عُمر وسعید بن منصور عن مکحول وآ
ابوبکر بن ابی شیبة عن حسان بن عطیة
کلاهما مرسل آور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی مع
کل وضوء یا عند کل وضوء[1] رواہ الائمة مالك
والشافعی واحمد والنسائی وابن خزیمة وابن
حبان والحاکم والبیهقی عن ابی هریرة وآ
الطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی
وآفی الکبیر عن تمام بن العباس وآبن جریر
عن زید بن خالد رضی الله تعالیٰ عنهم اجمعین۔

اس کو امام مالک، احمد اور اصحاب صحاح ستہ نے ابوھریرہ سے روایت کیا: احمد ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ضیاء نے۔ زید بن خالد سے اور احمد نے بسند جید ام المومنین زینب بنت جحش سے اور اس کو ابن خیثمہ اور ابن جریر نے ام المومنین ام حبیبہ سے اور بزار اور سمویہ نے حضرت انس سے، اور بزار اور سمویہ اور طبرانی، ابویعلی، بغوی اور حاکم نے حضرت عباس سے، اور احمد، بغوی، طبرانی، ابونعیم، باوردی، ابن قانع اور ضیاء نے تمام بن عباس سے، اور احمد اور باوردی نے تمام بن قثم سے، ان حضرات نے اس کو عباس سے صحیح قرار دیا۔ اور عثمان بن سعید دارمی نے الرد علی الجہمیہ میں اور دارقطنی نے احادیث نزول میں حضرت علی سے، اور طبرانی نے کبیر میں ابن عباس سے اور اوسط میں جیسے خطیب نے ابن عمر سے اور ابونعیم نے السواک میں ابن عمر سے، اور سعید بن منصور نے مکحول سے، اور ابوبکر ابن شیبہ نے حسان بن عطیہ سے اور یہ دونوں مرسل ہیں۔ اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی ہر وضو کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت، اس کو ائمہ نے روایت کیا، مالک، شافعی، احمد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے ابوہریرہ سے اور طبرانی نے اوسط میں بسند حسن علی سے اور کبیر میں تمام بن عباس سے اور ابن جریر نے زید بن خالد سے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

جب روایات متواترہ میں عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ آنے سے ہمارے ائمہ کرام

---

[1] حاشیہ علی موطا امام مالک ماجاء فی السواک مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہوا بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں حتی کہ شافعیہ جو اُسے سننِ نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکر رنگ ثبوت پائے گا۔

ف۱ فلیست عند لجعل مدخولها ظرفا لموصوفها بحیث یقع فیه انما مفادها القرب والحضور حسا اومعنی فلا تقول زید عند الدار اذا کان فیها بل اذا کان قریبا منها والقرب المفهوم هو العرفی دون الحقیقی وله عرض عریض الا تری الی قوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی[1] مع ان السدرة فی السماء السادسة کما فی صحیح مسلم عن عبدالله بن مسعود رضی الله تعالٰی عنه والجنة فوق السمٰوٰت وبما قررنا ظهر ضعف ماوقع فی عمدة القاری تحت الحدیث فیه اباحة السواك فی المسجد لان عند یقتضی الظرفیة حقیقة فیقتضی استحبابه فی کل صلاة وعند بعض المالکیة کراهته فی المسجد لاستقذاره والمسجد ینزه اھ[2]

تو "عند" اس لیے نہیں ہے کہ اپنے مدخول کو اپنے موصوف کا ظرف بنائے، اور وہ اس میں واقع ہو، اس کا مفاد تو صرف قرب اور حضور ہے خواہ حسّی ہو یا معنوی تو زید عند الدار اس وقت نہیں کہا جاتا ہے جب زید گھر کے اندر ہو بلکہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ گھر کے قریب ہو، اور جو قرب مفہوم ہے وہ عرفی ہے حقیقی نہیں ہے اور اس میں کافی گنجائش ہے، مثلاً عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوٰی، اب سدرہ چھٹے آسمان پر ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہی منقول ہے اور جنت آسمانوں کے اوپر ہے، ہماری اس تقریر سے عمدة القاری کی اُس تقریر کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا جو انہوں نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے کی ہے یعنی یہ کہ اس میں مسجد میں مسواک کی اباحت کا ثبوت ہے، کیونکہ "عند" حقیقة ظرفیة کا متقاضی ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر نماز میں اس کا استحباب ہو، اور بعض مالکیہ مسجد میں مسواک کرنے کو مکروہ گردانتے ہیں کہ اس میں مسجد کے گندہ ہونے کا امکان ہے جبکہ مساجد کو پاک صاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اھ۔

ف۲ اقول اولاً حقیقة الظرفیة غیر معقولة فی الصلوٰة ولاھی مفاد عند کما علمت۔

اقول حقیقة ظرفیة نماز میں معقول نہیں ہے اور جیسا کہ آپ جان چکے یہ عند کا مفہوم بھی نہیں ہے۔

۱؎ القرآن ۵۳/ ۱۴

۲؎ عمدة القاری، باب السواک یوم الجمعة مطبوعہ ادارة الطباعة المنیریة مصر ۶/ ۱۸۲

وثانیا قد قال الامام العینی نفسه [ف۱]
قبل هذا بورقة مانصه فان قلت کیف التوفیق
بین روایة عند کل وضوء وروایة عند کل
صلاة قلت السواك الواقع عند الوضوء واقع
للصلاة لان الوضوء شرع لها اھ[۱]
وثالثا کیف یباح [ف۲] الاستیاك [ف۳] فی المسجد
مع حرمة المضمضة والتفل فیه والسواك
یستعمل مبلولا ویستخرج الرطوبات فلا یؤمن
ان یقطر منها شیئ وکل ذلك لا یجوز فی المسجد
الا ان یکون فی اناء او موضع فیه معد لذلك
من حین البناء کما بیناه فی فتاوٰنا۔
ورابعا ماذکره [ف۴] لیس قول بعض
المالکیة بل قول امام دار الهجرة نفسه
حکاه عنه القرطبی فی المفهم کما فی
المواهب اللدنیة۔

ثانیاً عینی نے خود ہی اس سے ایک صفحہ قبل
کہا ہے کہ اگر کہا جائے کہ عند کل وضوء اور عند کل
صلوٰۃ کی روایت میں تطبیق کی شکل کیا ہوگی تو میں
کہوں گا کہ وضو کے وقت مسواک کرنا نماز ہی کے لیے
ہے کہ وضو نماز ہی کے لیے مشروع ہے اھ
ثالثاً مسجد میں مسواک کیونکر مباح ہوسکتی ہے
کیونکہ مسجد میں کلی کرنا اور تھوکنا ممنوع ہے، مسواک
تر استعمال کی جاتی ہے جس سے منہ کی رطوبتیں
خارج ہوتی ہیں اور ان سے مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ
رہتا ہے، ہاں اگر کسی برتن میں یہ عمل کیا جائے یا
مسجد میں پہلے ہی سے اس کی جگہ بنائی گئی ہو، یہ ہم
نے اپنے فتاوٰی میں ذکر کیا ہے۔
رابعاً جو انہوں نے ذکر کیا ہے یہ بعض مالکیہ کا
قول نہیں ہے یہ تو امام دار الہجرۃ کا اپنا قول ہے
اس کو قرطبی نے مفہم میں ذکر کیا ہے کما فی المواہب اللدنیہ۔

ثانیاً عند الوضوء [ف۵] میں خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادہ مواظبت سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استحباب عند المضمضہ بھی نہ بتائے گی فافہم

حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا غسل رجلیه خرجت خطایاه
واذا غسل وجهه وتمضمض وتشوص و
استنشق ومسح براسه خرجت خطایا سمعه
وبصره ولسانه واذا غسل ذراعیه وقدمیه..

بندہ جب اپنے دونوں پیر دھوتا ہے تو اس کے گناہ
نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنا چہرہ دھوتا ہے اور
کلی کرتا ہے اور دانت مانجھتا ہے اور ناک میں پانی
ڈالتا ہے اور سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے کانوں،

---

[۱] عمدۃ القاری، باب السواک یوم الجمعۃ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ٦/ ١٨٠

كان كيوم ولدته امه[1] ۔ آنکھوں اور زبان کے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوتا ہے اور دونوں قدم دھوتا ہے تو وہ ایسا پاک و صاف ہوجاتا ہے گویا آج ہی پیدا ہوا ہے۔

اقول اولاً شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح وقال الرازی : الشوص الغسل و التنظیف[2] اھ (الشوص کے معنی دھونا اور صاف کرنا ہے۔ ت)

و فی القاموس الدلك باليد و مضغ السواك والاستنان به او الاستياك و وجع الضرس والبطن والغسل والتنقية[3]۔

اور قاموس میں ہے : ہاتھ سے ملنا اور مسواک کرنا ، اور ڈاڑھ اور پیٹ کا درد ، دھونا ، صاف کرنا۔ ت

ثانیاً حدیث میں افعال بترتیب نہیں تو ممکن کہ مسواک سب سے پہلے ہو اور یہی حدیث کہ امام احمد نے بسند حسن مرتباً روایت کی اس میں ذکر شوص نہیں ، اس کے لفظ یہ ہیں :

عن ابی امامة رضی الله تعالٰی عنه قال ان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم قال ایما رجل قام الی وضوئه یرید الصلاة ثم غسل کفیه نزلت کل خطیئة من کفیه مع اول قطرة فاذا مضمض واستنشق واستنثر نزل کل خطیئة من لسانه وشفتیه مع اول قطرة فاذا غسل وجهه نزلت کل خطیئة من سمعه وبصره مع اول قطرة فاذا غسل یده الی المرفقین ورجله الی الکعبین سلم من کل ذنب کهیأة یوم ولدته امه[4]۔

حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اٹھے پھر ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ نکل جائیں پھر جب کُلّی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور صاف کرے زبان و لب کے سب گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں پھر جب منہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ اُتر جائیں پھر جب کہنیوں تک ہاتھ اور گٹّوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا خالص ہوجائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا تھا۔

---

[1] بحوالہ کنز العمال الکمال فی فضائل الوضوء مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/ ۲۸۹
[2] الصحاح للجوہری فصل الشین بیروت ۳/ ۱۰۴۴
[3] القاموس المحیط باب الصاد فصل الشین مصطفی البابی مصر ۲/ ۳۱۸
[4] مجمع الزوائد باب فضل الوضو بیروت لبنان ۱/ ۲۲۲

فائدہ یہ نفیس و عظیم بشارت کہ امت محبوب صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر رب عزوجل کا عظیم فضل اور نمازیوں کے لیے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیث صحیحہ معتبرہ میں وارد ہوئی اس معنی کی حدیثیں حدیث[۱] ابو امامہ کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں امیر المومنین عثمٰن غنی[ع۱] و ابوہریرہ[۲] و عمرو[۳] بن عبسہ[ع۳] اور مالک[۵] و احمد و نسائی و ابن ماجہ و حاکم کے یہاں عبداللہ بن صنابحی[۶] اور طحاوی و معجم کبیر طبرانی میں عباد[۷] و والد ثعلبہ اور مسند احمد میں مرہ[۸] بن کعب اور مسند مسدد ابی یعلی میں انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابحی و حدیث عمرو سب سے اتم ہیں کہ ان میں ناک کے گناہوں کا بھی ذکر ہے اور مسح سر کرنے سے سر کے گناہ نکل جانے کا بھی

ففی الاول اذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین فاذا مسح راسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ[۱] وفی الثانی مامنکم رجل یقرب وضوءہ فیتمضمض ویستنشق ویستنثر الا خرجت خطایا وجہہ من فیہ وخیاشمہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین ثم یمسح راسہ الا خرت خطایا راسہ من اطراف شعرہ مع الماء[۲]۔

تو پہلی میں یہ ہے کہ جب وہ ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے راستہ سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا جب وہ سر کا مسح کرتا ہے تو گناہ اس کے سر سے نکلتے ہیں یہاں تک کہ اس کے دونوں کانوں سے نکل جاتے ہیں اور دوسری میں ہے کہ تم میں سے جو بھی وضو کرتا ہے پھر کُلی کرتا ہے ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ اس کے چہرہ، اس کے منہ اور اس کے نتھنوں سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا پھر وہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے گناہ بالوں سے رِسنے والے پانی کے قطرات کے ساتھ ہی نکل جاتے ہیں۔ ت

بہت علماء فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صغائر مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبائر بھی دُھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ وغیرہ

ع۱ رواہ ایضا احمد وابن ماجۃ ۱۲ منہ (م)
اس کو احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔ (ت)

ع۲ ورواہ ایضا مالک والشافعی والترمذی والطحاوی ۱۲ منہ (م)
اس کو مالک، شافعی، ترمذی اور طحاوی نے روایت کیا۔ (ت)

ع۳ ورواہ ایضا احمد وابوبکر بن ابی شیبۃ والامام الطحاوی والضیاء وھو عند الطبرانی فی الاوسط مختصرا و ابن زنجویہ بسند صحیح ۱۲ منہ (م)
اس کو احمد اور ابی بکر بن ابی شیبہ اور امام طحاوی اور ضیاء نے، وہ طبرانی کے نزدیک اوسط میں مختصر ہے اور ابن زنجویہ نے بسند صحیح روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] کنز العمال فضائل الوضوء مطبوعہ موسستہ الرسالۃ بیروت ۹/ ۲۸۵

[۲] ایضاً ۹/ ۲۸۶

اکابر علمائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ "الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل" میں ذکر کیا اور کرمِ مصطفےٰ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحرِ بے پایاں ہے حدث عن البحر ولا حرج والحمد للہ رب العلمین اور بات وہ ہے جو خود مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بشارت بیان کرکے ارشاد فرمائی کہ لا تغتروا اس پر مغرور نہ ہونا[1] رواہ البخاری عن عثمٰن ذی النورین رضی اللہ تعالٰی عنہم وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے:

عن عبد اللہ بن المثنی قال حدثنی بعض اھل بیتی عن انس بن مالك رضی اللہ تعالٰی عنہ ان رجلا من الانصار من بنی عمرو بن عوف قال یا رسول اللہ انك رغبتنا فی السواك فھل دون ذلك من شیئ قال اصبعك سواك عند وضوئك تمر بھا علی اسنانك انہ لا عمل لمن لا نیۃ لہ ولا اجر لمن لا خشیۃ لہ[2]۔

عبد اللہ بن المثنی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انصار سے بنو عمرو بن عوف کے ایک صاحب نے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ نے ہمیں مسواک کی بہت رغبت دلائی ہے تو کیا اس سے کم درجہ کی بھی کوئی چیز ہے؟ آپ نے فرمایا تمہاری انگلی تمہاری مسواک ہے اس سے دانتوں کو رگڑ لیا کرو، جس کی نیت نہ ہو اس کا عمل نہیں اور جس میں خشیتِ الٰہی نہ ہو اس کا اجر نہیں۔

اقول اولاً یہ حدیث ضعیف ہے لما تری من الجھالۃ فی سندہ وقد ضعفہ البیھقی۔

ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوئك میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الایمان والسواك شطر الوضوء[3] رواہ ابو بکر بن ابی شیبۃ عن حسان بن عطیۃ والستۃ فی کتاب الایمان عنہ بلفظ السواك نصف الوضوء والوضوء نصف الایمان[4]۔

وضو ایمان کا حصّہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے اس کو ابو بکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کیا، اور اصحابِ ستّہ نے اس کو اُن سے کتاب الایمان میں روایت کیا، لفظ یہ ہیں کہ

---

[1] جامع للبخاری باب قول اللہ تعالٰی یایھا الناس ان عدو اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۵۲

[2] السنن الکبرٰی للبیہقی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/ ۴۱

[3] مصنف ابن ابی شیبہ ما ذکر فی السواک ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۷۰

[4] جامع الصغیر مع الفیض القدیر بیروت ۴/ ۱۴۸

مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان ہے۔ ت

اقول یعنی ایمان بے وضو کامل نہیں ہوتا اور وضو بے مسواک۔ اس سے مسواک کا داخل وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جس طرح وضو داخل ایمان نہیں ہاں وجہِ تکمیل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لیے حاصل ہے قبلیہ ہو یا بعدیہ جس طرح صبح وظہر کی سنتیں فرضوں کی مکمل ہیں واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول جب محقق ہولیا کہ مسواک سنت ہے اور ہمارے علما اُسے سنتِ وضو مانتے اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ اُن کے نزدیک سنتِ نماز ہے اور ہمارے نزدیک سنتِ وضو اور متون مذہب قاطبۃً یک زبان تصریح فرمارہے ہیں کہ مسواک سننِ وضو سے ہے تو اُس سے عدول کی کیا وجہ ہے سنتِ شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویۂ ظہر۔ مگر روشن بیانوں سے ثابت ہُوا کہ مسواک وضو کی سنت داخلہ نہیں کہ سنیت بے مواظبت نہیں اور وضو کرنے میں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں اور سنت بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اُس کا محل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحر الرائق میں ہے:

وعلله السراج الهندی فی شرح الهدایة بانه اذا استاك للصلاة ربما یخرج منه دم وھو نجس بالاجماع وان لم یکن ناقضا عند الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنه۔[1]

سراج ہندی نے شرح ہدایہ میں اس کی علت یہ بیان کی اگر نماز کے لیے مسواک کرے تو منہ سے خون نکل آنے کا امکان ہے اور یہ بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ ت

لاجرم ثابت ہوا کہ سنت قبلیہ ہے اور یہی مطلوب تھا اور خود حدیث صحیح مسلم اس کی طرف ناظر اور حدیث سنن ابی داؤد اس میں نص،

کما تقدم اما تعلیل التبیین عدم استنانه فی الوضوء بانه لا یختص به۔[2]

جیسا کہ گزرا، اور تبیین میں یہ علت بتائی ہے کہ وضو میں اس کا مسنون نہ ہونا اس لیے ہے کہ یہ وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اقول اولا لا یلزم لسنة الشیئ الاختصاص به الا تری ان ترك اللغو سنة مطلقا دیناً کد

اولاً، کسی چیز کے مسنون ہونے کو یہ لازم نہیں کہ وُہ اس کے ساتھ مختص بھی ہو، مثلاً ترکِ لغو مطلق

---

[1] بحر الرائق سنن الوضوء مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

استنانه للصائم والمحرم والمعتکف والتسمیة کما لا تختص بالوضوء لا تختص بالاکل ولا یسوغ انکار انها سنة للاکل وثانیا اذا واظب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی شیئ فی شیئین فهل یکون ذلك سنة فیهما او فی احدهما اولا فی شیئ منهما الثالث باطل والا تخلف المحدود مع صدق الحد وکذا الثانی مع علاوة الترجیح بلا مرجح فتعین الاول وثبت ان الاختصاص لایلزم الاستنان اما مافی عمدة القاری اختلف العلماء فیه فقال بعضهم انه من سنة الوضوء وقال اخرون انه من سنة الصلاة وقال اخرون انه من سنة الدین وهو الاقوی نقل ذلك عن ابی حنیفة رضی اللہ تعالٰی عنہ اھ[1] ذکرہ فی باب السواك من ابواب الوضوء نزاد فی باب السواك یوم الجمعة ان المنقول عن ابی حنیفة انه من سنن الدین فحینئذ یستوی فیه کل الاحوال اھ[2]

سنت ہے، اور اس کا مسنون ہونا، روزہ دار، محرم اور معتکف کے لیے سنّتِ مؤکدہ ہے، اور بسم اللہ جس طرح وضو کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اسی طرح کھانے کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اس کے سنت ہونے کا کوئی انکار نہیں کرسکتا ہے۔

ثانیا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام میں دو چیزوں میں سے ایک پر مواظبت فرمائیں تو کیا چیز دونوں میں سنت ہوگی یا ایک میں یا کسی میں بھی نہ ہوگی، تیسری صورت باطل ورنہ محدود کا حد سے تخلف لازم آئے گا اور اسی طرح دوسرا بھی مع ترجیح بلا مرجح کے، تو پہلا متعین ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ سنت ہونے کے لیے اختصاص لازم نہیں ہے۔

اور عمدۃ القاری میں ہے کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا یہ سنّتِ وضو ہے اور دوسروں نے کہا یہ سنتِ نماز ہے اور کچھ اور نے کہا یہ سنتِ دین ہے اور یہی اقوی ہے یہی ابو حنیفہ سے منقول ہے اھ اس کو ابواب الوضوء کے باب السواک میں انھوں نے ذکر کیا انھوں نے باب السواک یوم الجمعہ میں فرمایا کہ ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے، اس صورت میں اس میں تمام احوال یکساں رہیں گے اھ

اقول یؤیدہ حدیث الدیلمی عن ابی هریرة رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم السواك سنة

اقول اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو دیلمی نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسواک سنت ہے

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۸۵

[2] عمدۃ القاری باب السواک یوم الجمعۃ " ۶/۱۸۱

استاکوا ای وقت شئتم ولکن اولا لا کونه
سنة فی الوضوء ینفی کونه من سنن الدین بل
مؤکده ولاکونه سنة مستقلة ینافی کونه من
سنن الوضوء کما قررنا الا تری ان الماثور عنه
رضی الله تعالی عنه انه من سنن الدین واطبقت
جملة عرش مذهبه المتین المتون انه من
سنن الوضوء ونصها عین نصه رضی الله تعالی عنه
ثانیا هذا الامام العینی نفسه ناصا قبل هذا
نحو ورقة ان باب السواک من احکام الوضوء
عند الاکثرین[1] اھ فلم نعدل عن قول الاکثرین
عن اطباق المتون لروایة عن الامام لاتنافیه
اصلا وثالثا اعجب من هذا قوله رحمه الله تعالی
فی شرح قول الکنز وسنته غسل یدیه الی
رسغیه ابتداء کالتسمیة والسواک اذ قال
الامام الزیلعی قوله والسواک یحتمل وجهین
احدهما ان یکون مجرورا عطفا علی التسمیة
والثانی ان یکون مرفوعا عطفا علی الغسل
والاول اظهر لان السنة ان یستاک عند
ابتداء الوضوء[2] اھ مانصه بل الاظهر هو الثانی
لان المنقول عن ابی حنیفة رضی الله تعالی
عنه علی ماذکره صاحب المفید ان السواک
من سنن الدین فحینئذ یستوی فیه کل۔

تو تم جس وقت چاہو مسواک کرو۔ مگر اس میں چند باتیں قابلِ غور ہیں:

اولاً مسواک' اس کا وضو کی سنتوں سے ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ یہ سنتِ دین سے ہو بلکہ یہ تو اس کی مزید تاکید کرتا ہے اور نہ ہی اس کے مستقل سنت ہونے سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ وہ سنتِ وضو سے ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ابوحنیفہ سے یہی منقول ہے کہ مسواک سنتِ دین سے ہے جبکہ ان کے مذہب کے ائمہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی سنت ہے' اور جو حدیث میں ہے وہی بات ہے جو بعینہٖ حدیث میں ہے۔

ثانیاً خود انہی امام عینی نے تقریباً ایک ورق قبل اس امر کی تصریح کی ہے کہ باب السواک اکثر کے نزدیک احکامِ وضو سے ہے اھ تو ہم نے اکثر کے قول سے خروج نہیں کیا ہے اور متون کی تطبیق امام سے روایت کے منافی نہیں ہے۔

ثالثاً اس سے بھی زیادہ عجیب ان کا شرح کنز میں اس عبارت کے تحت کہ سنته غسل ید یه الی رسغیه ابتداء فرمانا ہے جیسے بسم اللہ اور مسواک کرنا۔ امام زیلعی فرماتے ہیں کہ ان کا قول والسواک دو وجوہ کا محتمل ہے ایک تو یہ کہ مجرور ہو اور اس کا عطف تسمیہ پر ہو اور دوسرے یہ کہ مرفوع ہو اور غسل

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۸۴

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

الاحوال اھ[1] پر عطف ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنّت یہی ہے کہ ابتداء وضو میں مسواک کی جائے اھ یہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہ سے بقول صاحب مفید یہی منقول ہے کہ مسواک سننِ دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونه من سنن الدین کان یقابل عندکم کونه من سنن الوضوء فما یغنی الرفع مع کونه عطفا علی خبر سنته ای سنة الوضوء وبوجه اخر ما المراد باستواء الاحوال نفی ان یختص به حال بحیث تفقد السنیة فی غیرہ ام نفی التشکیك بحسب الاحوال بحیث لایکون التصاقه ببعضها ازید من بعض علی الاول لاوجه لاستظهار الثانی فلوکان سنة فی ابتداء الوضوء ای اشد طلبا فی هذا الوقت والصق به لم ینتف استنانه فی غیر الوضوء وعلی الثانی لاوجه للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدهما اظهر من الاخر والعجب من البحر صاحب البحر انه جعل الاولی کون وقته عند المضمضة لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجر اظهر لیفید ان الابتداء به سنة نبه علیه اخوه فی النهر رحمهم الله تعالی جمیعا اما تعلیل الفتح ان لاسنیة دون المواظب ولم تثبت عند الوضوء اقول الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونه من السنن الداخلة فیه

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سنن دین سے ہونا اس کے سنن وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنت کی خبر پر ہے یعنی سنة الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواء احوال سے کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنّت ہونا نہ پایا جائے یا تشکیک کی نفی باعتبارِ احوال؛ اس طور پر کہ اس کا تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زائد ہو، پہلی صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر ابتداء وضو میں مسواک سنّت ہو، یعنی اس صورت میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زاید ہو تو غیر وضو میں اس کے سنّت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کلی کے وقت اولیٰ قرار دیا ہے نہ کہ وضو سے قبل، اور زیلعی کی پیروی کی کہ جر اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتدا سنت ہے اس پر ان کے بھائی نے نہر میں تنبیہ کی ہے رحمہم اللہ تعالیٰ جمیعا۔ صاحبِ فتح نے یہ علت بیان کی ہے

---

[1] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقایق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

فلو لایختا دکونہ سنۃ قبلیۃ للوضوء ۔ کہ مواظبت کے بغیر کسی چیز کا مسنون ہونا ثابت نہیں ہوتا اور یہ مواظبت وضو کے وقت ثابت نہیں ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل دعوی سے اعم ہے کہ مقصود تو یہ تھا کہ مسواک کا وضو کے لیے سنّت ہونا ثابت نہ ہو جبکہ دلیل سے اس امر کی نفی ہو رہی ہے کہ مسواک وضو کی داخلی سُنّتوں میں سے نہیں ہے ، تو پھر اس کو وضو سے قبل کی سُنّتوں میں کیوں شمار نہیں کر لیتے ! ت

بالجملہ بحکم متون واحادیث اظہر وہی مختار بدائع وزیلعی وحلیہ ہے کہ مسواک وضو کی سنت قبلیہ ہے ، ہاں سنّتِ مؤکدہ اُسی وقت ہے جبکہ منہ میں تغیر ہو اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنّت ہے مگر وضو میں نہیں بلکہ اُس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنّت یہ ہے کہ مسواک کرنے سے پہلے دھوئی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اُوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے ، دُرمختار میں ہے :

اقلہ ثلاث فی الاعالی وثلاث فی الاسافل بمیاہ ثلثۃ[1] اس کا کم از کم تین مرتبہ اوپر کے دانتوں میں اور تین مرتبہ نیچے کے دانتوں میں تین پانیوں سے دھونا ہے ۔ ت

صغیری میں ہے :

یغسلہ عند الاستیاک وعند الفراغ منہ[2] اس کو مسواک کے وقت اور اس سے فراغت کے بعد دھوئے گا ۔ ت

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اُس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رائحہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کُلّیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں بدبودار کثیف بے احتیاطی کا حقہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور اُن سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکب تمبا کو سے سخت تر اور زیادہ دیرپا ہے اور ان سب سے زاید اشد ضرورت تمبا کو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اُس کا جرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کُلّیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہو جائے اور بُو کا اصلاً نشان نہ رہے اور اس کا امتحان یوں ہے کہ ہاتھ اپنے منہ کے قریب لے جا کر منہ کھول کر زور سے تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگھیں بغیر اس کے اندر کی بدبو خوکم محسوس ہوتی ہے اور جب منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع واللہ الہادی ۔

---

[1] الدرالمختار سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱ / ۲۱

[2] صغیری شرح منیۃ المصلی " ص ۱۴

(٦) یُوں ہی جسے تر کھانسی ہو اور بلغم کثیر ولزج کہ بمشکل بتدریج جُدا ہو اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرار اور کُلیوں غراروں کا اکثار اُس کے خروج پر معین تو اُس کے لیے بھی حد نہیں باندھ سکتے۔

(٧) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اُس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے میں جو پانی صرف ہو وہ بھی جدا اور نامعین المقدار رہے۔

(٨) پانوں کے کثرت سے عادی خصوصاً جبکہ دانتوں میں فضا ہو تجربہ سے جانتے ہیں کہ چھالیا کے باریک ریزے اور پان کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس طرح منہ کے اطراف واکناف میں جاگیر ہوتے ہیں کہ تین بلکہ کبھی دس بارہ کُلیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال اُنھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سوا کُلیوں کے کہ پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جمے ہوئے باریک ذرّوں کو بتدریج چھڑ چھڑا کر لاتا ہے اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہوسکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جب بندہ نماز کو کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اس کے منہ پر اپنا منہ رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے منہ سے نکل کر فرشتہ کے منہ میں جاتا ہے اُس وقت اگر کھانے کی کوئی شے اُس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اُس سے ایسی سخت ایذا ہوتی ہے کہ اور شے سے نہیں ہوتی،

البیھقی فی الشعب وتمام فی فوائدہ والدیلمی فی مسند الفردوس والضیاء فی المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من اللیل فلیستک فان احدکم اذا قرأ فی صلاتہ وضع ملک فاہ علی فیہ ولا یخرج من فیہ شیئ الا دخل فم الملک[1] وللطبرانی فی الکبیر عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس شیئ اشد علی الملکین من ان یریا بین اسنان صاحبھما طعاما

بیہقی نے شعب میں، اور تمام نے اپنے فوائد میں دیلمی نے مسند الفردوس میں اور ضیاء نے مختارہ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ صحیح روایت کی کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں سے کوئی رات کو نماز پڑھنے کے لیے کھڑا ہو تو چاہیے کہ مسواک کرلے کیونکہ جب وُہ اپنی نماز میں قرأت کرتا ہے تو فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ لیتا ہے اور جو چیز اس کے منہ سے نکلتی ہے وہ فرشتہ کے منہ میں داخل ہوجاتی ہے۔ اور طبرانی نے کبیر میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ کوئی چیز گراں نہیں

---

[1] کنز العمال الاکمال من السواک موسسۃ الرسالۃ بیروت ٩/٣١٩

وھو قائم یصلی[1] و فی الباب عند ابن المبارك فی الزھد عن ابی عبد الرحمن السلمی عن امیر المومنین علی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و الدیلمی عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنھما عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و ابن نصر فی الصلاۃ عن الزھری عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرسلا والاجری فی اخلاق حملۃ القرآن عن علی کرم اللہ تعالٰی وجھہ موقوفا۔

کہ وہ اپنے ساتھی کو نماز پڑھتا دیکھیں اور اس کے دانتوں میں کھانے کے ریزے پھنسے ہوں، اور اس باب میں ابن مبارک نے الزھد میں ابو عبد الرحمن السلمی سے حضرت علی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور دیلمی نے عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما سے اور ابن نصر سے الصلوٰۃ میں زہری سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کی اور آجری نے حاملین قرآن کے اخلاق میں حضرت علی سے موقوفاً روایت کی۔ ت

تنبیہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ مستثنٰی پانیوں سے آب اول کے نیچے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ ایک رطل پانی سے استنجا اور ایک رطل منہ اور دونوں ہاتھ اور ایک رطل دونوں دونوں پاؤں کے لیے، اور اسی کو علامہ شرف بخاری رحمۃ الباری نے مقدمۃ الصلاۃ میں ذکر فرمایا کہ ؎

در وضو آب یک من و نیم ست	غسل را چار من ز تعلیم ست
در وضو کن بر نیم من استنجا	دار مر دست و روئے نیمن را
پس بداں نیم من کہ مے ماند	پائے شوید ہر انکہ مے داند[2]

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالٰی اعلم کہ وضو میں صرف فرائضِ غسل کا حساب بتایا ہے کہ جتنا پانی دونوں پاؤں کے لیے رکھا ہے اُسی قدر مُنہ اور دونوں ہاتھوں کے لیے اول تو اسی میں قدرے بُعد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالم کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اُس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لیے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخنِ دست سے کہنی کے اُوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زائد ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہو نہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر ولہٰذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤں پر برابر صرف کا ذکر آیا، بخاری ونسائی[ع] و ابو بکر بن ابی شیبہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی

---

[1] معجم الکبیر عن ابی ایوب مطبعۃ الزہراء الحدیثہ موصل ۴/۱۷۷

[2] نامِ حق مقدار آب وضو وغسل مکتبہ قادریہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۱۴

[ع] ورواہ ابو داؤد مختصرا و یاتی وابن ماجۃ ایضا فاختصرہ جدا و فرقہ اھ منہ (م)

ابو داود نے مختصراً روایت کیا اور ابن ماجہ نے بہت زیادہ اختصار اور کچھ فرق سے روایت کیا۔ (ت)

انه توضأ فغسل وجهه اخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق ثم اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضافها الى يده الاخرى فغسل بها وجهه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح براسه ثم اخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها ثم اخذ غرفة اخرى فغسل بها رجله اليسرى ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ[1]۔

کہ آپ نے وضو کیا اور اپنا چہرہ دھویا، ایک چُلّو پانی لیا، کُلّی کی، ناک میں پانی ڈالا۔ پھر ایک چُلّو پانی لیا اور اس سے یہی عمل دُہرایا، اور اس کے ساتھ دوسرے ہاتھ کو ملا کر اپنا چہرہ دھویا، پھر پانی کا ایک چُلّو لیا اور اس سے اپنا دایاں ہاتھ دھویا، پھر ایک چُلّو پانی لیا اور اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا، پھر اپنے سر کا مسح کیا، پھر ایک چُلّو پانی لیا اور اپنے دائیں پاؤں پر چھڑکا یہاں تک کہ اس کو دھو لیا، پھر دوسرا چُلّو لیا اور بایاں پاؤں دھویا، پھر فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا تھا۔ ت

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کُلّی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، منہ دھونا، دونوں ہاتھ ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھونا اس تمام مجموعہ کے برابر صرف دونوں پاؤں پر صرف ہونا غایت استبعاد میں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ابتدائی سُنّتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کُلّیاں تین بار ناک میں پانی یہ سب بھی اس حساب یک مُد سے خارج ہو عجب نہیں کہ حدیث رُبیّع رضی اللہ تعالٰی عنہا جس میں پورا وضو مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اُس کا تخمینہ ایک مُد اور تہائی تک کیا، اُس کا منشا یہی ہو کہ سنن قبلیہ کے لیے ثُلث مُد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

امرِ چہارم کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہوئیں حد محدود ہیں کہ ان سے کم و بیش ممنوع۔ ائمہ دین وعلمائے معتمدین مثل امام ابوزکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محمد بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملّا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں اجماع امت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلاوجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو نہ ادائے سنت میں تقصیر رہے پھر کسی قدر ہو کچھ بندش نہیں۔ حدیث و ظاہر الروایۃ میں جو مقادیر مُد و چار مد آئیں اُن سے مراد ادنٰی قدر سنت ہے۔ حلیہ میں ہے:

---

[1] جامع للبخاری باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۶

ثم اعلم انہ نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینہ بل یکفی فیہ القلیل والکثیر اذا وجد شرط الغسل وھو جریان الماء علی الاعضاء، وما فی ظاھر الروایۃ من ان ادنی مایکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیہ لیس بتقدیر لازم بل ھو بیان ادنی قدر الماء المسنون فی الوضوء والغسل السابغین۔[1]

اس امر پر ایک سے زاید حضرات مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل کے لیے پانی کی کوئی مقدار متعین ومقرر نہیں ہے، بلکہ کم اور زاید سب درست ہے بشرطیکہ غسل کی بنیادی شرط یعنی اعضاء پر پانی کا بہہ جانا متحقق ہو جائے، اور ظاہر الروایۃ میں جو کہا گیا ہے کہ غسل میں کم از کم مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد ہے اس پر حدیث متفق علیہ دلیل ہے، تو یہ لازمی تقدیر نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل میں پانی کے جواز کی جو کم سے کم مسنون مقدار ہے اُس کا ذکر ہے۔ت

اُسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے:

من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلک اجزأہ وان لم یکفہ زاد علیہ۔[2]

جس نے اس مقدار سے کم میں اچھی طرح وضو کر لیا تو کافی ہے اور اگر ایسا نہ کر سکے تو پانی کی مقدار میں اضافہ کر سکتا ہے۔ت

بلکہ ہمارے علما نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے فتاوٰی خلاصہ میں ہے،

الافضل ان لایقتصر علی الصاع فی الغسل بل یغتسل بالزید منہ بعد ان لایؤدی الی الوسواس فان ادی لایستعمل الا قدر الحاجۃ۔[3]

بہتر یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر اکتفا نہ کرے بلکہ اس سے زیادہ استعمال کرے، لیکن یہ امر وسوسہ کی حد تک نہ پہنچنا چاہیے اور اگر ایسی صورت ہونے لگے تو زاید استعمال نہ کرے، صرف بقدر حاجت کرے۔ت

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدر حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حد وسوسہ تک نہ پہنچے ہاں وسوسہ کا قدم درمیان ہو تو حاجت سے زیادہ صَرف نہ کرے۔

اقول وباللہ التوفیق مراتب پانچ ہیں: ضرورت[1]، حاجت[2]، منفعت[3]، زینت[4]، فضول[5]۔

---

[1] حلیہ

[2] حلیہ

[3] خلاصۃ الفتاوی نوع کیفیت الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۴

ضرورت یہ کہ اُس کے بغیر گزر نہ ہوسکے جیسے مکان میں جُحویتد خلہ وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سما سکے۔ کھانے میں لقیمات یقمن صلبہ چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سد رمق کریں ادائے فرائض کی طاقت دیں لباس میں خرقۃ تواری عورتہ اتنا ٹکڑا کہ ستر عورت کرے۔

حاجت یہ کہ بے اُس کے ضرر ہو جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے، کھانا اتنا جس سے ادائے واجبات و سُنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلاف ادب و تہذیب ہے مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے،

ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نھی ان یصلی الرجل فی سراویل ولیس علیہ رداء[1]۔

ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر سے منع فرمایا کہ آدمی صرف شلوار پہن کر نماز پڑھے اور اس پر چادر نہ ہو۔ ت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے، مسند احمد و صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

لایصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ من شیئ[2]۔

تم میں سے کوئی شخص ایسے کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کے کاندھوں پر اس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ ت

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں ولفظ البخاری عاتقۃ بالافراد (اور بخاری نے مفرد لفظ عاتقہ ذکر کیا ہے۔ ت)

فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

لوصلی مع السراویل والقمیص عندہ یکرہ[3]۔ (اگر صرف شلوار قمیص میں نماز پڑھی تو ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ ت)

یُوں ہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ خفیف الحرکات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پرواہی پھیلی ہے خصوصاً وہ جن کے مکان سرِراہ ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

---

[1] سنن ابی داؤد باب من قال تیزربہ اذا کان ضیقا مجتبائی لاہور ۱/۹۳

[2] جامع للبخاری باب اذا صلی فی الثوب الواحد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲

[3] خلاصۃ الفتاوٰی مکروہات الصلٰوۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۸

لاتقبل شهادة من يمشي في الطريق بسراويل وحده ليس عليه غيره كذا في النهاية۔[1]

جو شخص راستوں میں صرف شلوار پہن کر چلتا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہے کذا فی النہایہ ۔ ت

منفعت یہ کہ بغیر اُس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اُس کا ہونا اصل مقصود میں نافع ومفید ہے جیسے مکان میں بلندی ووسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی سیری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زاید بات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن وخوشنمائی کے سوا اور نفع وتائیدِ غرض نہیں جیسے مکان کے درون میں محرابیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو فرنی نہایت سفید براق ہو، کپڑے میں بخیہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسع وتدقیق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھائے پر میوے شیرینیاں، پائچے گٹوں سے نیچے اوّل مرتبہ فرض میں ہے دوم واجب وسنن مؤکدہ سوم وچہارم سنن غیر مؤکدہ سے مستحبات وآداب زائدہ تک پنجم باختلاف مراتب مباح ومکروہ تنزیہی وتحریمی سے حرام تک،

قال المحقق على الاطلاق في الفتح ثم السيد الحموي في الغمز قاعدة الضرر يزال ههنا خمسة مراتب ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد ومشقة وهذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزينة كالمشتهي الحلوى والسكر والفضول التوسع باكل الحرام والشبهة اھ[2]

محقق علی الاطلاق نے فتح میں سیّد حموی نے غمز میں کہا کہ قاعدۃ الضرر یزال یہاں پانچ مراتب ہیں: ضرورۃ[1]، حاجۃ[2]، منفعت[3]، زینت[4] اور فضول[5]۔ ضرورۃ یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس کو استعمال نہ کرے تو مرجائیگا یا قریب المرگ ہوجائیگا۔ ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہوجاتا ہے، اور حاجۃ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص بھوکا ہے اب اگر اس کو کھانے کے لیے نہ ملے تو وُہ ہلاک تو نہ ہوگا لیکن اس کو سخت مشقت اٹھانی پڑے گی، اس میں حرام مباح نہ ہوگا، البتہ روزہ توڑنے کی اجازت ہے، اور منفعت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کو گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت، تر کھانا پسند ہو۔ زینت کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ الفصل الثانی فیمن لاتقبل شہادتہ الخ نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۴۶۹

[2] غمز عیون البصائر علی حاشیۃ الاشباہ والنظائر ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۱۹

شخص کو حلوہ اور میٹھی چیزوں کی خواہش ہو اور فضول کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص حرام اور مشتبہ چیزوں کے استعمال کی خواہش کرے اھ

اقول تکلم رحمہ اللہ تعالٰی فی مادۃ واحدۃ بخصوصہا وقنع عن التعریفات بالامثلۃ احالۃ علی فہم السامع وفی جعل الحلوی والسکر من الزینۃ تامل فان فی الحلوی منافع لیست فی غیرھا وقد کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یحب الحلواء والعسل[1] کما اخرجہ الستۃ عن ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا وماکان لیحب مالا منفعۃ فیہ وقد نہاہ ربہ تبارک وتعالٰی عن زھرۃ الحیوۃ الدنیا فلولم تکن الا زینۃ لما احبہا ولعل ماذکر العبد الضعیف امکن وامتن۔

محقق رحمہ اللہ نے ایک ہی موضوع پر کلام کیا ہے اور تعریفات کی بجائے مثالوں پر اکتفاء کیا ہے سامع کی فہم سپرد کرتے ہوئے اب حلوہ اور مٹھاس کو زینت قرار دینا قابلِ غور ہے کیونکہ حلوہ میں جو منافع ہیں وہ دوسری اشیاء میں نہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حلوہ اور شہد کو پسند فرماتے تھے، اس کو اصحابِ ستّہ نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا، اور یہ ممکن نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز کو پسند فرماتے جس میں نفع نہ ہو، حالانکہ اللہ تعالٰی نے آپ کو زہرۃ الحیوۃ الدنیا سے منع فرمایا تھا تو اگر صرف یہ زینت ہوتی تو آپ اس کو پسند نہ فرماتے۔ اس ناچیز نے جو کچھ بیان کیا وہ زیادہ مستحکم ہے۔

انھی مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اُس کے ذرّے ذرّے پر ایک بار پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن اور تثلیث مرتبہ حاجت میں ہے یوں ہی وضو میں مُنہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر من زاد او نقص فقد تعدی وظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔) اور ہر بار پانی بفراغت بہنا جس سے کمال تثلیث میں کوئی شبہہ نہ گزرے اور ہر ذرۂ عضو پر غور و تامل کی حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے اور غرہ و تحجیل کی اطالت زینت اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتی یدعون یوم القیمۃ غرا محجلین من اثار الوضوء فمن استطاع منکم ان

بے شک میری امت کے لوگ قیامت کے دن وضو کے آثار کی وجہ سے پنج کلیان کہلائیں گے، تو تم

---

[1] جامع للبخاری باب الحلواء والعسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۱۷

يطيل غرته فليفعل[1] رواه الشيخان عن ابى هريرة رضى الله تعالٰى عنه وفى لفظ لمسلم عنه انتم الغر المحجلون يوم القيٰمة من اسباغ الوضوء فمن استطاع منكم فليطل غرته و تحجيله[2]۔

میں سے جو شخص اپنی سپیدی کو دراز کرنا چاہے وہ ایسا کرے، اس کو شیخین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، اور مسلم کی روایت میں ہے وضو مکمل کرنے کی وجہ سے تم ہی پنج کلیان ہو تو تم میں سے جو شخص چاہتا ہو کہ اپنی پیشانی اور پیروں کی سپیدی زائد کرے وہ زائد کرے۔ ت

یعنی میری اُمّت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن و منور ہوں گے تو تم میں جس سے ہوسکے اُسے چاہیے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرعاً مقرر ہیں اُس سے کچھ زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔

دُرمختار میں ہے:

من الاداب اطالة غرته و تحجیله[3]۔

آداب سے پیشانی اور پیروں کی سپیدی کا دراز کرنا ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

فی البحر اطالة الغرة بالزیادة علی الحد المحدود وفی الحلیة التحجیل فی الیدین والرجلین وھل له حد لم اقف فیه علی شیئ لاصحابنا ونقل النووی اختلاف الشافعیة علی ثلثة اقوال الاول الزیادة بلا توقیت الثانی الی نصف العضد والساق الثالث الی المنکب والرکبتین قال والاحادیث تقتضی ذلك کله اھ ونقل ط الثانی عن

بحر میں ہے پیشانی کی سپیدی کی درازی وضو میں پانی کی حد سے زیادتی کے باعث ہوتی ہے، اور حلیہ میں ہے تحجیل ہاتھوں اور پیروں میں ہوتی ہے اور آیا اس کی کوئی حد ہے؟ میں اپنے اصحاب کی طرف سے اس کی کسی حد پر مطلع نہیں ہُوا ہوں، اور نووی نے شافعیہ کے تین اقوال نقل کیے ہیں، ایک تو زیادتی بلا توقیت، دوسرے بازو کے نصف حصہ تک اور پنڈلی تک اور تیسرا کاندھوں

---

[1] جامع للبخاری باب فضل الوضوء الغر المحجلون قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۵

[2] صحیح لمسلم باب استحباب الغرة الخ " ۱/۱۲۶

[3] الدرالمختار آداب الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۴

شرح الشرعة مقتصرا علیه اھ[1] | اور گھٹنوں تک اور احادیث ان تمام اقوال کا تقاضا کرتی ہیں اھ اور طحاوی نے دوسرا قول شرح شرعہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی۔ ت

درمختار مکروہاتِ وضو میں ہے:

والاسراف ومنہ الزیادۃ علی الثلاث[2] | اور اسراف، اور اُس میں تین مرتبہ پر زیادتی بھی شامل ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

لوزاد (ای علی التثلیث) لطمانینۃ القلب لاباس بہ[3] | اگر اضافہ کیا (یعنی تین مرتبہ پر) تاکہ اس کے دل کو اطمینان حاصل ہوجائے تو مضائقہ نہیں۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لانہ امربترك مایریبہ الی مالایریبہ و ینبغی ان یقید ھذا بغیرالموسوس اماھو فیلزمہ قطع مادۃ الوسواس عنہ وعدم التفاتہ الی التشکیک لانہ فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداتہ ومخالفتہ رحمتی[4] | اس لیے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ شک پیدا کرنے والی چیز کو چھوڑ کر وُہ چیز اختیار کرے جو شک میں نہ ڈالے، اور مناسب ہے کہ اُس کو اُس شخص کے ساتھ مقید کیا جائے جو وسوسہ کے عارضہ میں مبتلا نہ ہو اور وسوسہ والے کے لیے وسوسہ کو قطع کرنا اور اس کی طرف مطلق التفات نہ کرنا ہے کیونکہ یہ شیطانی عمل ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ہم شیطان سے عداوت رکھیں اور اس کی مخالفت کریں، رحمتی۔ ت

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بفراغ خاطر تثلیث کا حصول دشوار لہٰذا ہمارے علماء نے اطمینانِ قلب کے لیے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا۔

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع مایریبك الی مالایریبك فان الصدق طمانینۃ وان | کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو چیز تجھ کو شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وُہ چیز اختیار کر جو شک

---

[1] ردالمحتار | آداب الوضوء | مصطفی البابی مصر | ۱/۹۶
[2] الدرالمختار | مکروہات الوضوء | مجتبائی دہلی | ۱/۲۴
[3] " | سُنن الوضو | " | ۱/۲۲
[4] ردالمحتار | " | مصطفی البابی مصر | ۱/۸۸

الکذب ریبۃ[1] رواہ الائمۃ احمد والترمذی وابن حبان بسند جید عن الحسن المجتبی ریحانۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ ثم علیہ وسلم وھو عند ابن قانع عنہ بلفظ فان الصدق ینجی۔

میں نہ ڈالے کہ صدق موجبِ اطمینان اور کذب موجبِ قلق ہے اس کو احمد، ترمذی اور ابن حبان نے بسندِ جید حسن مجتبٰی گُلِ مصطفٰی صلی اللہ علیہ ثم علیہ وسلم سے روایت کی، اور ان سے ابن قانع نے ان الفاظ سے روایت کیا کہ سچائی نجات ہے۔ (ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجۃ ہے کہ منفعت ہے یونہی میل کا چھڑانا داخل زینت اور اس میں جو زیادت ہو وہ بھی فوق الحاجۃ۔ یہ معنے ہیں قول خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا افضل ہے۔

اقول وبما وفقنی المولی تبارک وتعالی من ھذا التقریر المنیر ظھر الجواب عما اوردہ الامام ابن امیر الحاج اذ قال بعد نقل ما قدمنا عن الخلاصۃ لایعری اطلاق الافضلیۃ المذکورۃ من نظر کما لایخفی علی المتأمل اھ وللہ الحمد۔

اقول میری اس تقریر سے ابن امیر الحاج کے اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو انھوں نے اس عبارت کے نقل کے بعد کیا جو ہم خلاصہ سے نقل کرآئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مذکور افضلیت کا اطلاق محلِ نظر ہے کما لایخفی علی المتأمل اھ وللہ الحمد۔

تنبیہ ماذکرت ان تثلیث الغسل بالطمانینۃ عسیر بالصاع شیئ تشھد لہ التجربۃ والیش انا وانت وقد استبعدہ ریحانۃ من ریاحین المصطفی صلی اللہ تعالی علیہ وعلیھم وسلم اعنی السید الامام الاجل محمد الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ اخرج البخاری (وعزاہ[2] فی الحلیۃ لھما ولم ارہ لمسلم ولا عزاہ الیہ فی العمدۃ ولا الارشاد) عن ابی اسحٰق حدثنا ابو جعفر انہ کان عند جابر

تنبیہ ہم نے جو کہا ہے کہ ایک صاع پانی سے تین مرتبہ دھونا اور اطمینان حاصل کرنا سخت مشکل ہے تجربات اس پر شاہد ہیں خود حضور کے پھولوں میں سے ایک پھول حضرت امام باقر نے اس کو مستبعد جانا ہے، بخاری۔ اور حلیہ میں اس کو شیخین کی طرف منسوب کیا (مگر میں نے اس کو مسلم میں نہیں پایا اور عمدہ اور ارشاد میں اس کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا) ابو اسحاق سے مروی ہے کہ ہم سے ابو جعفر نے روایت کی وہ اور ان کے باپ جابر بن عبداللہ

---

[1] ترمذی آخر ابواب القیامۃ امین کمپنی دہلی ۲/۷۵

[2] حلیہ

بن عبد اللّٰہ هو و ابوه رضی اللّٰہ تعالٰی عنهم وعنده قوم فسألوه عن الغسل فقال یکفیك صاع فقال رجل ما یکفینی فقال جابر کان یکفی من هو اوفی منك شعرا و خیرا منك ثم امنا فی ثوب[1] قال فی العمدة فی مسند اسحٰق بن راهویه ان متولی السؤال هو ابو جعفر وقوله قال رجل المراد به الحسن بن محمد بن علی بن ابی طالب الذی یعرف ابوه بابن الحنفیة[2] اھ وتبعه القسطلانی۔

رضی اللہ عنہم کے پاس بیٹھے، اُن کے پاس کچھ اور لوگ بھی تھے انہوں نے آپ سے غسل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا تمہیں ایک صاع کافی ہے تو ایک شخص نے کہا کہ مجھے ایک صاع کافی نہیں ہے، تو آپ نے فرمایا ایک صاع اس کو تو کافی تھا جس کے بال بھی تم سے زیادہ تھے اور خیر میں بھی زائد تھے، پھر انہوں نے ایک ہی کپڑا پہن کر ہماری امامت کرائی، عمدہ میں فرمایا کہ مسند ابی اسحٰق بن راہویہ میں ہے کہ سائل خود حضرت ابو جعفر تھے اور قال رجل سے مراد حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب تھے جن کے والد ابن الحنفیہ کے نام سے مشہور تھے اھ یہی بات قسطلانی نے کہی ہے۔ ت

اقول حدیث الحسن بن محمد علی ما فی الصحیحین هکذا عن ابی جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمك یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیة قال کیف الغسل من الجنابة فقلت کان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم یاخذ ثلث اکف فیفیضها علی راسه ثم یفیض علی سائر جسده فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر فقلت کان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم اکثر منك شعرا[3] هذا لفظ خ ونحوه عند م وفیه قال

اقول حسن بن محمد کی روایت جو صحیحین میں ہے وہ اس طرح ہے ابو جعفر سے مروی ہے کہ مجھ سے جابر نے کہا کہ تمہارے عم زاد میرے پاس آئے تھے ان کا اشارہ حسن بن محمد بن حنفیہ کی طرف تھا انھوں نے مجھ سے دریافت کیا کہ غسلِ جنابت کس طرح ہوتا ہے؟ میں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین چلّو پانی لے کر اپنے سر پر بہاتے تھے پھر باقی جسم پر پانی بہاتے تھے، تو حسن نے کہا کہ میرے بال گھنے ہیں۔ تو میں نے اُن سے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تم سے گھنے تھے۔ یہ بخاری کے

---

[1] جامع للبخاری باب الغسل بالصاع قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹
[2] عمدۃ القاری ؍؍ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/ ۱۹۹
[3] جامع للبخاری من افاض علی راسہ ثلثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹

جابر فقلت له یا ابن اخی کان شعر رسول اللہ صلی
اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر من شعرك واطیب[1]
وھو نص فی ان محمدا لم یشھد مخاطبۃ
جابر والحسن وانما حکاہ لہ جابر بخلاف
حدیث الباب وفی الکلام ایضا نوع تفاوت بل
الرجل القائل ھو الامام ابو جعفر نفسہ او
من قال منھم مع تسلیم الباقین اخرج النسائی
عن ابی اسحاق عن ابی جعفر قال تمارینا فی
الغسل عند جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی
عنھما فقال جابر یکفی من الغسل من الجنابۃ
صاع من ماء قلنا ما یکفی صاع ولا صاعان
قال جابر قد کان یکفی من کان خیرا منکم
واکثر شعرا[2] صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
قال فی الحلیۃ لیشعر ایضا بان ھذا التقدیر
لیس بلازم فی کل حالۃ لکل واحد ومن
ثمہ قال الشیخ عزالدین بن عبدالسلام
ھذا فی حق من یشبہ جسدہ جسد النبی
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انتھی یعنی فی
الحجم ولعل انکار جابر وردہ علی القائل
لظھور ان جسد القائل کان نحو جسد
رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مع
فھم جابر عنہ الشك فی کون ذلك کافیا لہ

الفاظ ہیں اور اسی قسم کے مسلم میں ہیں۔ مسلم میں یہ ہے
کہ جابر نے کہا اے بھتیجے! حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی
علیہ وسلم کے بال تمہارے بالوں سے زیادہ اور
اچھے تھے، یہ اس امر کی تصریح کی ہے کہ محمد بذاتِ خود
جابر اور حسن کی گفتگو کے وقت موجود نہ تھے جابر نے اُن
سے یہ گفتگو نقل کی ہے، بخلاف حدیث الباب کے،
اور کلام میں کچھ تفاوت ہے، بلکہ کہنے والے خود امام جعفر
ہی ہیں یا وُہ جس نے ان میں سے کہا اور باقی نے تسلیم کیا،
نسائی نے ابو اسحاق سے ابو جعفر سے روایت کی کہ
ہمارے درمیان غسل کی بابت جابر بن عبداللہ کے
سامنے بحث چھڑ گئی تو جابر نے فرمایا غسل جنابت
کے لیے ایک صاع پانی کافی ہے، ہم نے کہا کہ نہ ایک
صاع کافی ہے اور نہ دو صاع۔ تو جابر نے فرمایا یہ
مقدار ان کو تو کافی تھی جو تم سے بہتر تھے اور جن کے
بال تم سے زیادہ تھے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ حلیہ
میں فرمایا اس سے معلوم ہُوا کہ یہ مقدار ہر حالت میں
ہر ایک کے لیے لازمی اور ضروری نہیں ہے اور اسی لئے
شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے فرمایا یہ اُس
کے لیے ہے جس کا جسم نبی کریم علیہ السلام کے جسم کی
طرح ہو، انتہی یعنی حجم میں، اور غالباً جابر کا انکار
اور قائل کو جواب اس لیے تھا کہ قائل کا جسم حضور صلی
اللہ علیہ وسلم کے جسم کے مشابہ تھا، نیز حضرت جابر کو اس

---

[1] صحیح مسلم افاضۃ الماء علی راسہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹
[2] سنن النسائی باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/۲۹

اما لوسوسة اوغیرها فاتی برد عنیف لیکون اقلع لذلک السبب من النفس واجمع فی التأسی بہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فی ذلک ھذا التوجیہ الذی وفقنا لہ اولی من قول غیر واحد من المشایخ ان ما فی ظاہر الروایۃ (ای ما تقدم ان الصاع و المد ادنی ما یکفی) بیان لمقدار الکفایۃ ثم یردفونہ بقولہم حتی ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلک اجزاءہ وان لم یکفہ زاد علیہ وکذا الکلام فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ (ای ما تقدم من رطل ورطلین وثلثۃ فی الاحوال) فی الوضوء[1] اھ کلامہ الشریف مزید ما بین الاھلۃ۔

اقول اولا نظر[ف۱] رحمہ اللہ تعالی الی لفظ البخاری قال رجل ولو کان متذکرا ما فی النسائی من قول الامام الباقر رضی اللہ تعالی عنہ قلنا لم یرض بذکر الوسوسۃ فحاشا محمد الباقر عنہا **وثانیا**[ف۲] لو کانت علی ذکر منہ لم یذکر قولہ لظہور ان جسد القائل الخ فان ذلک ان فرض مستقیما ففی جسد بعضہم کالامام الباقر لا کلہم والقائلون القوم لقولہ قلنا وقول

میں شک تھا کہ وہ مقدار اس کی کافی ہوگی، اور وسوسہ وغیرہا تو اس کی سخت تردید فرمائی تاکہ ذہن سے اس سبب کا قلع قمع کرے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اقتدا کے لیے کافی ہو، ہماری یہ توجیہ اکثر مشایخ کے اس قول سے بہتر ہے کہ جو ظاہر روایۃ میں ہے (یعنی صاع اور مُد، ادنی مقدار جو کفایت کرے) وہ کفایت کرنے والی ادنی مقدار کا ذکر ہے ورنہ جو شخص اس سے کم میں اچھی طرح غسل یا وضو کرلے تو اس کو کافی ہے اور اگر یہ مقدار کفایت نہ کرے تو زیادہ استعمال کی اجازت ہے، یہی گفتگو حسن کی ابو حنیفہ سے روایت میں ہے (یعنی ایک دو تین رطل مختلف احوال میں جو گزرا) وضو کے سلسلہ میں، ان کا کلام مکمل ہوا اور ہلالین کے درمیان مصنف کا اضافہ ہے۔ ت

میں اس سلسلہ میں کئی وجوہ سے کلام کرتا ہوں:

اول: انھوں نے بخاری کے الفاظ پر نظر کی "قال رجل" اور اگر اس چیز کو یاد رکھتے جو نسائی میں ہے یعنی امام باقر کا قول تو ہم کہتے وسوسہ کے ذکر پر راضی نہ ہوئے تو محمد باقر سے یہ متصور نہیں ہے۔

دوم: اگر ان کو یہ بات یاد ہوتی تو وہ ان کے اس قول کو ذکر نہ کرتے "لظہور ان جسد القائل الخ" کیونکہ اگر اس کو درست تسلیم کرلیا جائے تو بعض کے

---

[1] حلیہ

جابر من كان خيرا منكم وان تولى التكلم
احدهم وثالثا لا يقتصر الامر على المقاربة
فى الحجم وحده بل يختلف باختلاف
بدنين نعومة وخشونة ورطوبة ويبوسة
وكون الشخص اجردا واشعر وكث اللحية
او خفيفها وتام الوفرة او محلوقها الى غير ذلك
من الاسباب بل يختلف لشخص واحد باختلاف
الفصول والبلدان والعمر والمزاج وغير
ذلك ورابعا به ظهر ان لو فرض لهم
مداناة فى الحجم كان من المحال العادى
المداناة فى جميع اسباب الاختلاف بل هو
محال قطعا فمن اعظمها النعومة ومن
بدنه كبدن هذا القمر الزاهر صلى الله تعالى
عليه وسلم وخامسا لقى الامام الباقر
سيدنا جابرا رضى الله تعالى عنهما انما كان
بعد ما صار بصيرا فكيف يعرف حجم
ابدانهم وسادسا كلام جابر نفسه
يدل انه انما بناه على كثرة شعر الراس
وقلته وسابعا يريد رحمه الله تعالى
الاخذ على المشايخ انهم حملوا ظاهر
الرواية على ادنى ما به الكفاية ثم عادوا
عليها بالنقض بقولهم من اسبغ بدونه
اجزأه مع انه هو الناقل لفظا ظاهرما
تقدم ان ادنى ما يكفى فى الغسل صاع
وفى الوضوء مد فلا محمل لها الا ما ذكروا

جسم میں ہو گا جیسے امام باقر رضی اللہ عنہ نہ سب کے اجسام میں اور کہنے والے قوم تھے، کیونکہ اس میں ہے "ہم نے کہا" اور جابر نے کہا جو تم سے بہتر تھے، اگرچہ گفتگو ایک صاحب ہی کر رہے تھے۔

سوم: معاملہ حجم میں قرب تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ دو اجسام کی نرمی، سختی، رطوبت اور خشکی نیز بالوں کی کمی زیادتی، داڑھی کے گھنے اور چھدرے ہونے، بالوں کے لمبے ہونے مُنڈے ہوئے ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، بلکہ اور اسباب اختلاف بھی ہیں، بلکہ خود ایک ہی شخص مختلف اوقات میں مختلف جسامت رکھتا ہے، موسموں کے اختلاف سے شہروں، عمر، مزاج وغیرہ کے اختلاف سے بھی اختلاف ہوتا ہے۔

چہارم: اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر ان کے اجسام کی مشابہت تسلیم کر لی جائے تو یہ محال ہے کہ تمام اسباب اختلاف میں مشابہت پائی جائے، بلکہ یہ قطعاً محال ہے اور اس کا سب سے بڑا سبب بدن کی نرمی ہے، جیسا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اقدس تھا۔

پنجم: حضرت امام باقر کی ملاقات حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس وقت ہوئی تھی جبکہ ان کی بینائی زائل ہو چکی تھی، ایسی صورت میں وہ ان کے حجم کو کیسے دیکھ سکتے تھے۔

ششم: حضرت جابر کا کلام بذاتِ خود اس امر پہ دلالت کرتا ہے کہ اس کی بنیاد بالوں کی زیادتی اور کمی ہے۔

ما بدلوا وما غيروا وثامنا لا يجوز ان يكون مراد الظاهر والمشايخ تقدير هذا الشخص واحد في الدنيا يكون اضأل الناس واقصرهم واهزلهم واصغرهم حتى لا يمكن لغيره ان يغتسل في قدر ما يكفيه وانما هي متمسكة في ذلك بالحديث كما ذكرتم وتقدم ولا يسبق الى وهم انهم لا يفرقون بين قصير صغير ضئيل اجرد امرد محلوق الراس وطويل كبير عبل اشعر كث اللحية وافي الوفرة فيحكموا ان هذا هو ادنى ما يكفي كلا منهما فاذن لو يريدوا الا رجلا سويا معتدل الخلق متوسط الاحوال وحينئذ لا يكون ما ارادوا به مناقضا لظاهر الرواية ولا مغايرا للتوجيه الذي نحوتم اليه وبالجملة ارى فهمي القاصر متقاعدا عن درك مرام هذا الكلام وبعد اللتيا والتي انما بغيتي ان هذا الامام رحمه الله تعالى جعل الحديث المذكور مشعرا بعدم التحديد ولا يستقيم الاشعار الا بان يسلم استبعاد الامام الباقر ويجعل رد سيدنا جابر رضي الله تعالى عنهما حذارا ان يكون ذلك عن وسوسة او نحوها وحثا على التاسي مهما امكن لا ايجابا لانه يكفي كلا ما كان يكفيه صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه المقصود۔

ہفتم: ان کا ارادہ مشایخ پر گرفت کا ہے کہ انہوں نے ظاہر روایت کو کفایت کرنے والی ادنیٰ مقدار پر محمول کیا ہے پھر اس عبارت پر نقض وارد کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو اس مقدار کے علاوہ کسی اور مقدار سے اچھی طرح وضو کرلے تو کافی ہے حالانکہ وہ خود ہی ظاہر روایت کے گزشتہ الفاظ کو نقل کر رہے ہیں کہ غسل میں کم از کم مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد کافی ہے تو اس کا محل وہی ہے جو مذکور ہوا۔

ہشتم: یہ ممکن نہیں ہے کہ ظاہر روایت اور مشایخ کی مراد یہ ہو کہ یہ شخص دنیا میں سب سے چھوٹا سب سے کمزور سب سے ضعیف تھا اور جس مقدار میں یہ غسل کرسکتا تھا اس میں کوئی اور نہیں کر سکتا تھا، اور اس کا استدلال حدیث سے ہے جیسے تم نے ذکر کیا، اور یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کوتاہ قد، چھوٹے، کمزور، بغیر بال والے، بلا داڑھی، سر منڈے، اور لمبے، موٹے، بہت بال والے، گھنی داڑھی والے بڑے بالوں میں فرق کو نہیں جانتے تھے، اور اس لیے انہوں نے یہ حکم لگایا کہ یہ وہ ادنیٰ مقدار ہے جو غسل کے لیے ہر دو قسم کے اشخاص کو کفایت کرے گی، ایسی صورت میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصود میانہ قد، متوسط الحال شخص تھا، اور اس کے بعد جو کچھ انہوں نے فرمایا وہ نہ تو ظاہر روایت کے مخالف ہے اور نہ اس توجیہ کے خلاف ہے جو آپ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ کہ میں اپنی ناقص فہم کو اس کلام کے سمجھنے سے عاجز سمجھتا ہوں۔ بہرحال میں سمجھتا ہوں کہ اس امام رحمہ اللہ نے مذکور حدیث کو عدم تحدید کی دلیل قرار دیا ہے، اور یہ اشعار خود اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ امام باقر نے مستبعد

سمجھا ہے، اور یہ کہ حضرت جابر نے جو جواب دیا وہ وسوسہ وغیرہا سے بچنے کے لیے تھا اور پیروی پر برانگیختہ کرنے کے لیے تھا، یہ کوئی وجوبی امر نہ تھا اس لیے کہ وہ اس کلام کو کافی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اور یہی مقصود ہے۔ (ت)

ثم اقول ف۱ اذا کان هذا الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما یقتضیه ظاهر حدیث الغرفات المار تحت الامر الثالث عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما فانه یفید استیعاب کل من الوجه والید والرجل بغرفة واحدة وظاهر ان المراد الاغتراف بالکف بل صرح به قوله اخذ غرفة فاضافها الی یده الاخری فاذن یعسر جدا استیعاب الوجه بغرفة واحدة فانها لاتزید علی قدر الکف بل لا تبلغه اذ لابد للاغتراف من تقعیر الکف وعرض الوجه ما بین الاذنین اکبر بکثیر من طول الکف فماء قدر کف لایستوعب الوجه طولا وعرضا بحیث یمر علی کل ذرة منه بالسیلان واضافته الی الید الاخری لا تزید قدرا بل لو ابقی الکفان متلاصقتین لم یبلغ عرض مجموعهما عرض الوجه وان فرق بینهما ووضعتا علی الجبینین طولا لم یستوعبهما الماء بحیث ینحدر من جمیع مساحة الطولین سیالا الی منتهی سطح الوجه فان امرار الید علی مسیل الماء ودلك بها ما لم یبلغه من الوجه کان غسلا لبعض ودهنا لبعض وکل ذلك معلوم مشاهد وامر الذراع والقدم اشد اشکالا اذ لهما اطراف متباینة السموت

جب ایک صاع میں استبعاد تھا تو پھر اس حدیث کے بارے میں آپ کا کیا گمان ہوگا جو چُلوؤں سے متعلق ہے اور امر ثالث کے تحت گزری ہے، اور جس کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی چُلو سے چہرہ، ہاتھ اور پیر پوری طرح دھوئے جائیں، اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد ایک ہتھیلی سے چُلو بھرنا ہے — — — — — — — — — — — بلکہ اس میں تصریح ہے کہ اس نے ایک چُلو لیا اور اس کی طرف دوسرا ہاتھ ملایا ایسی صورت میں یہ سخت مشکل ہے کہ ایک ہی چُلو سے پورا منہ دھولیا جائے کیونکہ اس میں تو صرف ایک ہتھیلی بھر پانی آئے گا بلکہ اس سے بھی کم ہوگا کیونکہ اس میں پانی بھرنے کے لیے گڑھا پیدا کرنا ہوگا اور چہرہ کی چوڑائی جو ایک کان سے دوسرے کان تک ہوتی ہے ہتھیلی کی چوڑائی سے بہت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا ایک ہتھیلی کی مقدار پانی پورے چہرے کو دھونے کے لیے اس طور پر کافی نہیں ہوسکتا ہے کہ چہرے کے ہر حصہ پر گزر جائے اور اس میں دوسری ہتھیلی کے ملانے سے کچھ زیادہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ہتھیلیوں کو بھی اگر ملالیا جائے تو بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگا، اور دونوں ہاتھوں کو اگر الگ کرکے بھی دونوں کنپٹیوں پر رکھا جائے تو دونوں کنپٹیوں کو اس طرح کافی نہ ہوگا کہ دونوں کی

واحاطة ماء قدر كف بجميع اطراف اليد من الظفر الى المرفق مما لايعقل والكف نفسه لاتحيط بالذراع فى امرار واحد وان امرت على ظهر الذراع ثم اعيدت على البطن اوبالعكس لم يصحبها من الماء ما يزيد على قدر الدّهن وكذلك فى القدم مع ما فيها من الصعود بعد الهبوط لاجل الاسالة الى فوق الكعبين وعمل اليد قد ذكرنا ما فيه ومن ادعى تيسر هذا فليرنا كيف يفعل فبالامتحان يكرم الرجل اويهان وقد استشعر الكرمانى فى الكواكب الدرارى وروده وهذا وقنع بان منع ورواثره الامام العينى واقر حيث قال قال الكرمانى فان قلت لايمكن غسل الرجل بغرفة واحدة قلت ممنوع ولعل الغرض من ذكره على هذا الوجه بيان تقليل الماء فى العضو الذى هو مظنة الاسراف فيه اھ[1]

لمبائی سے بہہ کر چہرے کی سطح کی انتہا پر آجائے، اب اگر ہاتھ کو اس جگہ پر مَلا جائے جہاں پانی بہہ رہا ہے اور وہاں سے لے کر چہرے کے اُس حصہ پر رگڑا جائے جو سوکھا ہے تو بعض کے لیے دھونا ہوگا اور بعض کے لیے چپڑنا ہوگا اور یہ ظاہر سی بات ہے، اور باہنوں اور پیروں کا معاملہ مزید پیچیدہ ہے، کیونکہ ان کے اطراف متباین ہیں، پھر ایک ہتھیلی پانی کی مقدار کا ہاتھ کو ناخن سے لے کر کہنی تک محیط ہوجانا معقول نہیں ہے، نیز ہتھیلی ایک مرتبہ کے گزارنے میں پُوری باہنوں کو محیط نہیں ہوسکتی ہے اور اگر ایسا کیا جائے کہ پہلے باہنہ کے اُوپر والے حصہ پر گزاری جائے پھر نچلے حصّہ پر یا برعکس تو سوائے پانی کے چپڑنے کے اور کیا ہوگا! اور یہی حال قدم کا ہے کہ اس میں اُوپر لے جایا جائے پھر نیچے لایا جائے تاکہ ٹخنوں کے اُوپر بہایا جائے، اور ہاتھ کا معاملہ ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں اور جو اس کی آسانی کا مدعی ہو وہ ہم کو اس کا عملی مشاہدہ کرا دے فبالامتحان یکرم الرجل اویھان[2] ۔ علامہ کرمانی نے الکواکب الدراری میں اس اعتراض کو محسوس کیا، لیکن تسلیم نہیں کیا، اور امام عینی نے بھی ان کی متابعت کی، انہوں نے کہا اگر کوئی یہ کہے کہ کرمانی نے کہا کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک شخص ایک ہی چلّو سے پیر دھولے، تو میں کہوں گا ہم اس کو نہیں مانتے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا مفہوم محض یہ ہو کہ وہ عضو جس میں پانی کے استعمال میں اسراف کا زیادہ امکان ہے اس میں پانی کم استعمال کرنے کی تاکید کی جائے اھ ت

اقول وجود المنع فى امثال الواضحات

اقول محض تسلیم نہ کرنا ایسے امور میں جو بالکل واضح ہوں

---

[1] عمدۃ القاری شرح، باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ بیروت ۲/۲۶۴

[2] ترجمہ: امتحان سے آدمی عزّت پاتا ہے یا ذلیل ہوتا ہے۔

لایسمع ولاینفع وحمله المحقق فی الفتح علی تجدید الماء لکل عضو فقال وما فی حدیث ابن عباس فاخذ غرفة من ماء الی اخر ما تقدم یجب صرفه الی ان المراد تجدید الماء بقرینة قوله بعد ذلك ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یده الیمنی ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یده الیسری ومعلوم ان لکل من الیدین ثلث غرفات لا غرفة واحدة فکان المراد اخذ ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذ لیس یحکی الفرائض فقد حکی السنن من المضمضة وغیرها ولو کان لکان المراد ان ذلك ادنی ما یمکن اقامة المضمضة به کما ان ذلك ادنی ما یقام فرض الید به لان المحکی انما هو وضوءه الذی کان علیه لیتبعه المحکی لهم[1] اھ وتبعه المحقق الحلبی فی الغنیة۔

درست نہیں، محقق نے اس کو فتح میں ہر عضو کے لیے نیا پانی لینے پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں ابن عباس کی حدیث میں جو ہے کہ آپ نے ایک چُلّو پانی لیا الخ تو اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ ہر عضو کے لیے نئے پانی کی ضرورت ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا پھر پانی کا ایک چُلّو لے کر اس سے اپنا سیدھا ہاتھ دھویا پھر آپ نے ایک چُلو پانی لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا، اور یہ معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لیے تین چُلّو پانی ہے نہ کہ ایک چُلّو، تو مراد یہ ہے کہ پہلے دائیں ہاتھ کے لیے پھر بائیں ہاتھ کے لیے پانی لیا جائے، کیونکہ یہ فرائض کا بیان نہیں ہے سنن کا ہے یعنی کلی وغیرہ کا، اور اگر ایسا ہوتا تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ یہ کم از کم مقدار ہے جس سے کُلّی ہوسکتی ہے جیسے یہ ادنٰی مقدار ہے جس سے ہاتھ دھویا جاسکتا ہے، کیونکہ جس وضو کی حکایت کی جارہی ہے وہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے تاکہ جن لوگوں کو بتایا جارہا ہے وہ اس کی پیروی کریں اھ اور محقق حلبی نے غُنیہ میں اس کی پیروی کی۔ ت

قلت ومطمح نظرہ رحمہ اللہ تعالٰی سلخ الغرفة عن الوحدة مستند الی ان المحکی الوضوء المسنون بدلیل ذکر المضمضة والاستنشاق والمسنون التثلیث فکیف یراد الوحدة وانما معناہ اخذ لکل عمل ماء جدید او ھو اعم من اخذہ مرة او مرارا فیکون معنی قولہ غرفة من ماء فتمضمض بہا واستنشق ان اخذ لھما ماء جدیدا ولو مرارا فلایدل

قلت ان کا مطمح نظر چُلّو کو وحدة سے نکالنا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مسنون وضو کا ذکر ہے کیونکہ بعد میں کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ ہے، اور تثلیث مسنون ہے تو وحدة کیسے مراد ہوسکتی ہے، اس کی اصل مراد یہ ہے کہ ہر عضو کے دھونے کے لیے نیا پانی لینا اور یہ عام ہے کہ خواہ ایک مرتبہ لیا جائے

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴

على انهما بماء واحد كما يقوله الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه فهذا مراده وهو قد ينفعنا فيما نحن فيه وان كان كلامه في مسألة اخرى۔

یا چند مرتبہ لیا جائے، تو اب اُن کے قول "پانی کا ایک چلّو لیا اور اس سے کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا تو اب اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ نے ہر عضو کے لیے نیا پانی لیا خواہ کئی مرتبہ لیا ہو، تو اس میں ایک پر دلالت نہیں ہے کہ یہ دونوں کام ایک ہی پانی سے ہوئے، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے، اگرچہ ان کی گفتگو کسی اور مسئلہ میں ہے لیکن وہ ہمیں بھی مفید ہے۔ ت

اقول و[١] لكن فيه بعد لا يخفى والمحقق عارف به ولذا قال يجب صرفه لكن الشان في ثبوت الوجوب وما استند به سيأتي الكلام عليه۔

اقول مگر اس میں بُعد ہے جو مخفی نہیں، اور محقق بھی اس کو جانتے تھے، اس لیے فرمایا اس کو پھیرنا واجب ہے مگر گفتگو وجوب میں ہے اور جو دلیل ہے وہ آگے آئے گی۔ ت

و[٢] على ان الحديث رواه ابن ماجة عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا هو مخرج الحديث رواه البخاري عن سليمن بن بلال عن زيد والنسائي عن ابن عجلان عن زيد مطولا وقال ابن ماجة حدثنا عبد الله بن الجراح وابوبكر بن خلاد الباهلي ثنا عبد العزيز بن محمد عن زيد فاخرجه مقتصرا على قوله ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مضمض واستنشق من غرفة واحدة[١] ومن هذا الطريق اخرجه النسائي فقال اخبرنا الهيثم بن ايوب الطالقاني قال عبد العزيز بن محمد قال ثنا زيد وفيه رايت رسول الله

اقول مزید برآں اس حدیث کو ابن ماجہ نے زید بن اسلم سے عطا بن یسار سے ابن عباس سے روایت کی یہ مخرج حدیث ہے اس کو بخاری نے سلیمان بن بلال نے زید سے روایت کیا، اور نسائی نے ابن عجلان سے زید سے تفصیل سے ذکر کیا، اور ابن ماجہ نے کہا کہ ہم سے عبداللہ بن الجراح اور ابوبکر بن خلاد الباہلی نے، ہم سے عبدالعزیز بن محمد نے زید سے روایت کیا انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر اکتفاء کیا، کُلی کی اور ناک میں پانی ڈالا ایک ہی چلّو سے، اور اسی سند سے اس کو نسائی نے روایت کیا اور کہا کہ ہمیں خبر دی ہیثم بن ایوب طالقانی نے، عبدالعزیز بن محمد نے کہا ہم سے زید نے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے

---

[١] سنن ابن ماجہ باب المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدة مجتبائی لاہور ص ٣٣

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فغسل یدیہ ثم تمضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ الحدیث[1]
فھذا لایقبل الانسلاخ عن الوحدۃ و کافٍ فی الجواب ماافادہ اخرا بقولہ ولو کان لکان الخ مع ماقدمن احادیث ناطقۃ بالمذھب وزاد تلمیذہ المحقق فی الحلیۃ حدیثا اخر رواہ البزار بسند حسن۔

وانا اقول وباللہ التوفیق للعبد الضعیف فی الحدیث وجھان الاوّل حمل الغرفۃ علی المرۃ ای غسل کل عضو مرۃ مرۃ بھذا تنحل العقد برمۃ ولانسلم ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق یستلزم استیعاب جمیع السنن لم لایجوز ان یکون ھذا بیانا لجواز الاقتصار علی مرۃ فی الفرائض والسنن ومافیہ من البعد اللفظی یقربہ جمع طرق الحدیث فلعبد الرزاق عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انہ توضأ فغسل کل عضو منہ غسلۃ واحدۃ ثم ذکر ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یفعلہ[2] ولسعید بن منصور فی سننہ بلفظ توضا النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فادخل یدہ فی الاناء

وضو کیا اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا، ایک ہی چُلّو سے الحدیث، یہ وحدۃ سے انسلاخ کو قبول نہیں کرتا ہے آخر میں جو کچھ انہوں نے کہا ہے وُہ جواب میں کافی ہے ان کی عبارت یہ ہے ولو کان لکان الخ پھر جو احادیث گزری ہیں وہ مذہب کے مطابق ہیں ان کے شاگرد محقق نے حلیہ میں اضافہ کیا اور ایک دوسری حدیث بیان کی جس کو بزار نے بسندِ حسن روایت کیا۔ ت

اور میں کہتا ہوں کہ اللہ کی مدد سے عبدِ ضعیف کے نزدیک اس حدیث میں دو توجیہات ہیں:
اول: چلّو کو ایک مرتبہ پر محمول کرنا، یعنی ہر عضو کا ایک ایک مرتبہ دھونا، اور اس تاویل سے مشکل یک دم حل ہوجاتی ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر اس امر کو مستلزم ہے کہ تمام سُنتوں کا ذکر کیا جائے، کیا یہ جائز نہیں کہ یہ بیانِ جواز ہو ایک مرتبہ دھونے پر اقتصار کا فرائض وسُنن میں اور اس میں جو لفظی بُعد ہے وہ حدیث کے تمام طُرق کو یکجا کرنے سے دُور ہوجاتا ہے، اور طُرق یہ ہیں:
عبدالرزاق نے عطاء بن یسار سے ابن عباس سے روایت کی کہ آپ نے اس سے ہر عضو ایک مرتبہ دھویا، پھر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا

---

[1] سنن النسائی بحث مسح الاذنین المکتبۃ السلفیہ لاہور ١/١٦
[2] مصنف عبدالرزاق باب کم الوضوء من غسلۃ الخ مکتبہ اسلامی بیروت ١/٤١

فمضمض واستنشق مرة واحدة ثم ادخل
يده فصب على وجهه مرة وصب على يده مرة
مرة ومسح براسه واذنيه مرة ثم اخذ ملأ
كفه من ماء فرش على قدميه وهو منتعل[1]
اھ وسيأتي تفسير هذا الرش في الحديث بل روى
البخاري قال حدثنا محمد بن يوسف ثنا سفين
عن زيد بلفظ توضأ النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم مرة مرة[2] وقال ابوداود حدثنا
مسدد ثنا يحيى عن سفين ثني زيد وقال
النسائي اخبرنا محمد بن مثنى ثنا يحيى
عن سفين ثنا زيد وقال الامام الاجل
الطحاوي حدثنا ابن مرزوق ثنا ابوعاصم
عن سفين عن زيد ولفظ الاولين
فيه الا اخبركم بوضوء رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فتوضأ مرة مرة[3] وبمعناه
لفظ الطحاوي وللنسائي من طريق ابن
عجلان المذكور بعد ما مر وغسل وجهه و
غسل يديه مرة مرة ومسح براسه و
اذنيه مرة الحديث[4] وفي هذا والذي مر عن
سعيد بن منصور ابانة ما ذكرته من ان

ہی کرتے تھے۔

اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا ایک مرتبہ، پھر طشت میں ہاتھ ڈال کر چہرے پر ایک مرتبہ پانی ڈالا اور پھر ایک ایک مرتبہ ہاتھ پر پانی ڈالا اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا پھر ایک چلو پانی لے کر اپنے قدموں پر ڈالا حالانکہ آپ چپل پہنے ہوئے تھے اھ اور لفظ الرش کی تفصیل حدیث میں آئے گی۔

امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ ہم سے محمد بن یوسف نے روایت کی ہم سے سفیان نے زید سے ان لفظوں میں روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، اور ابوداؤد کی روایت ہے کہ ہم سے مسدد نے بیان کیا ہم سے یحیٰی نے سفیان سے روایت کی مجھ سے زید نے روایت کی ______ اور نسائی نے کہا کہ ہمیں محمد بن مثنیٰ نے خبر دی، ہمیں یحیٰی نے سفیان سے ہمیں زید نے خبر دی۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ ہم سے ابن مرزوق نے روایت کی ہم سے ابوعاصم نے

---

[1] بحوالہ کنز العمال آداب الوضوء مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۴۵۴
[2] جامع للبخاری باب الوضوء مرۃ مرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷
[3] سنن ابی داؤد باب الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ۱/۱۸
[4] سنن النسائی مسح الاذنین مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/۱۶

ذکر المضمضۃ والاستنشاق لایستلزم استیعاب السنن حتی ینافی ترك التثلیث فقد تظافرت الروایات علی لفظ مرۃ والاحادیث یفسر بعضها بعضا فکیف وقد اتحد المخرج۔

سفیان سے زید سے روایت کی، اور پہلے دو محدثوں نے یہ لفظ نقل کئے ہیں کہ "کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں خبر نہ دوں، آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا۔ اور طحاوی میں بھی اسی کے ہم معنی ہے، اور نسائی میں ابن عجلان کے مذکور طریق سے روایت کی اس میں یہ لفظ ہیں کہ آپ نے اپنا چہرہ دھویا اور آپ نے اپنے ہاتھ ایک ایک مرتبہ دھوئے اور آپ نے اپنے سر اور کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا۔ اس روایت میں اور وہ روایت جو سعید بن منصور سے گزری معلوم ہوا کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر تمام سُنتوں کے تفصیلی ذکر کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو ترک تثلیث کے منافی ہوتا، کیونکہ متعدد روایات اس امر پر ایک دوسرے کی تائید میں موجود ہیں کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، جبکہ احادیث ایک دُوسرے کی تفسیر کرتی ہیں، اور اس موضوع پر تو تمام روایات متفق ہیں۔ (ت)

اقول وقد یشد عضدہ ان الحدیث مطولا عند ابن ابی شیبۃ بزیادۃ ثم غرف غرفۃ فمسح راسہ واذنیہ[1] الحدیث فالغرفۃ التی کانت توضئ کلا من الوجہ والید والرجل لو استعملت فی الراس لغسلتہ فانما ارادواللہ تعالٰی اعلم المرۃ مع التجدید ورحم اللہ اباحاتم اذ قال ماکنا نعرف الحدیث حتی نکتبہ من ستین وجھا وانا اعلم ان الجادۃ فی روایات الوقائع حمل الاعم علی الاخص ولکن لاغروفی العکس لاجل التصحیح۔

اقول اس کی تائید مزید ابن ابی شیبہ کی اس طویل روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے ایک چُلّو لیا اور اپنے سر اور اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا، تو وہ چُلّو جس سے چہرے، ہاتھ اور پیروں کو دھویا ـــــ اگر وہ سر میں استعمال ہوتا تو وہ سر کو بھی دھو دیتا، لہٰذا ان کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم) کہ ہر مرتبہ مع تجدید کے پانی لیا، اور اللہ رحم کرے ابوحاتم پر وہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم حدیث کو اُس وقت تک نہیں پہچانتے تھے جب تک کہ اس کو ساٹھ وجوہ سے نہ لکھ لیتے تھے اور مجھے معلوم ہے کہ واقعات کی روایات میں طریقہ یہ ہے کہ اعم کو اخص پر محمول کیا جاتا ہے اور لیکن تصحیح کے لیے اس کے عکس میں کوئی تعجب نہیں ہے۔ (ت)

---

[1] مصنف ابن ابی شیبۃ فی الوضوء کم ھو مرۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸

والثانی حمل الغرفۃ علی الحفنۃ

ای بکلتا الیدین وربما تطلق علیہا فروی البخاری عن ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فیما حکت غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ثم یصب علی راسہ ثلث غرف بیدیہ[1] ولابی داؤد عن ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اما المرأۃ فلا علیہا ان لا تنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا[2] ویؤیدہ حدیث ابی داؤد والطحاوی عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن طلحۃ عن عبیداللہ الخولانی عن عبداللہ بن عباس عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وفیہ ثم ادخل یدیہ جمیعا فاخذ حفنۃ من ماء فضرب بہا علی رجلہ وفیہا النعل فغسلہا بہا ثم الاخری مثل ذلک[3] ولفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیہ جمیعا حفنۃ من ماء فصک بہا علی قدمہ الیمنی والیسرے کذلک[4] واخرجہ ایضا احمد وابو یعلی وابن خزیمۃ

دوم یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لپ کو ایک چلو پر محمول کیا جائے یعنی دونوں ہاتھوں سے پانی لینا اور یہ حمل اطلاقاتِ شرعیہ میں جاری ہے، چنانچہ بخاری نے حضرت عائشہ سے حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے کیفیت غسل کی روایت کرتے ہُوئے فرمایا ہے "پھر آپ اپنے سر پر دونوں ہاتھوں سے تین مرتبہ پانی ڈالتے تھے، اور ابوداؤد نے ثوبان سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ عورت پر اس پر کوئی مضائقہ نہیں گروہ بال نہ کھولے، اس کو چاہیے کہ وُہ اپنے دونوں ہاتھوں سے تین مرتبہ اپنے سر پر پانی ڈالے، اس کی تائید ابوداود کی اس روایت سے ہوتی ہے جو امام طحاوی نے بھی روایت کی ہے وُہ کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق نے محمد بن طلحہ سے عبیداللہ الخولانی سے، عبداللہ بن عباس سے روایت کی انہوں نے حضرت علی سے انہوں نے رسول کرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی، اس روایت میں ہے کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اس میں داخل کرکے پانی کا چُلّو لیا اور اپنے پیر پر مارا، آپ نے چپل پہنے ہُوئے تھے، پھر آپ نے اپنے دونوں پیر دھوئے، پھر دُوسری مرتبہ ایسا ہی کیا، اور طحاوی میں یہ لفظ ہیں کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے

۱؎ جامع للبخاری الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹
۲؎ سُنن ابی داؤد المرأۃ تنقض شعرھا مجتبائی لاہور ۱/۳۴
۳؎ سُنن ابی داؤد صفۃ وضوء النبی ؍؍ ۱/۱۶
۴؎ شرح معانی الآثار باب فرض الرجلین فی الوضوء ایجوکیشنل پریس کراچی ۱/۳۲

وابن حبان والضیاء وھذا معنی ما مر من حدیث سعید بن منصور ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی الاخر المسح وقد نسخ او کان وفی القدمین جوربان ثخینان علی ما بینہ الامام الطحاوی رحمہ اللہ تعالٰی۔

پانی لیا اور اس کو اپنے دائیں اور بائیں پیر پر مارا، اس کو احمد، ابو یعلی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ضیاء نے بھی روایت کیا، اور سعید بن منصور کی روایت کا یہی مفہوم ہے (ان شاء اللہ) اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس سے مراد مسح ہے، اور یہ منسوخ ہو چکا ہے یا اس وقت آپ پیروں میں سخت جرابیں پہنے ہُوئے تھے، امام طحاوی نے بھی یہی تاویل کی ہے۔

اقول وما ذکرت من الوجہین فلنعم المحملان ھما لمثل طریق ابن ماجۃ حدثنا ابوبکر بن خلاد الباھلی ثنا یحیی بن سعید القطان عن سفین عن زید وفیہ رایت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ[1] وحدیث ابن عساکر عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ وقال لایقبل اللہ صلاۃ الا بہ[2] فیکون علی الحمل الاول لحدیث سعید بن منصور و ابن ماجۃ والطبرانی والدارقطنی والبیہقی عن ابن عمر و ابن ماجۃ والدارقطنی عن ابی بن کعب و الدارقطنی فی غرائب مالک عن زید بن ثابت وابی ھریرۃ معا رضی اللہ تعالٰی عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضا مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ صلاۃ الا بہ[3] وکذا للیدین

یہ دو وجوہ جن کا ذکر میں نے کیا ہے یہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت کردہ حدیث کا بہترین مفہوم ادا کرتی ہیں، حدیث یہ ہے، جیسے ابوبکر بن خلاد باہلی نے روایت کی، ہم سے یحیٰی بن سعید القطان نے سفین سے زید سے روایت کی، اس روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے ایک ایک چُلو سے وضو فرمایا، ——— اور حدیث ابن عساکر نے ابو ہریرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے وضو کیا ایک ایک چُلو سے، فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ نماز کو قبول نہیں فرماتا ہے تو اس کا بھی پہلا ہی مفہوم ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل احادیث کا ہے، سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر سے روایت کی، اور ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابی بن کعب سے روایت کی، اور دارقطنی نے غرائب میں مالک سے زید بن ثابت سے اور ابو ہریرہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

[1] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ١/٣ [2] ابن عساکر
[2] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرتین وثلثا مجتبائی لاہور ص ٣٤

والرجلین فی حدیث ابن عباس غیرانه یکددھما جمیعا فی الوجه قوله اخذ غرفة من ماء فجعل بها ھکذا اضافھا الی یدہ الاخری فغسل بھا وجہه[1] الا ان یتکلف فیحمل علی ان اضاف الغرفة ای الاغتراف الی الید الاخری ایضا غیر قاصر له علی ید واحدۃ فیرجع الی الاغتراف بالیدین ویکون کحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما ایضا عن علی کرم اللہ تعالٰی وجہه عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم ادخل یدہ الیمنی فافرغ بھا علی الاخری ثم غسل کفیه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل یدیه فی الاناء جمیعا فاخذ بھما حفنة من ماء فضرب بھا علی وجھه ثم الثانیة ثم الثالثة[2] مثل ذلك ورواہ الطحاوی مختصرا فقال اخذ حفنة من ماء بیدیه جمیعا فصك بھما وجھه ثم الثانیة مثل ذلك ثم الثالثة فذکر الی المضمضة والاستنشاق الاغتراف بکف واحدۃ فاذا اتی علی الوجه اضافه الی الید الاخری ایضا فان لم یقبل ھذا فقد علمت ان استیعاب الوجه بکف واحدۃ متعسر بل متعذر۔

وسلم نے ایک ایک مرتبہ اعضاءِ وضو کو دھو کر فرمایا یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالٰی نماز کو قبول نہیں فرماتا ہے اور اسی طرح دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے بارے میں ابنِ عباس کی حدیث میں مروی ہے، البتہ ان دونوں کا مفہوم اس روایت سے قدرے بدل جاتا ہے کہ آپ نے پانی کا ایک چلّو اور لے کر اس کو دوسرے ہاتھ سے ملایا اور اس سے اپنا چہرہ دھویا۔ ہاں اگر اس کا یہ مفہوم لے لیا جائے کہ آپ نے چلّو لیتے وقت دوسرے ہاتھ کو بھی ملایا اور ایک ہاتھ پر ہی اکتفاء نہ کیا تو اس کا مطلب دونوں ہاتھوں سے چلّو بھرنا ہوگا، اور یہ ابن عباس کی حدیث کی طرح ہوگا، جو حضرت علی سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دایاں ہاتھ لیا اور اس سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا، پھر اپنے دونوں ہاتھ پانی میں ڈال کر دونوں ہاتھ دھوئے پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر اپنے دونوں ہاتھ پانی میں ڈال کر دونوں ہاتھوں سے پانی لے کر اپنے چہرے پر چھپکا مارا پھر دوسری اور تیسری مرتبہ اسی طرح کیا، اور اسی کو طحاوی نے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے کہ آپ نے دونوں ہاتھوں سے پانی لیا اور چہرے پر دونوں ہاتھوں سے چھپکا مارا پھر دوسرا اور تیسرا چلّو لے کر ایسا ہی کیا تو انہوں نے ذکر کیا کہ کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک ہاتھ سے کرتے اور جب چہرہ دھوتے تو دوسرا

---

[1] صحیح للبخاری باب غسل الوجه بالیدین من غرفة واحدۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶

[2] سنن ابی داؤد باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیه وسلم 〃 〃 〃 ۱/۱۶

ہاتھ بھی ملاتے تھے، تو اگر اس کو قبول نہ کیا جائے تو آپ کو معلوم ہوچکا ہے ایک ہاتھ سے پُورے چہرے کا استیعاب نہ صرف مشکل ہے بلکہ محال ہے۔ ت

اقول بل لربما تبقى الحفنة باقية فضلا عن الكفة والدليل عليه هذا الحديث الذى ذكرنا تخريجه عن الامام احمد و ابی داؤد وابن خزيمة وابويعلى والامام الطحاوی وابن حبان والضياء عن ابن عباس عن على عن النبی صلی الله عليه وعليهم وسلم حيث قال بعد ذكر غسل الوجه بثلث حفنات كما تقدم ثم اخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته فتركها تستن على وجهه ثم غسل ذراعيه الى المرفقين ثلثا ثلثا الحديث وهذا ايضا معلوم مشاهد وبالجملة لو لم يصرف حديث الغرفة عن ظاهره لرجع الغسل الى الدهن وهو خلاف الرواية و الدراية بل الاجماع والرواية الشاذة عن الامام الثانی رحمه الله تعالى مؤولة كما فی رد المحتار عن الحلية عن الذخيرة وغيرها فاذن لا يبقى الا ان نقول انا لا نقدر على مثل ما فعل ابن عباس رضی الله تعالى عنهما تلك المرة فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجليل المروی مرارا للجمع الجزيل بالماء القليل عليه من ربه اعلى صلوة و اكمل تبجيل ويقرب منه او اغرب منه ما وقع فی سنن سعيد بن منصور عن الامام

اقول بلکہ ممکن ہے کہ چُلّو ہتھیلی سے باقی رہ جائے اور اس کی دلیل وہی حدیث ہے جس کی تخریج ہم نے امام احمد، ابوداؤد، ابن خزیمہ، ابویعلی، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء سے انہوں نے ابن عباس سے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے چہرہ دونوں چُلّوؤں سے دھویا اس کے بعد فرمایا کہ پھر آپ نے پانی کا ایک چُلّو دائیں ہاتھ سے لیا اور اس کو اپنی پیشانی پر بہایا یہاں تک کہ وُہ آپ کے چہرے پر بہنے لگا، پھر اپنی دونوں بانہیں تین تین مرتبہ کہنیوں تک دھوئیں الحدیث۔ اور یہ بھی معلوم اور مُشاہَد ہے، اور خلاصہ یہ کہ اگر چُلّو والی حدیث کو اس کے ظاہر سے نہ پھیرا جائے تو دھونے کے بجائے چپڑنا رہ جائیگا، اور یہ چیز روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے بلکہ اجماع کے بھی خلاف ہے، اور شاذ روایت جو دوسرے امام سے ہے وہ مؤوّل ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں حلیہ سے ذخیرہ وغیرہ سے ہے، اب سوائے اس کے کچھ باقی نہیں رہ گیا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ جیسا کہ ابن عباس نے کیا تھا وہ ہم نہیں کرسکتے ہیں، چہ جائیکہ ہم وہ کرسکیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا صاحب اعجاز جلیل نے تھوڑے پانی کو تمام اعضاء پر پہنچایا وہ اس پر اپنے رب کی طرف سے قادر تھے ان پر اعلیٰ و اکمل صلوٰۃ وسلام ہو، اور اس میں بھی

الاجل ابرهيم النخعي رضي الله تعالى عنه قال لم يكونوا يلطموا وجوههم بالماء وكانوا اشد استبقاءً للماء منكم في الوضوء وكانوا يرون ان ربع المد يجزئ من الوضوء وكانوا اصدق ورعا واسخى نفسا واصدق عند البأس۔

زیادہ عجیب وغریب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وُہ حضرات اپنے منہ پر پانی کے تھپیڑے نہیں مارتے تھے، وہ وضو کرتے وقت آپ لوگوں سے زیادہ احتیاط کرتے تھے اور پانی زیادہ خرچ نہیں کرتے تھے، اور وہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مُد وضو کے لیے کافی ہے، وُہ زائد متقی تھے اور سختی کے وقت زیادہ راستباز تھے۔ ت

اقول فلا ادري كيف اجتزؤا بربع ما جعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مجزئا بل لا يظن بهم انهم قنعوا بالفرائض دون السنن فاذن يكفي لغسل اليدين الى الرسغين والمضمضة والاستنشاق وغسل الوجه واليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين كل مرة سدس رطل من الماء وهذا مما لا يعقل ولا يقبل الا بمعجزة نبي اوكرامة ولي صلى الله تعالى على الانبياء والاولياء وسلم **فان** قلت ما يدريك لعل المراد بالمد المد العمري المساوي لصاع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الا ربعا فيكون ربع المد ثلثة ارباع المد النبوي صلى الله تعالى عليه وسلم۔

اقول میں نہیں سمجھتا کہ وُہ چوتھائی مُد جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اس کو صحابہ نے کیسے کافی سمجھا ہوگا، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان تک نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے فرائض پر اکتفاء کیا ہوگا اور سُنتوں کی طرف توجہ نہ دی ہوگی، اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک، کلی، ناک میں پانی، چہرہ، دونوں ہاتھ کہنیوں تک، اور دونوں پیر ٹخنوں تک دھونے کے لیے ہر مرتبہ ایک رطل پانی کا چھٹا حصّہ کافی تھا، اور یہ تو صرف نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت سے ہی ہوسکتا ہے صلوٰۃ وسلام انبیاء واولیاء پر۔ اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ مُد سے مراد عُمری مُد ہو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع سے صرف چوتھائی کم تھا، تو رُبع مُد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مُد کا تین چوتھائی ہوا۔

قلت كلا فان ابرهيم سبق خلافة عمر هذا رضي الله تعالى عنهما مات سنة خمس اوست وتسعين وامير المؤمنين في رجب سنة احدى ومائة وخلافته سنتان ونصف رضي الله تعالى عنه والله تعالى اعلم۔

قلت میں کہوں گا یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ ابراہیم حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہدِ خلافت سے پہلے تھے ان کی وفات پچانوے یا چھیانوے ہجری میں ہُوئی تھی جبکہ حضرت عمر کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی تھی، اور اڑھائی سال ان کی خلافت رہی تھی واللہ تعالٰی اعلم۔

رسالہ برکات السماء فی حکم اسراف الماء

امرِ پنجم طہارت[1] میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظۂ کلمات علما سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں، ان میں قوی تردد ہیں اور فضلِ الٰہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق وحصول توفیق اختلاف ہی نہ رہے وباللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام وناجائز ہے حتی کہ اگر نہر جاری میں وضو کرے یا نہائے اُس وقت بھی بلاوجہ صرف گناہ وناروا ہے یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی سیدنا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرما کر ضعیف کردیا اور اسی طرح دیگر محققین شافعیہ نے اُس کی تضعیف کی۔

(۲) مکروہ ہے اگرچہ نہر جاری پر ہو اور کراہت صرف تنزیہی ہے اگرچہ گھر میں ہو یعنی گناہ نہیں صرف خلافِ سنت ہے حلیہ وبحرالرائق میں اسی کو اوجہ اور امام نووی نے اظہر اور بعض دیگر ائمہ شافعیہ نے صحیح کہا اور حکم آب جاری کو عام ہونے سے قطع نظر کریں تو کلام امام شمس الائمہ حلوانی وامام فقیہ النفس سے بھی اُس کا استفادہ ہوتا ہے ہاں شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف فی الماء ولوکان علی شاطئ البحر والاظھر انہ مکروہ کراھۃ تنزیہ وقال بعض اصحابنا الاسراف حرام[1]۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ انسان دریا کے کنارہ پر بھی ہو تب بھی پانی میں اسراف کی ممانعت ہے، اور اظہر یہ ہے کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے اور ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ اسراف حرام ہے۔ ت

منیہ وحلیہ میں فرمایا:

م ولایسرف فی الماء[2] ش ای لایستعمل منہ فوق الحاجۃ الشرعیۃ[3] م وان کان علی شط نھر جار[4] ش ذکر شمس الائمۃ الحلوانی انہ سنۃ وعلیہ مشی قاضی خان وھو اوجہ کما ھو غیرخاف فالاسراف یکون مکروھا کراھۃ تنزیہ وقد صرح النووی انہ الاظھر

م پانی میں اسراف نہ کرے ش یعنی حاجت شرعیہ سے زیادہ استعمال نہ کرے م اگرچہ جاری نہر کے کنارے پر ہو، ش شمس الائمہ الحلوانی نے ذکر کیا کہ وہ سنت ہے، اور قاضی خان کی بھی یہی رائے ہے اور یہی اَوجہ ہے جس طرح کہ وہ خوفزدہ نہ ہو تو اسراف مکروہ تنزیہی ہے، اور نووی نے تصریح کی ہے کہ وہی اظہر ہے

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
[2] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹ [3] حلیہ
[4] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

وحکی حرمۃ الاسراف عن بعض اھل مذھبہ وعبارۃ بعض المتأخرین منھم والزیادۃ فی الغسل علی الثلث مکروہ علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولٰی۔[1]

اور ان کے بعض اہلِ مذہب سے اسراف کی حرمت منقول ہے اور بعض متاخرین کی عبارت انہی سے منقول ہے، اور صحیح قول کے مطابق تین مرتبہ سے زیادہ دھونا مکروہ ہے، ایک قول حرمت کا اور ایک خلاف اولیٰ کا بھی ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے:

الاسراف ھو الاستعمال فوق الحاجۃ الشرعیۃ وان کان علی شط نھر وقد ذکر قاضی خان ترکہ من السنن ولعلہ الاوجہ فیکون مکروھا تنزیھا۔[2]

اسراف حاجۃ شرعیہ سے زاید استعمال کو کہتے ہیں خواہ نہر کے کنارے پر ہی کیوں نہ ہو، اور قاضی خان نے اس کے ترک کو سُنتوں میں شمار کیا ہے اور شاید یہی اَوجہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

(۳) مطلقاً مکروہ تک نہیں نہ تحریمی نہ تنزیہی صرف ایک ادب وامر مستحب کے خلاف ہے بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود وفتح القدیر امام محقق علی الاطلاق ومنیۃ المصلی وغیرہا میں ترک اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سنت تک نہ کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا۔

حلیہ میں ہے:

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقتیر اذ الحق بین الغلو والتقصیر قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خیر الامور اوسطھا انتھی وذکر الحلوانی انہ سنۃ فعلی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ وعلی الثانی کراھۃ تنزیہ۔[3]

بدائع میں فرمایا ادب اسراف وتقتیر کے درمیان ہے کیونکہ حق غلو اور تقصیر کے درمیان ہوتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بہترین چیز درمیانہ درجہ کی ہوتی ہے انتہی۔ اور حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے، تو پہلی تقدیر پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور دوسری پر مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

بحر میں ہے:

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف وعشرون

فتح القدیر میں ہے کہ مندوبات بیس سے زیادہ ہیں

---

[1] حلیہ

[2] بحرالرائق مستحبات الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[3] حلیہ

ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس[1] الخ فعلى كونه مندوبا لايكون الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها۔

اسراف اور تقتیر کا ترک کرنا، اور لوگوں کا کلام الخ تو اس کے مندوب ہونے کی صورت میں اسراف مکروہ نہ ہوگا اور سنت ہونے کی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

غنیہ میں ہے:

(و) من الاداب (ان لا يسرف في الماء) كان ينبغي ان يعده في المناهي لان ترك الادب لاباس به[2]۔

(اور) اداب سے یہ ہے (کہ پانی میں اسراف نہ کرے) مناسب یہ تھا کہ منہیات میں شمار کرتے کیونکہ ترک ادب میں مضائقہ نہیں ہے۔ ت

اقول طہارت میں ترک اسراف کا صرف ایک ادب ہونا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ونص صریح محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے۔ امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضوء میں ایک جنس سنن و آداب وضو میں وضع کی اُس میں فرمایا:

اما سنن الوضوء فنقول من السنة غسل اليدين الى الرسغين ثلثا الخ

بہرحال وضو کی سنتیں تو ہم کہتے ہیں دونوں ہاتھوں کا پہنچوں تک تین بار دھونا سنّت ہے۔ (ت)

پھر سُنتیں گنا کر فرمایا:

واما اداب الوضوء في الاصل من الادب ان لا يسرف في الماء ولا يقتر ويشرب فضل وضوئه اوبعضه قائما اوقاعدا مستقبل القبلة[3] الخ

بہرحال اداب وضوء، ادب سے یہ ہے کہ پانی میں اسراف نہ کرے اور کمی نہ کرے، اور اپنے وضوء کا پسماندہ یا اس کا بعض پیئے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر قبلہ رُو ہوکر۔ ت

اُسی کا بدائع و فتح القدیر و منیہ و خلاصہ و ہندیہ وغیرہا میں اتباع کیا اور اُس سے زاید کس کا اتباع تھا تو اُس پر مواخذہ محض بے محل ہے واللہ الموفق۔

(۴) نہر جاری میں اسراف جائز کہ پانی ضائع نہ جائے گا اور اس کے غیر میں مکروہ تحریمی۔ مدقق علائی نے درمختار میں اسی کو مختار رکھا علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم ہی کو ظاہر کہا اور اُسی کو

---

[1] بحرالرائق مستحبات الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی اداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۴

[3] خلاصۃ الفتاوٰی فصل الثالث فی الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۵

امام قاضی خان وامام شمس الائمہ حلوانی وغیرہما اکابر کا مفاد کلام قرار دیا کہ ترک اسراف کو سنّت کہنے سے اُن کی مراد سنتِ مؤکدہ ہے اور سنتِ مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز مقتضائے کلام امام زیلعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحرالرائق میں اسے قضیۂ کلام ملتقی بتایا کہ اُس میں اسراف کو منہیات سے شمار فرمایا اور ہر منہی عنہ کم از کم مکروہ تحریمی ہے۔

اقول اور یہی عبارت آئندہ جواہر الفتاوٰی سے مستفاد

لفحوٰها اذ المفاهيم معتبرة فی الكتب[1] كما فی الدر والغمز والشامی وغيرها ولقضية دليلها ايضا كما لا يخفی۔

اُس کے فحوٰی سے، کیونکہ مفہوم مخالف کتب میں معتبر ہوتا ہے جیسے در، غمز اور شامی وغیرہ میں ہے اور قضیہ کے لیے اس کی دلیل بھی، کما لا یخفی۔ ت

شرح تنویر میں ہے:

بل فی القهستانی معزيا للجواهر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانه غير مضيع فتامل[2]۔

بلکہ قہستانی میں جواہر کی طرف منسوب کرکے فرمایا بہتے پانی میں اسراف جائز ہے کیونکہ اس میں ضائع ہونیکا امکان نہیں ہے، فتامل۔ ت

پھر فرمایا:

مكروهه الاسراف فيه تحريما ولو بماء النهر والمملوك له اما الموقوف على من يتطهر به ومنه ماء المدارس فحرام[3]۔

اس کے مکروہات میں سے ہے کہ اسراف، اس میں مکروہ تحریمی ہے خواہ نہر کے پانی سے ہو یا مملوک لہ سے ہو بہرحال صرف طہارت کے لیے وقف پانی جن میں سے مدارس کا پانی بھی ہے اس میں اسراف حرام ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

صرح الزيلعی بكراهته وفی المنتقی انه من المنهيات فتكون تحريمية[4]۔

زیلعی نے اس کی کراہت کی تصریح کی ہے اور منتقی میں ہے کہ یہ منہیات میں سے ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ ت

---

[1] الدرالمختار | سنن الوضو | مجتبائی دہلی | ۱/ ۲۱
[2] " | " | " | ۱/ ۲۲
[3] " | مکروہات الوضو | " | ۱/ ۲۴
[4] بحرالرائق | مستحب الوضوء | ایچ ایم سعید کمپنی کراچی | ۱/ ۲۹

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے:

الظاهر انه مكروه تحريما اذ اطلاق الكراهة مصروف الى التحريم فما في المنتقى موافق لما في السراج[ع] والمراد بالسنة المؤكدة لا اطلاق

بظاہر یہ مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جب کراہت مطلق ہو تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے تو جو منتقی میں ہے وہ سراج کے موافق ہے اور سنت سے مراد سنتِ مؤکدہ ہے

ع قال في المنحة صوابه لما في الخانية كما لا يخفى اذ لا ذكر للسراج لا في كلامه ولا في الشارح اھ اي صاحب البحر وانا اقول هذا بعيد خطا ومعنى اما الاول فظاهر اذ لا مناسبة بين لفظي السراج والخانية واما الثاني فلان النهر فرع موافقة المنتقى المصرح بكونه من المنهيات على اطلاق الكراهة فان مطلقها يحمل على التحريم ولا ذكر للكراهة في عبارة الخانية نعم اراد توجيه ما في الخانية الى ما استظهره بقوله بعده والمراد بالسنة الخ و اقرب خطا ومعنى بل الذي يجزم السامع بانه هو الواقع في اصل نسخة النهر فحرفه الناسخ ان نقول صوابه لما في الشرح والمراد بالشرح التبيين في شرح مشروح البحر والنهر للكنز للامام الزيلعي فانه هو الذي صرح بالكراهة واطلقها ونقله البحر وقرنه بكلام المنتقى والله تعالى اعلم. اھ منه عفي عنه

منحہ میں ہے کہ اس کا صحیح وہ ہے جو خانیہ میں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے کیونکہ یہ نہ تو سراج میں ہے اور نہ اس کے کلام میں ہے اور نہ شارح کے کلام میں ہے اھ یعنی صاحب بحر کے اور میں کہتا ہوں یہ رسم الخط اور معنی دونوں کے اعتبار سے بعید ہے، بہر حال پہلا تو ظاہر ہے کیونکہ سراج اور خانیہ کے لفظوں میں کوئی مناسبت نہیں اور دوسرا اس لیے کہ نہر نے منتقی کی موافقت میں تفریع قایم کی ہے، اور منتقی میں تصریح ہے کہ یہ منہیات میں سے ہے، اور اس میں کراہت مطلق ہے کیونکہ مطلق کراہت، تحریمی ہوتی ہے، اور خانیہ کی عبارت میں کراہت کا ذکر نہیں، ہاں انہوں نے خانیہ کی عبارت کی توجیہ کا ارادہ کیا ہے اسکی طرف جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے اس کے بعد اپنے قول والمراد بالسنۃ الخ سے، اور رسم الخط اور معنی کے اعتبار سے اقرب بلکہ ایسا جس پر کہ سامع کو جزم ہو یہ ہے کہ یہی نہر کے اصل کے مطابق ہے پھر ناسخ نے اس میں تحریف کر دی، یہ ہے کہ ہم کہیں اس کا صحیح وہ ہے جو شرح میں ہے اور مراد شرح سے امام زیلعی کی تبیین شرح کنز ہے جو بحر اور نہر کنز کی شرحوں سے واضح شرح ہے کیونکہ اس نے کراہت کی تصریح کی ہے اور اس کو مطلق رکھا ہے اور اس کو بحر نے نقل کرکے منتقی کے کلام کے ساتھ ملایا ہے واللہ تعالیٰ اعلم اھ منہ عفی عنہ۔

النهی عن الاسراف و به یضعف جعله مندوبا۔[1]

کیونکہ اسراف سے ممانعت مطلق ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اس کو مندوب کہنا کمزور ہے۔ ت

اب بتوفیق اللہ تعالیٰ یہاں تحقیق مقام و تنقیح مرام و تصحیح احکام و نقض و ابرام کے لیے بعض تنبیہات نافعہ ذکر کریں۔

التنبیه الاول عرض العلامة الشامی نور قبره السامی بالمحقق صاحب البحر انه تبع قولا لیس لاحد من اهل المذهب حیث قال قوله تحریما الخ نقل ذلك فی الحلیة عن بعض المتاخرین من الشافعیة وتبعه علیه فی البحر وغیره الخ **اقول** لم (ف۱) یتبعه البحر بل استوجه کراهة التنزیه ثم نقل عن الزیلعی کراهته وعن المنتقی النهی عنه وافاد ان مقتضاه کراهة التحریم وهذا لیس اختیارا له بل اخبار عما یعطیه کلام المنتقی کما اخبر اولا ان قضیة عد الفتح ترکه من المندوبات عدم کراهته اصلا فلیس فیه میل الیه فضلا عن الاتباع علیه ولا (ف۲) سیما لیس فی کلامه التنصیص بجریان الحکم فی الماء الجاری والاطلاق لا یسد ههنا مسد الافصاح بالتعمیم للفرق البین بالتضییع وعدمه فکیف یجعل متابعا للقول الاول وعن هذا ذکرنا کلا من قضیة کلامه المنع فی القول الرابع دون الاول اذ لا ینسب الا الی من یفصح بشمول الحکم النهر ایضا

پہلی تنبیہ: شامی نے محقق صاحب بحر پر تعریض کی ہے کہ انہوں نے ایسے قول کی پیروی کی ہے جو کسی بھی صاحب مذہب کا نہیں ہے، وہ کہتے ہیں، ان کا قول تحریما الخ اس کو حلیہ میں بعض متاخرین شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اس پر بحر وغیرہ نے ان کی متابعت کی ہے الخ اقول بحر نے ان کی متابعت نہیں کی ہے بلکہ کراہت تنزیہی کی توجیہ کی ہے پھر زیلعی سے اس کی کراہت نقل کی ہے اور منتقی سے اس کی نہی نقل کی ہے اور بتایا ہے کہ اس کا مقتضیٰ کراہت تحریم ہے اور یہ ان کا اس قول کو پسند کرنا نہیں ہے بلکہ محض اس امر کا بتانا ہے کہ یہ چیز کلامِ منتقی سے مستفاد ہے، جیسے اس سے قبل انہوں نے فرمایا کہ فتح کے اس کے ترک کو مندوبات سے شمار کرنے کا تقاضا اس کی اصلا عدم کراہت ہے تو ان کی طرف سے اس طرف میلان بھی نہیں پایا جاتا ہے چہ جائیکہ اس سلسلے میں ان کی متابعت، اور خاص طور پر ان کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں اس امر کی صراحت ہو کہ جاری پانی میں حکم جاری ہے اور اطلاق یہاں تعمیم کے حکم کی صراحت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ضائع کرنے اور نہ کرنے میں واضح فرق ہے تو

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

نعم تبعه علیه فی الغنیة اذ قال الاسراف مکروه بل حرام وان کان علی شط نهر جار لقوله تعالٰی ولا تبذر تبذیرا[1] اھ

اس کو پہلے قول کے تابع کیسے کیا جاسکتا ہے؟ اور اس لیے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے کلام کا تقاضا چوتھے قول کا منع کرنا ہے نہ کہ پہلے قول کا، کیونکہ وہ صرف اسی کی طرف منسوب ہوگا جو حکم کے شامل ہونے کا قول کرتا ہے، نہر میں بھی یہی ہے، ہاں غنیہ نے بھی اس کی متابعت کی ہے ان کا کہنا ہے کہ اسراف مکروہ ہے بلکہ حرام ہے خواہ چلتی نہر کے کنارہ پر ہی کیوں نہ ہو، اللہ فرماتا ہے تو اسراف نہ کر اھ۔ ت

التنبیه الثانی کان عرض علی البحر واتی بالتصریح علی الدر فقال ما ذکره الشارح هنا قد علمت انه لیس من کلام مشایخ المذهب[2] اھ

دوسری تنبیہ: جو بحر میں کہا گیا اس کی صراحت در کے حاشیہ میں ہے کہا جو شارح نے یہاں ذکر کیا تو نے جان لیا کہ وہ مشایخ مذہب کا کلام نہیں اھ۔ (ت)

اقول والدر ایضا مصفی عن هذا الکدر کدر مکنون وانما اغتر المحشی العلامة بقوله لو بماء النهر ولم یفرق بین تعبیری التوضی من النهر وبماء النهر وانی کتبت ههنا علی الدر قوله لو بماء النهر۔

اقول در میں یہ گڑبڑ نہیں ہے، اور محشی کو اس سے مغالطہ ہوا ہے کہ اس میں لو بماء النہر ہے اور انہوں نے ان دو عبارتوں میں فرق نہیں کیا کہ نہر سے وضو کرنا اور نہر کے پانی سے وضو کرنا، تو نے دیکھا میں نے یہاں در پر لکھا ہے اس کا قول لو بماء النہر ہے۔ ت

اقول ای فی الارض لا فی النهر واراد تعمیم الماء المباح والمملوک اخراجا للماء الموقوف فلا ینافی ما قدمه عن القهستانی عن الجواهر اھ ما کتبت علیه ومما اکد الاشتباه علی العلامة المحشی ان المحقق الحلبی فی الحلیة نقل مسألة الماء الموقوف وماء المدارس عن عبارة الشافعی المتاخر

اقول یعنی زمین میں نہ کہ نہر میں اور انہوں نے مباح اور مملوک پانی میں تعمیم کا ارادہ کیا تاکہ موقوف پانی خارج ہوجائے، لہذا جو قہستانی نے جواہر سے نقل کیا ہے اس کے منافی نہیں اھ میں کہتا ہوں محشی کے شبہ کو اس امر نے تقویت پہنچائی ہے کہ محقق حلبی نے حلیہ میں موقوف پانی اور مدارس کے پانی کا مسئلہ ایک متاخر شافعی کی عبارت سے نقل کیا ہے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴

[2] رد المحتار سنن الوضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

فتما مها بعد قوله مكروه على الصحيح وقيل
حرام وقيل خلاف الاولى ومحل الخلاف
ما اذا توضأ من نهر او ماء مملوك له فان
توضأ من ماء موقوف حرمت الزيادة والسرف
بلا خلاف لان الزيادة غير ماذون فيها وماء
المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف
ويساق لمن يتوضؤ الوضوء الشرعي ولم
يقصد اباحتها لغيره ذلك[1] اه ثم رأى المسألتين
فى عبارتى البحر والدر ورأى الحكم فيهما
بكراهة التحريم فسبق الى خاطره انهما
تبعا قيل التحريم العام وليس كذلك فان
حرمة الاسراف فى الاوقاف مجمع عليها و
قد غيرا فى التعبير بما يبرئهما عن تعميم التحريم
فلم يقولا توضأ من نهر بل قال البحر هذا اذا
كان ماء نهر وقال الدر لو بماء النهر والفرق
فى التعبيرين لايخفى على المتأمل وبيان ذلك
على ما اقول ان التوضئ من النهر وان لم
يدل مطابقة الا على التوضى بالاغتراف منه
لكن يدل عرفا على نفى الواسطة فمن ملأ كوزا
من نهر واغترف عند التوضى من الكوز لا
يقال توضأ من النهر بل من الكوز الا على
ارادة حذف اى بماء ماخوذ من النهر والتوضى
من نهر بلا واسطة انما يكون فى متعارف

اس عبارت کا تتمہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، ایک
قول ہے کہ حرام ہے اور ایک قول ہے کہ خلافِ اولیٰ ہے، اور
اختلاف دراصل اس صورت میں ہے جب کسی نے مملوک پانی سے
یا نہر سے وضو کیا کیونکہ اگر وقف پانی سے وضو کیا تو زیادہ
خرچ کرنا بالاتفاق حرام ہے کیونکہ اس میں زیادتی کی
اجازت نہیں دی گئی ہے اور مدارس کا پانی اسی قسم کا
ہوتا ہے کیونکہ یہ انہی لوگوں پر وقف ہوتا ہے جو شرعی وضوء کرتے
ہیں اور دوسرے کے لیے اس کی اباحت کا قصد نہیں ہوتا، پھر
انہوں نے دونوں مسئلے بحر اور دُر کی عبارت میں دیکھے اور یہ دیکھا کہ
انہوں نے ان دونوں صورتوں میں مکروہِ تحریمی ہونے کا حکم
لگایا ہے تو ان کے ذہن میں فوراً یہ بات آئی کہ ان
دونوں نے متابعت کی ہے حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے
کہ حرمت اسراف وقف میں تو متفق علیہ ہے
اور ان دونوں نے تعبیر میں قدرے تغیر کیا جس سے
یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے تحریم کو عام
کردیا ہے، انہوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ نہر سے وضو
کیا بلکہ صاحبِ بحر نے کہا یہ اس وقت ہے جب کہ
نہر کے پانی سے ہو اور دُر میں کہا کہ اگرچہ نہر کے
پانی سے ہو، اور دونوں عبارتوں میں غور کرنے والے
کے لیے فرق ہے، اس کی تشریح میں اس طرح کرتا ہوں
کہ نہر سے وضو کرنا اگرچہ مطابقی طور پر اسی پر دلالت
کرتا ہے کہ اس سے چلو بھر کر پانی سے وضو کرے لیکن عرفاً
اس پر دلالت کرتا ہے کہ نہر سے بلاواسطہ وضو کیا،

---

[1] حلیہ

الناس بان تدخل النهر او تجلس علی شاطئه وتغترف منه بیدك وتتوضأ فیه فوقوع الغسالة فی النهر هو الطریق المعروف للتوضی من النهر فیدل علیه دلالة التزام للعرف المعهود بخلاف التوضی بماء النهر فلا دلالة له علی وقوع الغسالة فی شیئ اصلا الاتری ان من توضأ فی بیته بماء جُلب من النهر تقول توضأ بماء النهر لا من النهر هذا هو العرف الفاشی والفرق فی الاسراف بین الماء الجاری وغیره بانه تضییع فی غیره لا فیه انما یبتنی علی وقوع الغسالة فیه ولا مدخل فیه للاغتراف فمن ملأ جرة من نهر وسکبها علی الارض من دون نفع فقد ضیع وان افرغ جرة عنده فی نهر لم یضیع و الدال علی هذا المبنی هو لفظ من نهر لا لفظ بماء النهر کما علمت ففی الاول تکون دلالة علی تعمیم التحریم لا فی الثانی هذا هو الفارق بین تعبیر ذلك الشافعی وتعبیر البحر والدر وحینئذ یجد الدر معه الجواهر والمنتقی والنهر وغیرها فلا یکون متبعا لقیل فی غیر المذهب۔

اب اگر کوئی شخص نہر سے لوٹا بھر کر وضو کرتا ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا، بلکہ یہی کہا جائے گا کہ لوٹے سے وضو کیا، ہاں اگر مضاف محذوف مانا جائے یعنی بماء ماخوذ من النھر اور بلا واسطہ نہر سے وضو کرنا عرف میں یہ ہے کہ آدمی نہر میں داخل ہو یا اس کے کنارے پر بیٹھے اور اس میں سے چلو سے پانی لے کر وضو کرے اور اس کی دھوون نہر میں گرے، نہر سے وضو کرنے کا یہی معروف طریقہ ہے اب عرف کی وجہ سے یہ اسی پر دلالت کرے گا، اور نہر کے پانی سے وضو کرنے کا مفہوم الگ ہے، اس میں یہ نہیں ہے کہ دھوون نہر میں بھی گرے، مثلاً کوئی شخص نہر کے اس پانی سے وضو کرے جو اس کے گھر میں لایا گیا ہو تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے نہر کے پانی سے وضو کیا ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا ہے یہی عرف عام ہے جاری اور غیر جاری پانی میں اسراف کا یہ فرق کہ غیر جاری پانی میں ضیاع ہے اور جاری میں نہیں، یہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ غسالہ جاری پانی میں گرے اور اس میں چلو بھرنے کو کوئی دخل نہیں، اب اگر کسی نے ایک نہر سے ٹھلیا بھری اور پھر اس کو زمین پر پھینک دیا تو یہ اس نے اس کو ضائع کر دیا، اور اگر اپنے پاس سے ٹھلیا بھر پانی لے کر نہر میں ڈال دیا تو یہ ضائع نہیں کیا، اور اس مبنی پر دلیل من نہر کا لفظ ہے نہ کہ بماء النھر کا لفظ، تو پہلی صورت میں تحریم کی تعمیم پر دلالت ہو گی دوسری میں نہیں، یہی فرق ہے اس متاخر شافعی کے قول اور بحر اور دُر کی تعبیر میں، اور اس وقت دُر کے ساتھ جواہر اور ملتقی اور نہر وغیرہ بھی ہوں گے، اس اعتبار سے وہ اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور کی قیل کے متبع نہیں ہوں گے۔ (ت)

اقول بتحقیقنا هذا ظهر الجواب عما اخذ به الامام المحقق الحلبی فی الحلیة علی المشائخ حیث یطلقون ههنا من مکان فی یقولون توضأ من حوض من نهر من کذا ویریدون وقوع الغسالة فیه قال فی المنیة اذا کان الرجال صفوفا یتوضؤن من الحوض الکبیر جاز[1] قال فی الحلیة التوضی منه لا یستلزم البتة وقوع الغسالة فیه بخلاف التوضی فیه ووقوع غسالة تهم فیه هو مقصود الافادة[2] واطال فی ذلك وکرره فی مواضع من کتابه وهو من باب التدقیق والمشایخ یتساهلون باکثر من هذا فکیف وهو المفاد من جهة المعتاد۔

ہماری اس تحقیق سے حلبی کی اُس گرفت کا جواب بھی ہوگیا جو انہوں نے مشایخ پر کی ہے، کیونکہ وہ بجائے فی کے من کا اطلاق کرتے ہیں، وُہ کہتے ہیں کہ اس نے حوض سے وضو کیا جو نہر سے ہو اور ان کی مراد یہی ہے کہ اس میں دھوون گرتا ہو، منیہ میں ہے کہ جب لوگ ایک لائن میں بڑے حوض سے وضو کر رہے ہوں تو جائز ہے، حلیہ میں ہے کہ حوض سے وضو کرنے کا یہ مفہوم نہیں کہ اس میں دھوون لازماً گرتا ہو بخلاف حوض میں وضو کرنے کے، اور ان کا دھوون اس میں گرتا ہو، یہی افادہ کا مقصود ہے، اس میں طویل بحث کی اور اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کا اعادہ کیا، یہ تدقیق ہے اور مشایخ اس سے زیادہ تساہل سے کام لیتے ہیں، پھر یہ معتاد سے بھی مفہوم ہے۔ (ت)

تنبیہ الثالث علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں قول سوم کو دوم کی طرف راجع کیا اور اپنے شیخ اکرم و اخ اعظم محقق زین رحمہما اللہ تعالٰی کی تقریر سے یہ جواب دیا کہ ترک اسراف کو ادب یا مستحب گننا اسے مقتضی نہیں کہ اسراف مکروہ تنزیہی بھی نہ ہو کہ آخر خلاف مستحب ہے اور خلاف مستحب خلاف اولٰی اور خلاف اولٰی مکروہ تنزیہی۔

قال فی المنحة قال فی النهر لا نسلم ان ترك المندوب غیر مکروه تنزیها لما فی فتح القدیر من الجنائز والشهادات ان مرجع کراهة التنزیه خلاف الاولی ولا شك ان تارك المندوب اٰت بخلاف الاولی[3] اھ

منحہ میں فرمایا کہ نہر میں ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی نہیں ہے فتح القدیر کی کتاب الجنائز والشہادات میں ہے کہ کراہت تنزیہی کا دارومدار خلاف اولٰی پر ہے اور اس میں شک نہیں کہ مندوب کا تارک خلاف اولٰی کا مرتکب ہے۔ (ت)

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی الحیاض مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۶۷

[2] حلیہ [3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱/ ۲۹

یہی جواب کلام بدائع پر محقق حلبی کی تقریر سے ہوگا۔ علامہ شامی نے یہاں اُسے مقرر رکھا اور رد المحتار میں صراحۃً اس کا اتباع کیا حیث قال ما مشی علیہ فی الفتح والبدائع وغیرھما جعل ترکہ مندوبا فیکرہ تنزیھا[1] اھ (جب فرمایا کہ جس پر فتح اور بدائع وغیرہما میں چلے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے ترک کو مندوب قرار دیا ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہوگا اھ۔ ت)

اقول وباللّٰہ استعین (میں اللہ سے مدد طلب کرتا ہوں۔ ت)

اوّلاً یہ معلوم کیجئے کہ مکروہ تنزیہی کی تحدید میں کلمات علما مختلف بھی ہیں اور مضطرب بھی، فتح القدیر کی طرح نہ ایک کتاب بلکہ بکثرت کتب میں ہے کہ کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولی ہے اس طور پر ہر مستحب کا ترک بھی مکروہ تنزیہی ہونا چاہیے۔ درمختار آخر مکروہاتِ نماز میں ہے: یکرہ ترک کل سنۃ ومستحب[2] (ہر سنت اور مستحب کا ترک مکروہ ہے۔ ت) اور بہت محققین کراہت کے لیے دلیل خاص یا صیغۂ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول ف۲ ولو قطعی الثبوت فان المدار علی ماذکرنا من حال الطلب کما قدمنا تحقیقہ فی الجود الحلو وان قال فی الحلیۃ من صدر الکتاب المنھی خلاف الماموربہ فان کان النھی المتعلق بہ قطعی الثبوت والدلالۃ فحرام وان کان ظنی الثبوت دون الدلالۃ اوبالعکس فمکروہ تحریما وان کان ظنی الثبوت والدلالۃ فمکروہ تنزیھا[3] اھ

اقول اور اگر قطعی الثبوت ہو، کیونکہ دارو مدار جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حال طلب پر ہے، ہم نے اس کی تحقیق "الجود الحلو" میں کردی ہے، اگرچہ حلیہ میں کتاب کی ابتدا میں فرمایا ہے منہی خلاف مامور کو کہتے ہیں تو اگر اس سے متعلق نہی قطعی الثبوت ہو اور قطعی الدلالۃ ہو تو وہ حرام ہے اگر ظنی ثبوت ہو قطعی الدلالۃ ہو یا بالعکس ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اھ۔ ت

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترکِ مستحب مکروہ نہ ہوگا، مجمع الانہر باب الاذان میں ہے: لاکراھۃ فی ترک المندوب[4] (مندوب کا ترک مکروہ نہیں۔ ت) اضطراب یہ کہ جن صاحب فتح قدس سرہ نے جابجا تصریح فرمائی

---

[1] رد المحتار مکروہات الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

[2] الدر المختار مکروہات الصلوۃ مجتبائی دہلی ۱/۹۳

[3] حلیہ

[4] مجمع الانہر باب الاذان عامرہ مصر ۱/۷۵

کہ خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی ہے اور اوقاتِ مکروہہ نماز میں فرمایا کہ جانب ترک میں مکروہ تنزیہی جانب فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے حیث قال التحریم فی مقابلۃ الفرض فی الرتبۃ وکراھۃ التحریم فی رتبۃ الواجب والتنزیہ برتبۃ المندوب[1] (وہ فرماتے ہیں کہ تحریم رتبہ میں فرض کے مقابلہ میں ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل ہے اور کراہت تنزیہی مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت) اُنھی نے تحریر الاصول میں تحریر فرمایا کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس میں صیغۂ نہی وارد ہوا اور جس میں نہی نہیں وہ خلاف اولیٰ ہے اور کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولیٰ کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے،

حیث قال فی الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ من التحریر مسألۃ اطلاق المامور بہ علی المندوب ما نصہ المکروہ منھی اصطلاحا حقیقۃ مجاز الغۃ والمراد تنزیھا ویطلق علی الحرام وخلاف الاولٰی مما لا صیغۃ فیہ و الا فالتنزیھیۃ مرجعھا الیہ[2]

وہ تحریر کے دوسرے مقالہ کے پہلے باب میں فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے اطلاق کا معاملہ مندوب پر یہ ہے کہ مکروہ اصطلاحاً حقیقۃً منہی ہے اور لغۃً مجاز ہے، اور مراد تنزیہی ہے اور حرام اور خلاف اولیٰ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس میں کوئی صیغہ نہ ہو ورنہ کراہت تنزیہی کا مرجع اس کی طرف ہے۔ ت

و جس حلیہ میں وہ فرمایا کہ علی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ (پہلی صورت میں اسراف غیر مکروہ ہوگا۔ ت) اُسی کے صدر میں ہے المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان[3] (مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ کی طرف ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں۔ ت) جس غنیہ[4] کے اوقات میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیھیۃ مقابلۃ المندوب[4] (کراہت تنزیہیہ مندوب کے مقابل ہے۔ ت) اُسی کے مکروہات صلاۃ میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترک واجب فھو مکروہ کراھۃ تحریم وان تضمن ترک سنۃ فھو مکروہ کراھۃ تنزیہ ولکن تتفاوت فی الشدۃ والقرب من التحریمیۃ بحسب تاکد السنۃ[5]

فعل اگر ترک واجب کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر ترک سنت کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے مگر کراہت تحریمی شدت و قرب کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اس میں اعتبار سنت کے تاکُد کا ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر مکروہات اوقات الصلوٰۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۰۲

[2] تحریر الاصول [3] حلیہ

[4] غنیۃ المستملی اوقات مکروہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۳۶

[5] ؍ مکروہات الصلاۃ ؍؍ ص ۳۴۵

نیز صدرِ کتاب میں فرمایا:

(اعلموا ان للصلاۃ سنناً) وترکہا یوجب کراھۃ تنزیہ (وادابا) جمع ادب ولاباس بترکہ ولا کراھۃ (وکراھیۃ) والمراد بھا ما یتضمن ترک سنۃ وھو کراھۃ تنزیہ او ترک واجب وھو کراھۃ التحریم۔[1]

(جاننا چاہیے کہ نماز کی کچھ سنتیں ہیں) اور ان کا ترک موجب کراہت تنزیہی ہے (اور اداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے ان کے چھوڑنے میں نہ تو حرج ہے اور نہ ہی کراہت ہے (اور کراہت ہے) اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جس میں ترکِ سنّت ہو اور یہ مکروہ تنزیہی ہے، یا ترکِ واجب ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ت

جس بحر کے اوقات میں تھا: التنزیہ فی رتبۃ المندوب[2] (تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت)

اُسی کے باب العیدین میں فرمایا:

لایلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھۃ اذ لابد لھا من دلیل خاص فلذا کان المختار عدم کراھۃ الاکل قبل الصلاۃ[3] اھ ای صلاۃ الاضحٰی۔

مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں کیونکہ اس کے لیے خاص دلیل ضروری ہے اس لیے نماز سے قبل کھانے کا مکروہ نہ ہونا مختار ہے اھ یعنی قبل از عید قربان۔ ت

اور دربارۂ[عہ] ترک اسراف اُن کا کلام گزرا اُسی کے مکروہات نماز میں ایسی ہی تصریح فرما کر پھر خود اُس پر اشکال وارد کردیا کہ ہر مستحب خلافِ اولیٰ ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل۔

حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ فترکھا مکروہ تنزیھا وان کان الشیئ مستحبا او مندوبا ولیس بسنۃ فینبغی ان لایکون ترکہ مکروھا اصلا کما صرحوا بہ انہ یستحب

فرمایا سنت اگر غیر مؤکدہ ہے تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور اگر کوئی چیز مستحب یا مندوب ہے اور سنّت نہیں ہے تو چاہیے کہ اس کا ترک مکروہ بالکل نہ ہو جیسا کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے کہ

---

[1] غنیۃ المستملی بعد از ادلۃ السنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳
[2] بحر الرائق اوقاتِ مکروہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۹
[3] بحر الرائق باب العیدین " ۲/۱۶۳

[عہ] نیز ثانیا میں ان کا کلام آتا ہے کہ امام زیلعی نے لطم وجہ کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہوگا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفرلہ (م)

یوم الاضحٰی ان لایاکل قالوا ولو اکل فلیس
بمکروہ فلم یلزم من ترك المستحب ثبوت
کراھتہ الا انہ یشکل علیہ ما قالوہ ان
المکروہ تنزیھا خلاف الاولی ولا شك ان
ترك المستحب خلاف الاولی[1] اھ

مستحب یہ ہے کہ عیدِ قربان کے دن نہ کھائے فقہاء نے فرمایا اگر کھا لیا تو مکروہ نہیں ہے تو ترکِ مستحب سے ثبوتِ کراہت لازم نہ آیا مگر اس پر یہ اشکال ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی خلافِ اولٰی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترکِ مستحب خلافِ اولٰی ہے۔ ت

اما العلامۃ الشامی فاضطراب اقوالہ
ھھنا اکثر، اوفر ففی مستحبات الوضوء نقل
مسألۃ الاکل یوم الاضحی واستظھر
ان ترك المستحب لایکرہ حیث قال اقول و
ھذا ھو الظاھر اذ النوافل فعلھا اولی ولا یقال
ترکھا مکروہ[2] اھ ثم بعد صفحۃ رجع وقال
قدمنا ان ترك المندوب مکروہ تنزیھا[3] اھ
وقال فی مکروھات الوضوء المکروہ
تنزیھا یرادف خلاف الاولی[4] اھ ورجع آخر
مکروھات الصلاۃ فقال الظاھر ان خلاف
الاولی اعم فقد لایکون مکروھا حیث لا
دلیل خاص کترك صلاۃ الضحی[5] اھ
وقال فی صدرھا قلت ویعرف ایضا

علامہ شامی کے اقوال میں اس جگہ اضطراب ہے، مستحباتِ وضو میں عید قربان کے دن کھانے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ترکِ مستحب مکروہ نہیں ہے اور فرمایا میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر ہے کیونکہ نوافل کا ادا کرنا اولٰی ہے، اور نہ کہا جائے کہ ان کا ترک مکروہ ہے اھ پھر ایک صفحہ کے بعد رجوع کرلیا اور کہا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہِ تنزیہی ہے اھ۔ ت

اور مکروہاتِ وضو میں فرمایا کہ مکروہ تنزیہی خلافِ اولٰی کے مترادف ہے اھ اور مکروہاتِ صلٰوۃ کے آخر میں فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ خلافِ اولٰی اعم ہے کبھی وہ مکروہ نہیں ہوتا جہاں خاص دلیل موجود نہ ہو جیسے نمازِ چاشت کا ترک کرنا اھ۔ ت

اور اس کی ابتدا میں فرمایا، میں کہتا ہوں

---

[1] بحر الرائق آخر مکروہات الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲
[2] ردالمحتار مستحب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۱
[3] " " " ۱/۹۲
[4] " مکروہات الوضوء " ۱/۹۷
[5] " مکروہات الصلوٰۃ " ۱/۴۸۳

بلا دلیل نھی خاص بان تضمن ترک واجب او سنة فالاول مکروہ تحریما والثانی تنزیھا[1] اھ ورجع فی اٰخرھا فقال بعد ما مر وبہ یظھر ان کون ترک المستحب راجعا الی خلاف الاولٰی لایلزم منہ ان یکون مکروھا الا بنھی خاص لان الکراھة حکم شرعی فلا بدلہ من دلیل[2] اھ

اور بلا دلیل کبھی نہی خاص پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ وہ ترک واجب و ترک سنت کو متضمن ہو تو پہلا مکروہ تحریمی اور دوسرا تنزیہی ہے اھ اور اس کے آخر میں رجوع کیا اور فرمایا کہ اسی سے یہ معلوم ہوا کہ ترک مستحب خلاف اولٰی کی طرف راجع ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکروہ ہو، ہاں اگر خاص نہی ہوگی تو ہوگا، کیونکہ کراہت حکم شرعی ہے اس کے لیے کسی دلیل کا ہونا ضرور ہے اھ (ت)

ثم بعد ورقة[1] رجع عن ھذا الرجوع فقال فی مسألة استقبال النیرین فی الخلاء الظاھر ان الکراھة فیہ تنزیھیة مالم یرد نھی خاص[3] اھ

پھر ایک ورق بعد اس سے رجوع کیا اور نیرین کے خلاء میں استقبال کے مسئلہ پر کہا ظاہر یہ ہے کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے جب تک خاص نہی نہ ہو اھ (ت)

وقال فی المنحة[2] عند قول البحر قد صرحوا بان التفات[3] البصر یمنة ویسرة من غیر تحویل الوجہ اصلا غیر مکروہ مطلقا والاولٰی ترکہ لغیر حاجة مانصہ ای فیکون مکروھا تنزیھا کما ھو مرجع خلاف الاولٰی کما مر[عہ] وبہ صرح فی النھر وفی الزیلعی وشرح

اور منحہ میں فرمایا بحر کے اس قول کے پاس کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ دائیں بائیں دیکھنا چہرے موڑے بغیر مطلقاً غیر مکروہ ہے اور اولٰی اس کا ترک ہے، جبکہ ضرورت نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے "تو یہ مکروہ تنزیہی ہوگا جیسا کہ خلاف اولٰی کا مرجع ہے، جیسا کہ گزرا، اس کی تصریح نہر میں

عہ ای فی البحر صدر المکروھات ان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی ما ترکہ اولٰی اھ منہ (م)

بحر میں مکروہات کے شروع میں ہے مکروہ تنزیہی ہے اس کا مرجع ترک اولٰی ہے۔ (ت)

---

[1] رد المحتار مکروہات الصلوٰة مکتبہ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲
[2] رد المحتار آخر مکروہات الصلوٰة مصطفی البابی مصر ۱/۴۸۳
[3] " استقبال القبلة " ۱/۴۸۵

الملتقی للباقانی انه مباح لانه صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم کان یلاحظ اصحابه فی صلاته بموق عینیه ولعل المراد عند عدم(ع) الحاجة فلا ینافی ماھنا اھ[1] ثم رجع عما قریب فقال خلاف الاولی اعم من المکروه تنزیها وترك المستحب خلاف الاولی دائما لا مکروه تنزیها دائما بل قد یکون مکروها ان وجد دلیل الکراهة والا فلا اھ[2]

کی ہے، اور زیلعی اور شرح ملتقی للباقانی میں ہے کہ یہ مباح ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں آنکھوں کے کونوں سے اپنے صحابہ کو ملاحظہ کرتے تھے اور اس سے مراد شاید یہ ہو کہ عدمِ حاجت کے وقت ایسا ہے تو یہاں جو ہے اس کے منافی نہ ہوگا اھ پھر اس سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ خلافِ اولٰی، مکروہ تنزیہی سے عام ہے اور ترکِ مستحب ہمیشہ خلافِ اولٰی ہے ہمیشہ مکروہِ تنزیہی نہیں ہے بلکہ دلیل کراہت ہوتی ہے تو مکروہ ہوتا ہے ورنہ نہیں اھ۔ (ت)

اقول و(١) من العجب ان البحر کان صرح فی الالتفات بنفی الکراهة مطلقا وان الاولی ترکه لغیر حاجة فکان نصا فی نفی الکراهة ثم اُسامح کونه ترك الاولی فی بعض الصور ففسره بضده اعنی اثبات الکراهة لکونه ترك الاولی مع نقله عن الزیلعی والباقانی انه مباح وظاهره الاباحة الخالصة بدلیل الاستدلال بالحدیث فلم یتذکر ھناك ان خلاف الاولی لا یستلزم الکراهة مالم یرد نهی۔

اقول اور یہ امر لائقِ تعجب ہے کہ التفات کی بابت بحر نے مطلقاً عدمِ کراہت کا قول کیا تھا اور یہ کہ بلا حاجت ترکِ اولٰی ہے تو یہ عدمِ کراہت میں تصریح تھی حالانکہ یہ بعض صورتوں میں ترکِ اولٰی ہے، تو اس کی تفسیر اس کی ضد سے کی اور فرمایا میری مراد ہے کہ کراہت کا اثبات، کیونکہ یہ ترکِ اولٰی ہے حالانکہ وہ خود ہی زیلعی اور باقانی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ مباح ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اباحت خالص ہو، کیونکہ حدیث سے استدلال کیا ہے اب یہاں یہ یاد نہ آیا کہ خلافِ اولٰی اس وقت تک مستلزمِ کراہت نہیں ہے جب تک کہ نہی وارد نہ ہو۔ ت

بانیہمہ اس میں شک نہیں کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق کی تصریحات اسی طرف ہیں کہ ترکِ مستحب بھی مکروہِ تنزیہی ہے

ع اقول لعل لفظة عدم وقعت زائدة من قلم الناسخ فالصواب عدم العدم اھ منه (م)

میں کہتا ہوں لفظ عدم قلم ناسخ سے زائد واقع ہوا پس درست عدم العدم ہے۔ (ت)

---

[1] منحة الخالق مع البحر مکروہات الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/٢١

[2] " " " ١/٣٢

ف۱ تو اُن کا آداب میں گننا نفی کراہت تنزیہ پر کیونکر دلیل ہو خصوصاً اسی بحث کے آخر میں وُہ صاف صاف کراہت اسراف کی تصریح بھی فرما چکے حیث قال یکرہ الزیادۃ علی ثلث فی غسل الاعضاء اھ[1] (جیسا کہ کہا کہ اعضا کے دھونے میں تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے۔ ت) اور خود علامہ صاحب بحر نے بھی اسے اُن سے نقل فرمایا تو اُس حمل پر باعث کیا رہا۔

ثانیاً اقول اس سے قطع نظر بھی ہو تو محقق نے انھیں آداب میں یہ افعال بھی شمار فرمائے،

نزع خاتم علیه اسمه تعالٰی و اسم نبیه صلی الله تعالٰی علیه وسلم حال الاستنجاء وتعاهد ماتحت الخاتم وان لایلطم وجهه بالماء والدلك خصوصا فی الشتاء وتجاوز حدود الوجه والیدین والرجلین لیستیقن غسلها[2]۔

یہ کہ وہ انگوٹھی جس پر اللہ تعالٰی یا حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اسم گرامی کندہ ہو استنجا کے وقت اتارنا اور مُہر کے نچلے حصّے کا خیال رکھنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا، اور پانی کا چہرے پر اچھی طرح ملنا، خاص طور پر سردی میں، اور چہرے، دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی حدود سے تجاوز کرنا تاکہ دھونے کا یقین ہو جائے۔ ت

ف۲ اور شک نہیں کہ وقت استنجا اُس انگشتری کا جس پر اللہ عزوجل یا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام پاک یا ف۳ کوئی متبرک لفظ ہو اُتار لینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنّت اور اُس کا ترک ضرور مکروہ بلکہ اساءت ہے ف۵ بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہیے ف۴ بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر بیت الخلا میں جانا ہی مکروہ ہے ولہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوئی کہ غلاف مثلاً موم جامہ میں ہو اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولٰی ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی، ردالمحتار میں ہے:

ف۶ نقلوا عندنا ان للحروف حرمة ولو مقطعة وذكر بعض القراء ان حروف الهجاء قرآن نزل علی هود علیه الصلاة والسلام[3] الخ

فقہائے نے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک حروف قابلِ احترام ہیں خواہ الگ الگ ہوں، اور بعض قُرّاء سے منقول ہے کہ حروف الہجاء قرآن ہے جو ہُود علیہ الصلوٰۃ والسلام پر نازل ہُوا۔ ت

---

[1] فتح القدیر قبیل نواقض الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲

[2] ایضاً

[3] ردالمحتار فصل فی الاستنجاء مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۵۰

اُسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی قدس سرہ القدسی سے ہے :

حروف الهجاء قران انزلت علٰی هود علیه الصلاة والسلام کما صرح بذلك الامام القسطلانی فی کتابه الاشارات فی علم القراءات[1]۔

حروف الہجاء قرآن ہے جو ہود علیہ السلام پر نازل ہوا، جیسا کہ امام قسطلانی نے اپنی کتاب الاشارات فی علم القراءات میں نقل کیا ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے :

یکره ان یدخل الخلاء ومعه خاتم مکتوب علیه اسم الله تعالٰی اوشیئ من القران[2]۔

یہ مکروہ ہے کہ انسان بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی پہن کر داخل ہو جس پر اللہ کا نام یا قرآن لکھا ہو۔ ت

دُرمختار میں ہے :

رقیة فی غلاف متجاف لم یکره دخول الخلاء به والاحتراز افضل[3]۔

اگر کوئی تعویذ خشک غلاف میں ہے تو اس کو بیت الخلاء میں لے جانا مکروہ نہیں ہے اور بچنا افضل ہے۔ ت

یونہی انگشتری ڈھیلی ہو تو اُسے جنبش دینی وضو میں سنّت ہے اور تنگ ہو کہ بے تحریک پانی نہ پہنچے گا تو فرض۔ خلاصہ میں ہے :

فی مجموع النوازل تحریك الخاتم سنة ان کان واسعا وفرض ان کان ضیقا بحیث لم یصل الماء تحته[4]۔

مجموع النوازل میں ہے انگوٹھی کو حرکت دینا سنت ہے اگر ڈھیلی ہو اور اگر تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچتا ہو تو فرض ہے۔ ت

یونہی وضو میں منہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ درمختار میں ہے :

مکروهه لطم الوجه او غیره بالماء تنزیها[5]۔

وضو کا مکروہ تنزیہی یہ ہے کہ منہ وغیرہ پر پانی کا چھپکا مارنا۔ ت

بحر میں ہے :

---

[1] ردالمحتار قبیل باب المیاہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۱
[2] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۳
[3] درمختار مجتبائی دہلی ۱/۳۴
[4] خلاصۃ الفتاوٰی نولکشور لکھنؤ ص ۲۳
[5] درمختار مجتبائی دہلی ص ۲۴

ان الزيلعي صرح بان لطم الوجه بالماء مكروه فيكون تركه سنة لا ادبا۔[1]

زیلعی نے تصریح کی کہ پانی سے منہ پر چھپکا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک سنّت ہوگا نہ کہ ادب۔ ت

یونہی اعضاء کا ملنا بھی مثلِ غسل سنّتِ وضو بھی ہے۔ درمختار میں ہے:

ومن السنن الدلك وترك الاسراف وترك لطم الوجه بالماء۔[2]

اور سُنّتوں میں ہے ملنا اور اسراف کا ترک کرنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا۔ ت

خلاصہ فصل وضو جنس آخر صفتِ وضو میں ہے: والدلك عندنا سنة (ہمارے نزدیک ملنا سنّت ہے۔ ت) رہا اعضاء میں حدودِ شرعیہ سے آتنا تجاوز جس سے یقین ہوجائے کہ حدودِ فرض کا استیعاب ہولیا۔

اقول اگر یقین سے یقینِ فقہی مراد ہو جیسا کہ کتبِ فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب و سنت درکنار خود واجب و لابدی ہے ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجب نہیں ھذا (وقد نبه من هذه الافعال الاربعة على سنية الاخيرين في البحر (ان چار افعال میں سے دو کے سنت ہونے پر بحر میں تنبیہ کی ہے۔ ت)

اقول والعجب تركه الاولين مع نقله اياهما ايضا عن الفتح فالسكوت يكون اشد ايهاما لو لم ياثرهما ولا شك ان الثاني مثل الرابع الذي استند فيه البحر الى الخلاصة جعله سنة فكذلك نص فيها على سنية الثاني ايضا اما الاول فاهم الكل واحقها بالتنبيه والبحر نفسه صرح في الاستنجاء بما سمعت ولكن جل من لا يغيب عن علمه شیئ قط۔

اقول اور قابلِ تعجب یہ ہے کہ پہلے دو کو چھوڑ دیا حالانکہ انھوں نے اس کو فتح سے نقل کیا تو خاموشی سے زیادہ وہم پیدا ہوتا، بہ نسبت اس کے کہ وہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کرتے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسرا چوتھے کی مثل ہے جس میں بحر نے کہا ہے کہ خلاصہ نے اس کو سنّت کہا ہے، اسی طرح اس میں دوسرے کی سنیت کی تصریح بھی ہے بہرحال پہلا سب سے اہم ہے اور اس پر زیادہ تنبیہ کی ضرورت ہے، اور بحر نے استنجاء کے بارے میں جو تصریح کی ہے وہ ہم نے بیان کردی، تو نے سن لی، لیکن بزرگ وہ ہے جس کے علم سے کوئی چیز کبھی غائب نہیں ہوتی ہے۔ ت

---

[1] البحرالرائق مستحبات الوضوء سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] الدرالمختار سنن الوضوء مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۲

یہاں سے واضح ہُوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں ہوسکتا۔

اقول وکان من احسن الاعذار عن المحقق رحمہ اللہ تعالی انہ تجوز فاطلق الادب علی مایعم السنن لکنہ ھھنا قد میز السنن من الاداب کما میز فی الخلاصۃ و اخذ علی الکتاب فی جعلہ التیامن و استیعاب الراس بالمسح مستحبین وقال بعد اقامۃ الدلیل فالحق[عہ] ان الکل سنۃ ومسح الرقبۃ مستحب اھ ثم قال ومن السنن الترتیب بین المضمضۃ والاستنشاق وعد اشیاء ثم قال الاداب ترک الاسراف و التقتیر[1] الخ فسیاق کلامہ رحمہ اللہ تعالی ینفی العذر المذکور واللہ تعالی اعلم۔

اقول محقق کی طرف سے بہترین عذر یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے لبطور مجاز ادب بول کر سُنتوں کا ارادہ کیا ہے مگر یہاں سنتوں اور ادب کو الگ الگ رکھا ہے جیسا کہ خلاصہ میں کیا ہے، اور کتاب پر اس سلسلہ میں مواخذہ کیا ہے کہ اُنھوں نے تیامُن اور مسح میں سر کے استیعاب کو مستحب کیوں قرار دیا ہے اور دلیل قایم کرنے کے بعد فرمایا کہ حق تو یہ ہے کہ یہ سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اھ پھر فرمایا سنتوں میں کُلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب ہے، اور کئی دوسری چیزیں گنائیں، پھر فرمایا ادب ترک اسراف و تقتیر ہے الخ لہٰذا ان کے کلام کی روش مذکور عذر کی نفی کرتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثالثا اقول عبارت بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالی نے ترک اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلاف حق ہوا باطل ہوا اور اُس کا ادنیٰ درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلال بلکہ اسراف کو غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع لاتغلوا فی دینکم۔

رابعا اقول ان تمام تائیدات کے بعد بھی نہر و ردالمحتار کا مطلب کہ قول سوم کو دوم کی طرف راجع کرنا ہے تمام نہیں ہوتا۔ مانا کہ بدائع و فتح کی عبارات نفی کراہت نہ کریں مانا کہ فتح کی رائے میں ترکِ ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کیا جواب ہے جس میں اُس کے ادب ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحبات محضہ کے ساتھ اُس کی گنتی آئی اب اگر تحقیق یہ ہے کہ ترک مندوب مکروہ نہیں تو ضرور کلامِ امام کہ امامِ کلام ہے نفی کراہت کا اشعار فرمائے گا اس بارہ میں

[عہ] تبعہ علی الاول فی البرھان ثم الشرنبلالی وغیرھما وعلی الثانی من لا یحصی اھ منہ

[عہ] برہان پھر شرنبلالی وغیرہما نے اس کی اتباع کی پہلے قول پر اور دوسرے پر بے شمار نے۔ (ت)

---

[1] فتح القدیر سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۱

کلمات علما کا اختلاف و اضطراب سُن چکے۔

وانا اقول و باللہ التوفیق اولاً حب وکراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کا رفع دُوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ دیکھو مباح سے دونوں مرتفع ہیں تو ترکِ مستحب مطلقاً مستلزم کراہت کیوں ہوا۔

ثانیاً اقول اگر ترکِ مستحب موجبِ کراہت ہو تو آدمی جس وقت خالی بیٹھا ہو اور کوئی مطالبہ شرعیہ اُس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اُس وقت لاکھوں مکروہ کا مرتکب ٹھہرے کہ مندوبات بے شمار ہیں اور وہ اُس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثاً اقول کراہت کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو بندہ ہو کر بلاوجہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اس کا مولیٰ مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت و سرزنش کا بھی مستحق نہ ہو تو مولی کے نزدیک مکروہ ہونے کا کیا اثر ہُوا اور جب فعل پر سرزنش چاہیئے تو اس کا مرتبہ جانب ترک میں وہی ہوا جو جانب فعل میں سنّت کا ہے کہ اُس کے ترک پر ملامت ہے نہ کہ مندوب کا جس کے ترک پر کچھ نہیں۔ ظاہر ہے کہ کراہت کچھ ہے کی مقتضی ہے اور ترکِ مستحب پر کچھ نہیں اور کچھ نہیں کچھ ہے کے برابر نہیں ہوسکتا۔

رابعاً اقول وباللہ التوفیق تحقیق بالغ وتنقیح بازغ یہ ہے کہ فعلِ مطلوب شرعی کا ترک نادراً ہوگا یا عادۃً اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہوگا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں تو دونوں ترک تین قسم ہوئے اور تین کو تین میں ضرب دیے سے ۹ قسمیں عقلی پیدا ہوئیں ان میں تین بداہۃً باطل ہیں، ترکِ عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب۔ سوم ترکِ عادی پر عتاب اور نادر پر عقاب۔ اور دو قسمیں شرعاً وجود نہیں رکھتیں ترکِ عادی پر عقاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں کہ شرعاً مستحب کے ترکِ نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں اور سنّت کے ترکِ عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکم سنّت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

حکم السنۃ ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فیستحق اللائمۃ بترکھا۔[1]

سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے مگر اس میں فرضیت اور وجوب نہ ہو، کیونکہ وہ ایک ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ رکھنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس کو چھوڑنے سے سرزنش کا مستحق ہوگا۔ (ت)

لاجرم چار قسمیں رہیں:

---

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ جاوید پریس کراچی ص ۱۳۹

(۱) ترک عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحالِ قطعیت فرض ورنہ واجب ہے۔

(۲) عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب۔ یہ سنتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادر پر بھی عذاب ہو تو اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اُس میں اور سنتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ ان دونوں میں برزخ ہے۔

(۳) عادی ہو یا نادر مطلقاً مورث عتاب ہو۔ یہ سنتِ زائدہ ہے۔

(۴) مطلقاً عذاب وعتاب کچھ نہ ہو۔ یہ مستحب ومندوب وادب ہے۔

پھر ازانجا کہ فعل وترک میں تقابل ہے بغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانب ترک نکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے:

(۱) اس کا فعل عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحالِ قطعیت حرام ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب یہ اساءت ہے جس کی نسبت علمائے تحقیق فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افحش اور تحریمی سے اخف ہے۔

(۳) مطلقاً مورث عتاب ہی ہو یہ کراہت تنزیہی ہے۔

(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو یہ خلافِ اولیٰ ہے۔

تنویر اس تقریر منیر سے چند جلیل فائدے متجلی ہوئے:

(۱) سنتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اُس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔

(۲) اساءت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علماء مضطرب ہیں کوئی اسے کراہت سے کم کہتا ہے کما فی الدر صدر سنن الصلاۃ وبہ نص الامام عبد العزیز فی الکشف وفی التحقیق۔ (جیسا کہ دُر میں نماز کی سنتوں کی ابتدا میں ہے اور اسی کی تصریح امام عبد العزیز نے کشف اور تحقیق میں کی ہے۔ ت)

کوئی زاید کما فی الشامی عن شرح المنار للزین (جیسا کہ شامی میں شرح منار میں زین سے۔ ت) کوئی مساوی کما فی الطحطاوی ثمہ وفی ادراک الفریضۃ عن الحلبی شارح الدر (جیسا کہ طحطاوی میں فرض کے جاننے میں حلبی شارح دُر سے۔ ت) مگر عند التحقیق اُس کا مقابل سنتِ مؤکدہ ہونا چاہئے کہ جس طرح سنتِ مؤکدہ واجب وسنت زایدہ میں برزخ ہے یُوں ہی اساءت کراہت تحریم وکراہت تنزیہ میں کما فی الشامی (جیسا کہ شامی میں ہے۔ ت) فتاوٰی عالمگیریہ میں سراج وہاج سے ہے:

ان ترک المضمضۃ والاستنشاق اثم علی الصحیح لانہما من سنن الھدی وترکہا یوجب الاساءۃ بخلاف السنن الزوائد فان ترکہا لایوجب الاساءۃ اھ[1]

اگر کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنا چھوڑ دیا تو صحیح قول کے مطابق گنہ گار ہوگا کیونکہ یہ سنن ہدیٰ سے ہے اور ان کا ترک موجب گناہ ہے بخلاف سنن زوائد کے کہ ان کا ترک موجب اساءت نہیں اھ۔ ت

اقول قولہ اثم ای ان اعتاد کما ھو معروف فی محلہ فیہ وفی نظائرہ۔

اقول ان کا قول "گنہ گار ہوگا" اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس نے ترک کی عادت بنا لی ہو اور یہ امر اپنے مقام پر معروف ہے اور اس کے نظائر بھی ہیں۔ ت

اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے :

والسنن نوعان سنۃ الھدی وتارکہا یستوجب اساءۃ وکراھیۃ والزوائد وتارکہا لا یستوجب اساءۃ[2]

اور سنت کی دو قسمیں ہیں، سنّتِ ہدیٰ جس کا تارک گنہگار ہے اور سنّتِ زوائد جس کا تارک گنہ گار نہیں ہے۔ ت

ردالمحتار صدر سنن الوضو میں ہے :

مطلق السنۃ شامل لقسمیہا وھما السنۃ المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الھدی وغیر المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الزوائد[3]

مطلق لفظ سنّت دونوں قسموں کو شامل ہے، سنّتِ مؤکدہ جس کو سنّتِ ہدیٰ کہتے ہیں اور غیر مؤکدہ جس کو سنّتِ زوائد کہتے ہیں۔ ت

بحرالرائق سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریمہ میں ہے :

انہ من سنن الھدی فھو سنۃ مؤکدۃ[4]

سنن ہُدیٰ سنّتِ مؤکدہ ہے۔ ت

(۴) کراہت تنزیہ نہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنّتِ مؤکدہ کے بلکہ سنّتِ غیر مؤکدہ کے مرتبہ میں ہے، اُسے مستحب کے مقابل کہنا خلافِ تحقیق ہے اور مطلق سنّت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے جبکہ اُسے اساءت کو بھی شامل کرلیا جائے جس طرح کبھی اساءت کو اعم لے کر سنّتِ زائدہ کے مقابل بولتے ہیں جس طرح اطلاق

---

[1] فتاوٰی عالمگیری — مکتبہ نورانی کتب خانہ پشاور — ۱/۶

[2] اصول البزدوی — باب الفرضیۃ والرخصۃ — جاوید پریس کراچی — ص ۳۹

[3] ردالمحتار — مصطفی البابی مصر — ۱/۷۷

[4] بحرالرائق — سعید کمپنی کراچی — ص ۳۰۲

موضع میں خلافِ اولی کہہ کر وہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلاف اولی مستحب کا مقابل ہے اوراپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا ہاں بمعنی اعم اُسے بھی شامل اور کراہت تنزیہ کا اُس کی طرف مرجع ہونا اسی معنی پر ہے ۔ بحر کے اشکال مذکور یشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیہا مرجعہ الی خلاف الاولی (اس پر یہ اشکال ہے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ ہے ۔ ت) پر منحۃ الخالق میں فرمایا :

الکراھۃ لابد لہا من دلیل خاص و بذلک یندفع الاشکال لان المکروہ تنزیہا الذی ثبتت کراھتہ بالدلیل یکون خلاف الاولی ولا یلزم من کون الشیئ خلاف الاولی ان یکون مکروھا تنزیہا مالم یوجد دلیل الکراھۃ۔[1]

کراہت کے لیے دلیل خاص ضروری ہے اوراس سے اشکال مرتفع ہوجائے گا اس لیے کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے کہ جس کی کراہت دلیل سے ثابت ہو وہ خلاف اولیٰ ہوگا اور کسی چیز کے خلافِ اولیٰ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وہ مکروہ تنزیہی بھی ہو تاوقتیکہ دلیلِ کراہت نہ پائی جائے ۔ ت

(۵) کراہت کے لیے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے کما نص علیہ فی الحدیقۃ الندیۃ وغیرھا وبیناہ فی رشاقۃ الکلام (جیسا کہ اس کی تصریح حدیقۃ الندیہ وغیرہ میں موجود ہے اور ہم نے اس کو اثناءِ کلام میں بیان کردیا ہے ۔ ت)

اقول خلافِ سنت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے،

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من رغب عن سنتی فلیس منی[2] رواہ الشیخان عن انس ولابن ماجۃ عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی[3] فما مر عن العلامۃ الشامی من انہا قد تعرف بلا دلیل خاص کان تضمن ترک واجب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے، اس کو شیخان نے انس سے روایت کیا، اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا تو وہ مجھ سے نہیں ہے، تو شامی میں جو ہے کہ کراہت کبھی بلا دلیل خاص کے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی — ص ۳۰۲

[2] صحیح بخاری — کتاب النکاح — قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۷۵۷

[3] سنن ابن ماجہ — ماجاء فی فضل النکاح — مجتبائی لاہور ص ۱۳۴

او سنة[1] لیس کما ینبغی ولا نعنی بالخاص خصوص النص فی الجزئی المعین او لا حاجة الیه قطعا لصحة الاحتجاج بالعمومات و القواعد الشرعیة الکلیة قطعا۔

بھی پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ترک واجب یا سنت کو متضمن ہو، نامناسب ہے، اور ہماری مراد خاص کسی معین جزئی میں خاص نص کا پایا جانا مراد نہیں کیونکہ اس کی قطعی ضرورت نہیں، شریعت میں عمومیت اور قواعد کلیہ سے ہی قطعی استدلال کیا جاتا ہے۔ ت

(۶) یہ نفیس جلیل تفرقہ مقتضائے تقسیم عقلی و اقتضائے نفس لفظ کراہت و قضیہ تفرقۂ احکام ہیں نہ کہ نری اصطلاح اختیاری کہ جس کا جو چاہا نام رکھ لیا،

کما قاله المحقق فی الحلیة ان هذا امر یرجع الی الاصطلاح والتزامه لیس بلازم[2] اه و نقل قبیله عن اللامشی فی حد المکروه وهو ما یکون ترکه اولی من فعله و تحصیله[3] اه ثم قال اعلم ان المکروه تنزیها مرجعه الی ما هو خلاف الاولی[4] والظاهر انهما متساویان کما اشار الیه اللامشی[5] اه و تبعه فی ردالمحتار۔

جیسا کہ محقق نے حلیہ میں فرمایا کہ یہ محض اصطلاحی معاملہ ہے اور اس کا التزام لازم نہیں اھ اور اس سے کچھ قبل لامشی سے نقل کیا مکروہ کی تعریف میں، اور وہ یہ ہے کہ جس کا ترک اس کے فعل سے اولٰی ہو اھ پھر کہا جاننا چاہیے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی کی طرف ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں متساوی ہیں جیسا کہ لامشی نے اس طرف اشارہ کیا اھ اور ردالمحتار میں اس کی پیروی کی۔

(۷) مشہور احکام خمسہ ہیں واجب، مندوب، مکروہ، حرام، مباح و به بدء فی مسلم الثبوت (اور مسلم الثبوت نے یہی ظاہر کیا۔ ت) یہ مذہب شافعیہ سے الیق ہے کہ اُن کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں والیه اشار تبعا للتحریر فی التحریر بقوله بعده والحنفیة لاحظوا حال الدال الخ (اور تحریر میں تحریر کی پیروی کرتے ہوئے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس قول کے ساتھ اس کے بعد اور حنفیہ نے دال کے حال کا لحاظ کیا ہے۔ ت)

---

[1] ردالمحتار مکروہات الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲

[2] ردالمحتار مستحبات الوضو " ۱/۹۱

[3] حلیہ

[4] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲

[5] ردالمحتار مستحبات الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۱

اور بعض نے برعایتِ مذہب حنفی فرض وواجب اور حرام ومکروہ تحریمی کو تقسیم میں جدا جدا اخذ کرکے سات قرار دیے وبہ ثنی فی المسلم (اس روایت کا ذکر مسلم الثبوت میں ہے) بعض نے فرض، واجب، سنّت، نفل، حرام، مکروہ، مباح یوں سات گنے۔

وعلیہ مشی فی التنقیح وتبعہ مولی خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامۃ الشمس محمد بن حمزۃ الفناری فی فصول البدائع۔

اور تنقیح میں بھی یہی راہ اختیار کی اور مرقاۃ الوصول میں مولیٰ خسرو نے اور فصول البدائع میں علامہ شمس محمد بن حمزۃ الفناری۔

بعض نے سنّت میں سنّتِ ہُدیٰ وسنّتِ زائدہ اور مکروہ میں تحریمی وتنزیہی قسمیں کرکے نو شمار کیے کما نص علیہ الفناری فی اٰخر کلامہ ویشیر الیہ کلام التوضیح (اپنے آخر کلام میں فناری نے نص کی اور توضیح نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ ت)

اقول ف۱ تقسیم اول میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے الیق ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو وقد علمت انہ خلاف التحقیق (تُونے جان لیا یہ خلافِ تحقیق ہے۔ ت) نیز سنّت ومندوب ف۲ میں فرق نہ کرنا مذہب حنفی وشافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی ف۳ دونوں کی تقسیم دوم میں بھی ہیں، سوم وچہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم میں ف۴ جانبِ فعل چار چیزیں ہیں اور جانبِ ترک دو۔ چہارم میں ف۵ جانبِ فعل پانچ اور جانبِ ترک تین۔ پھر جانبِ ترک بسط اقسام کرکے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اُسی مقابلہ نفل وکراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیقِ فقیر سب خللوں سے پاک ہے اُس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں، پانچ جانبِ فعل میں متنازلاً فرض۱، واجب۲، سنّت مؤکدہ۳، غیر مؤکدہ۴، مستحب۵ اور پانچ جانبِ ترک میں متصاعداً خلافِ اولیٰ۱، مکروہ تنزیہی۲، اساءت۳، مکروہ تحریمی۴، حرام۵ جن میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے اور سب کے بیچ میں گیارھواں مباح خالص۔ اس تقریر منیر کو حفظ کرلیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عُقدوں کو حل کرے گی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ حق اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز مُذہّب ہے والحمد للہ رب العٰلمین۔ اس تحقیق انیق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہوکر منتفی نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقوی ہے کہ خاص نص ظاہر الروایۃ کا مقتضیٰ ہے۔

تنبیہ ف علامہ عمر نے جبکہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترک اسراف کو سنّت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنّت سے مراد مؤکدہ ہے اور اُس کا ترک مکروہ تحریمی۔

اقول اقوال بعض متاخرین میں اس کی تائیدوں کا پتا چلے گا بحرالرائق[1] آخر مکروہات الصلوٰۃ پھر ردالمحتار[2] میں ہے:

السنۃ اذا کانت مؤکدۃ قویۃ لایبعد ان یکون ترکہا مکروھا کراھۃ تحریم کترک الواجب[1]۔

سنّت جب مؤکدہ ہو تو بعید نہیں کہ اس کا ترک مکروہ تحریمی ہو اور یہی واجب کا حال ہے۔ (ت)

ابوالسعود علی مسکین پھر طحطاوی علی الدرالمختار صدر مکروہاتِ نماز میں ہے:

الفعل اذا کان واجبا اوما فی حکمہ من سنۃ الھدی ونحوھا فالترک یکرہ تحریما وان کانت سنۃ زائدۃ اوما فی حکمہا من الادب ونحوہ یکرہ تنزیہا[2] اھ

فعل جب واجب ہو یا واجب کے حکم میں ہو جیسے سنتِ ہدٰی وغیرھا تو اس کا ترک مکروہ تحریمی ہے اور اگر سنت زائدہ ہے یا اُس کے حکم میں ہے جیسے ادب وغیرہ تو مکروہ تنزیہی ہے۔ (ت)

اقول اوّلاً تبعا القھستانی[3] فانہ ذکرہ ثمہ ولم ینقلہ عن احد بل زعم ان کلامھم یدل علیہ فما کان للسید الازھری ان یسوقہ مساق المنقول **وثانیاً**[4] لایدری ما ذا اراد بنحوھا فالحکم لایسلم لہ فی السنۃ المؤکدۃ ما لم یتعود بالترک ففیم یثبت بعدھا وھل تری قائلا بہ احدا۔

قہستانی کی پیروی میں اولاً تو یہ ہے کہ انہوں نے وہاں ذکر کیا ہے اور اس کو کسی اور سے نقل نہیں کیا ہے بلکہ گمان کیا کہ ان کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے تو سیّد ازہری کو لائق نہ تھا کہ اس کو منقول کے طور پر نقل کرتے۔

اور ثانیاً معلوم نہیں کہ بنحوھا سے ان کی مراد کیا ہے پس یہ حکم سنت مؤکدہ میں اس وقت تک قابل تسلیم نہیں جب تک کہ وُہ ترک کا عادی نہ ہو تو اس کے بعد کس میں ثابت ہوگا اور کیا اس کا کوئی قائل ہے؟ (ت)

کشف بزدوی وتحقیق علی الحسامی بحث عزیمت ورخصت میں اصول امام ابوالیسر صدر الاسلام بزدوی سے ہے:

حکم السنۃ ان یندب الی تحصیلہا ویلام

اور سنّت کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر

---

[1] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲

[2] طحطاوی علی الدرالمختار باب مایفسد الصّلوٰۃ ومایکرہ فیہا مطبع بیروت ۱/ ۲۷۶

علی ترکہا مع لحوق اثم یسیر۔[1] سراہا جاتا ہے اور اس کے ترک پر ملامت کی جاتی ہے اور تھوڑا بہت گناہ بھی ہوتا ہے۔ (ت)

درمختار صدر حظر میں ہے:

یاثم بترک الواجب ومثلہ السنۃ المؤکدۃ۔[2] واجب کے ترک سے گنا ہگار ہوجاتا ہے اسی طرح سنّتِ مؤکدہ کے ترک سے۔ (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے کہ سنّتِ مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں بُرا ہے اور عادت کے بعد گناہ و ناروا ہے۔

اقول وھذا ان شاء اللہ تعالٰی سر قول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارک السنۃ المؤکدۃ یستوجب اساءۃ ای بنفس الترک و کراھۃ ای تحریمیۃ ای عند الاعتیاد اذھی المحمل عند الاطلاق ولھذا قال الامام عبد العزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراھۃ واکتفی فی السنۃ الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یدل علی نفی الاعلی بالاولی وحیث ان الکراھۃ التنزیھیۃ ادنی من الاساءۃ فنفی الاعلی لایستلزم نفی الادنی ولذا ذکر توجہ اللائمۃ حکم ترک مطلق السنۃ ثم قسمہا قسمین وفرق بلزوم الاساءۃ وعدمہ فتحصل ان المؤکدۃ وغیرھا تشترکان فی توجہ الملام علی الترک وتتفارقان فی ان ترک المؤکدۃ اساءۃ و

اقول اور یہ فخر الاسلام کا قول ہے کہ سنّتِ مؤکدہ کا تارک مستحق گناہ ہے، یعنی نفسِ ترک سے اور یہ کراہت تحریمی ہوگی، جبکہ وہ عادی ہو، کیونکہ عند الاطلاق یہی مراد ہوتی ہے، اس لیے امام عبد العزیز نے اس کی شرح میں فرمایا کہ اساءت کراہت سے کم ہے اور سنّتِ زائدہ میں انہوں نے محض اساءۃ کی نفی پر اکتفا کیا کیونکہ ادنٰی کی نفی اعلٰی کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور چونکہ کراہتِ تنزیہی اساءۃ سے کم ہے اور اعلٰی کی نفی ادنٰی کی نفی کو مستلزم نہیں ہے اور اس لیے ائمہ کے اس قول کو ذکر کیا ہے کہ مطلق سنّۃ کے ترک کا کیا حکم ہے، پھر اس کی دو قسمیں کی ہیں اور لزومِ اساءۃ کے درمیان اور عدمِ اساءۃ کے درمیان فرق کیا ہے، تو حاصل یہ کہ مؤکدہ غیر مؤکدہ دونوں میں ترک پر ملامت ہوگی اور فرق یہ ہوگا کہ ترک مؤکدہ اساءۃ ہے اور جب اس کی عادت ہوجائے تو

---

[1] کشف الاسرار من اصول البزدوی مطبوعہ بیروت ۱/۳۰۸

[2] درمختار باب الحظر والاباحۃ مجتبائی دہلی ۲/۲۲۷

بعد التعود کراھة تحریم ولیس فی ترک غیرھا الا کراھة التنزیہ ولعمری ان اشارات ھذا الامام الہمام ادق من ھذا حتی لقبوہ ابا العسر واخاہ الامام صدر الاسلام ابا الیسر۔

مکروہ تحریمی ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت تنزیہی ہے اِس امام کے اشارات بہت ہی باریک ہیں اس لیے ان کا لقب ابوالعُسر رکھا گیا اور اُن کے بھائی صدر الاسلام کا ابوالیسر۔ (ت)

جہاں جہاں کلمات علماء میں اُس پر حکم اثم ہے اُس سے مراد بحال اعتیاد ورنہ اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے۔

اقول والفرق[1] بتشکیک الاثم کما لجاء الیہ فی البحر لا یجدی لان التشکیک حاصل فی الواجبات انفسہا۔

اقول اور گناہ میں تشکیک سے فرق کرنا جیسا کہ بحر میں کیا ہے، مفید نہیں ہے کیونکہ واجبات میں تشکیک موجود ہے۔ ت

اور جب[2] اُس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہو سکتا کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ و معصیت صغیرہ ہے

ردالمحتار صدر واجبات صلاۃ میں ہے:

صرح العلامۃ ابن نجیم فی رسالتہ المؤلفۃ فی بیان المعاصی بان کل مکروہ تحریما من الصغائر[1]۔

علامہ ابن نُجیم نے اپنے رسالہ میں (بیان معاصی کا رسالہ) تصریح کی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی صغائر سے ہوتا ہے۔ ت

غنیہ میں ہے[3]:

لا یترک رفع الیدین ولو اعتاد یاثم[2]۔

رفع یدین ترک نہ کیا جائے اور اگر عادی ہو تو گنہگار ہو گا۔ ت

غنیہ میں ہے:

لانہ سنۃ مؤکدۃ اما لو ترکہ بعض الاحیان من غیر اعتیاد لا یأثم وھذا مطرد فی جمیع السنن المؤکدۃ[3]۔

کیونکہ یہ سنت مؤکدہ ہے اور اس کو کبھی کبھی ترک کرنا اور اس کی عادت نہ بنا لینا گناہ نہیں ہے اور یہ حکم تمام مؤکد سنتوں میں ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار صفۃ الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱ /۳۲۷

[2] غنیۃ المستملی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰

[3] ایضاً

حلیہ میں کلام مذکور امام الیسر کی طرف اشارہ کرکے فرمایا:

وھو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال علی لحوق الاثم لتارك السنة بمجرد الترك لھا ولیس ذلك بالسھل الواضح[1]۔

اور وہ حسن ہے لیکن یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس امر پر دلالت کرتی ہو کہ مطلق ترک سنّت سے گناہ لازم ہوتا ہے، اور یہ کوئی آسان بات نہیں ہے۔ ت

ردالمحتار سُنن صلاۃ میں نہر الفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کرکے فرمایا:

فی شرح التحریر المراد الترك بلا عذر علی سبیل الاصرار وفی شرح الکیدانیة عن الکشف قال محمد فی المصرین علی ترك السنة بالقتال وابو یوسف بالتادیب اھ فیتعین حمل الترك علی الاصرار توفیقا بین کلامھم[2]۔

شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلا عذر ترک کرنا بر سبیلِ اصرار ہے اور شرح کیدانیہ میں کشف سے منقول ہے کہ امام محمد نے اُن لوگوں سے قتال کا حکم دیا ہے جو تارکِ سنّت ہوں، اور ابو یوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ لہذا ترک سے مراد اصرار ہی ہوگا تاکہ ان کے کلام میں تطبیق ہوسکے۔ ت

اُسی میں ہے:

کونه سنة مؤکدة لایستلزم الاثم بترکه مرة واحدة بلا عذر فیتعین تقیید الترك بالاعتیاد[3]۔

اُس کا سنّتِ مؤکدہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ایک مرتبہ ترکِ بلا عذر سے گنہ گار ہوجائے، لہذا اس میں عادی ہونے کی قید لگانا ہوگی۔ ت

اُسی کے سُنن وضوء میں دربارۂ نیت ہے:

یاثم بترکھا اثما یسیرا کما قدمنا عن الکشف والمراد الترك بلا عذر علی سبیل الاصرار کما قدمنا عن شرح التحریر وذلك لانھا سنة مؤکدة کما حققه فی الفتح[4]۔

جیسا کہ ہم نے کشف سے بیان کیا اس کا ترک گناہ صغیرہ ہے ترک سے مراد بلا عذر بر سبیل عادت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے شرح التحریر سے بیان کیا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے فتح القدیر کی یہی تحقیق ہے۔ ت

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ مصطفی البابی مصر ۱/۳۵۰

[3] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۱/۳۵۱

[4] ؍؍ کتاب الطہارۃ سنن الوضوء ؍؍ ۱/۷۹

فتح القدیر میں ہے:

حکی فی الخلاصۃ خلافا فی ترکہ (ای ترک رفع الیدین عند التحریمۃ) قیل یأثم وقیل لا قال والمختار ان اعتادہ اثم لا ان کان احیانا انتہی وینبغی ان نجعل شقی ھذا القول محمل القولین فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترک بل لان اعتیادہ للاستخفاف والا فمشکل اویکون واجبا[1]۔

خلاصہ میں اس کے ترک پر اختلاف منقول ہے (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے ترک پر) ایک قول ہے گنہگار ہوگا اور ایک ہے کہ نہیں ہوگا، اور مختار یہ ہے کہ اگر عادت بنالی ہے تو گنہ گار ہوگا۔ اگر احیانا ہو تو نہ ہوگا انتہی اور مناسب ہے کہ اس قول کی دونوں شقوں کو دونوں قولوں کا محمل بنالیا جائے تو نہ تو اختلاف ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا نفس ترک میں، بلکہ صرف عادت بنالینے کی صورت میں ہوگا کہ اس میں استخفاف کا پہلو نکلتا ہے ورنہ مشکل ہے، یا پھر وہ چیز واجب ہو۔ (ت)

دُرمختار میں ہے:

الجماعۃ سنۃ مؤکدۃ للرجال وقیل واجبۃ وعلیہ العامۃ ثمرتہ تظہر فی الاثم بترکہا مرۃ[2]۔

جماعت مردوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے اور ایک قول ہے کہ واجب ہے، اور عام فقہاء کا یہی قول ہے اس کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے جماعت ایک مرتبہ چھوڑی۔ (ت)

اُسی کے سُننِ وضوء میں ہے:

ف۱ وتثلیث الغسل المستوعب ف۲ ولاعبرۃ للغرفات ولو اکتفی بمرۃ ان اعتادہ اثم والا لا[3]۔

اور پُوری طرح تین تین مرتبہ دھونا، اور چُلوؤں کا اعتبار نہیں ہے اور اگر ایک مرتبہ پر اکتفا کیا تو اگر عادی ہے تو گنہ گار ہوگا ورنہ نہیں۔ (ت)

ف۳ خلاصہ میں ہے:

ان توضأ مرۃ مرۃ ان فعل لعزۃ الماء او لعذر البرد او لحاجۃ لایکرہ وکذا ان

اگر ایک ایک مرتبہ اعضاء کو دھویا تو اگر پانی کی قلت یا ٹھنڈ کے عذر یا ضرورت کی وجہ سے ہے تو مکروہ

---

[1] فتح القدیر صفۃ الصلوۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۴۴
[2] دُرمختار باب الامامۃ مجتبائی دہلی ۱/ ۸۲
[3] " سنن الوضو " ۱/ ۲۲

فعله احیانا اما اذا اتخذ ذلك عادۃ یکرہ[1] اھ

نہیں یا کبھی کبھار ایسا کیا تو بھی حرج نہیں لیکن اگر عادت بنالی ہے تو مکروہ ہے اھ(ت)

اقول ای تحریما لانه سنة مؤکدۃ وھی محمل الاطلاق والمنفیة عن فعله احیانا من دون عذر۔

اقول اس مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ یہ سنت موکدہ ہے، اور اس اطلاق کے وقت یہی مراد ہوتا ہے اور اگر بغیر عذر احیانا کرے تو اسے کراہت تحریمی کی نفی ہے۔ ت

اس کے نظائر کثیر ووافر ہیں،

فلانظر الی ماوقع فی البحر صدر سنن الصلاۃ وقد ردہ فی ردالمحتار ببعض ما ذکرناھنا وباللہ التوفیق۔

تو بحر کے صدر سنن صلوۃ میں جو کچھ ہے اس پر توجہ کی حاجت نہیں، اور ردالمحتار میں بھی اس پر وہی رد کیا ہے جو ہم نے کیا ہے، وباللہ التوفیق۔ ت

ف۱ خوبتر یہ ہے کہ جب ہمارے مشایخ عراق نے جماعت کو واجب اور مشایخ خراسان نے سنتِ موکدہ فرمایا اور مفید میں یوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اُس کا ثبوت سنت سے خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کرکے فرمایا:

ھذا یقتضی الاتفاق علی ان ترکھا مرۃ بلاعذر یوجب اثما مع انه قول العراقیین والخراسانیون علی انه یاثم اذا اعتاد الترك کما فی القنیة[2] اھ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ اس کا ایک مرتبہ ترک بلاعذر گناہ کا موجب ہے اور یہ عراقیوں کا قول ہے، اور خراسانی کہتے ہیں گنہگار اس وقت ہوگا جب ترک کا عادی ہو جائے، جیسا کہ قنیہ میں ہے۔ ت

فائدہ: اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام اور اُس کا مستحب سے فرق اور مکروہ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصلاً گناہ نہیں اور یہ کہ تحریمی مطلقاً گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی لغزشوں کا بیان یہ سب ہمارے رسالہ بسط الیدین فی السنة[٢٧] والمستحب والمکروھین[١٣] میں ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵ جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظہار کیا علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں تو اُن کا کلام مقرر رکھا مگر ردالمحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہ گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا۔ علامہ عمر نے تین دلیلیں

---

[1] خلاصۃ الفتاوی الفصل الثانی فی الوضوء نولکشور لکھنؤ ١/ ٢٢

[2] ردالمحتار باب الامامۃ مصطفی البابی مصر ١/ ٥٠٨

پیش فرمائی تھیں :

۱ - کلامِ امام زیلعی میں کراہت کو مطلق رکھنا۔

۲ - اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینۂ صارفہ ہونا۔

۳ - منتقٰی میں اُسے منہیات سے گننا۔

علّامہ شامی نے اوّل کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں،

کما ذکرنا انفا اھ واشار به الی ماقدمه قبل هذا بصفحة عن البحران المکروه نوعان احدهما ماکره تحریما وهو المحمل عند اطلاقهم الکراهة کما فی زکاة فتح القدیر ثانیهما المکروه تنزیها وکثیرا ما یطلقونه کما شرح المنیة۔

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اھ ان کا اشارہ اس عبارت کی طرف ہے جو ایک صفحہ قبل بحر سے منقول ہُوئی کہ مکروہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو مکروہ تحریمی، اور یہی اطلاق کے وقت فقہاء کی مراد ہوتی ہے جیسا کہ فتح القدیر کے بیان زکوٰۃ میں ہے اور دوسری مکروہ تنزیہی، اس کو بھی فقہاء اکثر مطلق رکھتے ہیں جیسا کہ منیہ کی شرح میں ہے۔ ت

اقول اس میں[ف۱] کلام نہیں کہ فقہاء بارہا کراہت مطلق[ف۲] بولتے اور اُس سے خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی و تحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادۂ کراہت تحریم سے کوئی صارف موجود ہو مثلاً دلیل سے ثابت یا خارج سے معلوم ہو کہ جسے یہاں مطلق مکروہ کہا مکروہ تحریمی نہیں یا جو افعال یہاں گنے اُن میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کما یفعلونه فی مکروهات الصلاة (جیسا کہ وہ مکروہات نماز میں کرتے ہیں۔ ت) بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادۂ کراہت تحریم ہے کما مرعن نص المحقق علی الاطلاق وکتب المذهب طافحة بذلك (جیسا کہ نص محقق علی الاطلاق اور کتب مذاہب میں اس پر بحث کی۔ ت) تو کراہت تنزیہ کی طرف پھرنا ہی محتاج دلیل ہے ورنہ استدلال نہ تام ہے اب یہ جواب دلیل دوم کے جواب سے محتاج تکمیل ہوا اور اُسی کی تضعیف سے اس کی تضعیف بھی جلوہ نما۔

دوم سے یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے آبِ نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنّت نہ جانا تو ایسا ہُوا کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اُسی میں اُلٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سوا اس کے کہ ایک عبث بات ہے۔

اقول اس کا[ف۳] مبنٰی اُسی خیال پر ہے کہ علّامہ نے قول اول و چہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول چہارم میں لب نہر اسراف کی تحریم کہاں اور ماورا میں کہ پانی کی اضاعت ہے صارف کیا،

وقد قدمنا مایکفی ویشفی ومنه تعلم[ف۴] مافی

ہم نے اس کی مکمل تشریح پہلے کر دی ہے، اور اسی سے

تعبیرہ بالوضوء بماء النھر اما استنادہ الی ان
حدیث فمن زاد علی ھذا اونقص فقد تعدی
وظلم محمول علی الاعتقاد عندنا کما فی الھدایۃ
وغیرھا ——— وقال
فی البدائع انہ الصحیح حتی لو زاد او
نقص واعتقد ان الثلاث سنۃ لایلحقہ
الوعید قال وقد منا انہ صریح فی عدم کراھۃ
ذلك یعنی کراھۃ تحریم[1] اھ

فاقول لایفید[1] ماقصدہ من قصر
الحکم علی کراھۃ التنزیہ مطلقا مالم یعتقد
خلاف السنۃ کیف ولوکان ترك الاسراف سنۃ
مؤکدۃ کما یقولہ النھر کان تعودہ مکروھا تحریما
ووقوعہ احیانا تنزیھا والحدیث حاکم علی من
زاد مطلقا ای ولو مرۃ بانہ ظالم فلزم تاویلہ
بما یجعل الزیادۃ ممنوعۃ مطلقا فحملوہ علی
ذلك فمن زاد او نقص مرۃ ولم یعتقد لم یلحقہ
الوعید الا تری انھم ھم الناصون بان من
غسل الاعضاء مرۃ ان اعتاد اثم کما قدمناہ
عن الدر ومعناہ عن الخلاصۃ[2] وقد صرح
بہ فی الحلیۃ وغیرھا کتاب ثم العجب انی
رأیت العلامۃ نفسہ قد صرح بھذا فی سنن
الوضوء فقال لایخفی ان التثلیث حیث کان

معلوم ہوگا کہ انھوں نے نہر کے پانی کے وضو سے کیوں
تعبیر کیا، اور انھوں نے جو اس حدیث سے استدلال
کیا ہے کہ جس نے زیادہ کیا اس پر یا کم کیا تو اس نے
ظلم کیا، ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جیسا کہ
ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور بدائع میں کہا کہ یہی صحیح ہے
یہاں تک کہ اگر کسی نے کمی بیشی کی اور یہ اعتقاد رکھا
کہ سنت تین ہے تو وہ مستحق وعید نہیں، فرمایا کہ
ہم پہلے کہہ آئے ہیں یہ عدم کراہت میں صریح ہے
یعنی کراہت تحریمی میں اھ۔ ت

اقول انہوں نے کراہت تنزیہی پر حکم کو جو منحصر
کیا ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ صرف اسی صورت میں ہے
جبکہ اس کو خلافِ سنّت نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر اسراف
کا ترک سنّتِ مؤکدہ ہوتا جیسا کہ نہر نے کہا ہے تو اس
کی عادت ڈالنا مکروہ تحریمی ہوتا اور کبھی کبھی اس کا
ارتکاب کرلینا مکروہ تنزیہی ہوتا اور حدیث اس امر
پر دلالت کرتی ہے کہ جس نے مطلقاً زیادتی کی خواہ
ایک ہی مرتبہ ہو تو وہ ظالم ہے، تو اس کی تاویل لازم
ہے، اور وہ یہ کہ زیادتی مطلق ممنوع ہو، چنانچہ
انہوں نے اس کو اسی پر محمول کیا ہے، تو اگر کسی نے
ایک مرتبہ زائد کیا یا کم کیا مگر اس کا اعتقاد نہ رکھا تو
اس کو یہ وعید نہیں ہے، چنانچہ فقہاء تصریح کرتے
ہیں کہ جس نے اعضاء کو ایک ایک مرتبہ دھویا تو
اگر وہ ایسا کرنے کا عادی ہے تو گنہگار ہوگا، جیسا

لے ردالمحتار مکروہات وضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

سنة مؤكدة واصر على تركه يأثم وان كان
يعتقده سنة واما حملهم الوعيد فی الحدیث
على عدم رؤية الثلث سنة كما یاتی فذلك
فی الترك ولو مرة بدليل ماقلنا قال وبه اندفع
ما فی البحر من ترجيح القول بعدم الاثم لو اقتصر
على مرة بانه لو اثم بنفس الترك لما احتیج الى هذا الحمل اھ
واقره فی النهر وغيره وذلك لانه مع عدم
الاصرار محتاج اليه فتدبر[1] اھ وقال بعده
صريح ما فی البدائع انه لا كراهة فی
الزيادة والنقصان مع اعتقاد سنية الثلث
وهو مخالف لما مر من انه لو اكتفى بمرة و
اعتاده اثم ولما سيأتی ان الاسراف مكروه
تحريما ولهذا فرع فی الفتح وغيره على
القول بحمل الوعيد على الاعتقاد بقوله
فلو زاد لقصد الوضوء على الوضوء او لطمانينة
القلب عند الشك او نقص لحاجة لاباس
به فان مفاد هذا التفريع انه لو زاد او
نقص بلا غرض صحيح يكره وان اعتقد
سنية الثلث وبه صرح فی الحلية فيحتاج
الى التوفيق بين ما فی البدائع وغيره ويمكن
بما قدمنا انه اذا فعل ذلك مرة لا يكره
ما لم يعتقده سنة وان اعتاده يكره وان
اعتقد الثلث الا اذا كان لغرض صحيح[2] اھ و
لكن سبحٰن من لا ينسى۔

کہ ہم نے دُرر سے نقل کیا، اور اسی کا مفہوم خلاصہ سے
نقل کیا اور حلیہ اور دُوسری کتب میں اس کی تصریح
موجود ہے، پھر قابلِ تعجب یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ
خود علامہ نے سنن الوضوء میں اس کی تصریح کی
ہے، فرماتے ہیں مخفی نہ رہے تثلیث سنت موکدہ
ہے اگر کوئی اس کے ترک پر اصرار کرتا ہے تو گنہگار
ہے خواہ اس کو سنت اعتقاد کرتا ہو، اور علماء نے
حدیث میں سنّت اعتقاد نہ کرنے پر جو وعید کا قول
کیا ہے تو یہ ایک مرتبہ کے ترک میں بھی ہے، اس کی
دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی، انہوں نے کہا کہ
اس سے وہ اعتراض مرتفع ہوگیا جو بحر میں ہے یعنی گناہ
نہ ہونے کے قول کی ترجیح صرف ایک مرتبہ ہی ترک کرنے
پر ہے، بایں طور کہ اگر نفسِ ترک سے گناہ لازم ہے تو
اس حمل کی کیا ضرورت تھی؟ اور اس کو نہر وغیرہ میں
برقرار رکھا، کیونکہ وہ اصرار نہ ہونے کی صورت میں اس کا
محتاج ہے فتدبر اھ اور اُس کے بعد میں فرمایا بدائع
کی عبارت صریح ہے کہ تثلیث کو سنت ماننے کے
ساتھ زیادتی اور کمی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور یہ
اس کے مخالف ہے جو بیان ہوچکا ہے کہ اگر اس نے
ایک مرتبہ پر اکتفاء کیا اور عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور
اس کی وجہ سے جس کا بیان آئے گا کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے
اس لیے فتح وغیرہ میں تفریع کرتے ہوئے کہا کہ یہ
وعید اعتقاد پر محمول ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر وضو

---

[1] ردالمحتار سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۸
[2] ″ ″ ″ ۱/۸۹

علی الوضوء کی خاطر اضافہ کیا، یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب حاصل کرنے کی خاطر اضافہ کیا یا کمی کی تو حرج نہیں، کیونکہ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا غرض صحیح کی کمی بیشی کی تو مکروہ ہے، خواہ تثلیث کا اعتقاد رکھتا ہو، اور حلیہ میں اسی کی تصریح کی ہے تو اب جو بدائع وغیرہ میں ہے اس میں تطبیق کی ضرورت ہوگی اور اس کی وہی صورت ہوگی جو ہم نے بیان کی کہ اگر ایک مرتبہ کیا تو مکروہ نہیں جبکہ اس کو سنّت نہ جانتا ہو، اور اگر اس کی عادت بنالی ہو تو مکروہ ہے خواہ اس کو تثلیث کا اعتقاد ہی کیوں نہ ہو، ہاں اگر کوئی غرض صحیح ہو اھ ولکن سبحٰن من لاینسٰی۔ ت

اقول وانت تعلم ان الکراھیۃ المنفیۃ فیما اذا نقص مرۃ ھی التحریمیۃ کما قدمنا لان ترک السنۃ المؤکدۃ مرۃ واحدۃ ایضا مکروہ ولو لم یکن تحریما وعلی التعود یحمل التفریع المذکور فی الفتح والکافی والبحر وعامۃ الکتب فان نفی الباس یستعمل فی کراھۃ التنزیہ کما نصوا علیہ فاثباتہ المستفاد ھھنا بالمفہوم المخالف یفید کراھۃ التحریم ھذا الکلام معہ رحمہ اللّٰہ تعالٰی بما قرر نفسہ وعند العبد الضعیف منشؤ اٰخر لحمل العلماء الحدیث علی الاعتقاد کما سیأتی ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

اقول تو سمجھ لے وہ کراہت جس کی نفی کی گئی ہے وہ تحریمی ہے، یہ اس صورت میں جبکہ ایک مرتبہ کمی کا ارتکاب کیا ہو جیسا ہم نے پہلے بیان کیا کیونکہ سنتِ مؤکدہ کا ترک ایک مرتبہ بھی مکروہ ہے خواہ مکروہ تحریمی نہ ہو اور عادتاً نہ ہو، اور فتح، کافی، بحر اور عام کتبِ فقہ میں تفریع کو اسی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ نفی باس کراہتِ تنزیہی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اب اس کا اثبات جو یہاں مفہوم مخالف سے مستفاد ہے کراہت تحریم کا مُفید ہوگا، اُن کے ساتھ یہ گفتگو ان کے مسلمات کی روشنی میں ہے، اور عبد ضعیف کے نزدیک حدیث مذکور کو جو علماء نے اعتقاد پر محمول کیا ہے اس کا منشاء ایک اور ہے جو ان شاء اللہ تعالٰی آگے آئے گا۔ ت

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہ بھی حقیقۃً اصطلاحاً منہی عنہ ہے اگرچہ لغۃً اُسے منہی عنہ کہنا مجاز ہے کما فی التحریر (جیسا کہ تحریر میں ہے۔ ت)

اقول اولاً رحمہ اللّٰہ العلامۃ یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق کی مراد اصطلاح نحویاں ہے نہ کہ اصطلاح شرع یا فقہ یعنی جبکہ مکروہ تنزیہی میں صیغۂ نہی اور بعض مندوبات میں صیغۂ امر ہوتا ہے اور نحوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلاف معانی سے انھیں بحث نہیں کہ یہاں فعل یا ترک کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقۃً مندوب مامور بہ ہوگا اور مکروہ تنزیہی منہی عنہ مگر

ف ١

لغۃً ان کو مامور بہ و منہی کہنا مجاز ہے کہ لغت میں مامور بہ واجب اور منہی عنہ ناجائز سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاح فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لا تفعل کا صیغہ ہونے سے فقہاً کیونکر منہیات میں داخل ہونے لگا تحریر[1] کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے :

مسئلۃ اختلف فی لفظ الماموربہ فی المندوب قیل عن المحققین حقیقۃ والحنفیۃ وجمع من الشافعیۃ مجاز ویجب کون مراد المثبت ان الصیغۃ فی الندب یطلق علیہا لفظ امر حقیقۃ بناء علی عرف النحاۃ فی ان الامر للصیغۃ المقابلۃ للماضی واخیہ مستعمل فی الایجاب او غیرہ فالمندوب مامور بہ حقیقۃ والنافی علی ماثبت ان الامر خاص فی الوجوب والاول (ای نفی الحقیقۃ) اوجہ لابتنائہ علی الثابت لغۃ وابتناء الاول علی الاصطلاح (للنحویین) ومثل ھذا المکروہ (تنزیھا) منھی (عنہ) اصطلاحا (نحویا) حقیقۃ مجاز لغۃ (لان النھی فی الاصطلاح یقال علی لا تفعل استعلاء سواء کان للمنع الحتم اولا اما فی اللغۃ فیمتنع ان یقال حقیقۃ نہی عن کذا الا اذا منع منہ) اھ مزیدا ما بین الاھلۃ من شرحہ التقریر والتحبیر للتلمیذ المحقق ابن امیر الحاج رحمہما اللہ تعالٰی۔

مامور بہ کے مندوب میں ہونے پر اختلاف ہے، محققین سے ایک قول یہ منقول ہے کہ یہ حقیقۃً ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مجاز ہے، اور جو لوگ مُثبِت ہیں لازم ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ نُدب کے صیغہ پر امر کا حقیقۃً اطلاق ہوتا ہے کیونکہ نحویوں کا عرف ہے کہ امر کا صیغہ جو ماضی اور مضارع کے مقابل ہوتا ہے تو وُہ ایجاب یا اس کے غیر میں استعمال ہوگا تو مندوب حقیقۃً مامور بہ ہے، اور جو لوگ اس کی نفی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر وجوب میں خاص ہے اور پہلا (حقیقۃ کی نفی) زیادہ درست ہے کیونکہ یہ لغت سے ثابت ہے جبکہ پہلا محض اصطلاح پر مبنی ہے (یعنی نُحاۃ کی اصطلاح پر) اور اس جیسا مکروہ (تنزیہی) منہی ہے اصطلاحی (نُحاۃ کی اصطلاح کے طور پر حقیقۃ ہے' اور لغۃً مجاز ہے (اس لیے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلاء لا تفعل پر ہوتا ہے خواہ وجوبی طور پر روکنے کے لیے ہو یا نہ ہو، اور باعتبار لغت یہ ممنوع ہے کہ کہا جائے کہ اس چیز سے روکا گیا، صرف اسی صورت میں کہہ سکتے ہیں جب اس سے منع کیا گیا ہو)

---

[1] التحریر

بلالین کے درمیان اضافہ ان کی شرح تقریر اور ان کے شاگرد کی شرح تحبیر (یعنی محقق ابن امیر الحاج) سے ہے۔ ت

ثانیا اقول اگر مکروہ تنزیہی شرعاً حقیقۃً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا لقولہ تعالٰی وما نھٰکم عنہ فانتھوا (اللہ کا فرمان ہے جس سے روکا جائے رک جاؤ۔ ت) تو مکروہ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیھا لیس بمعصیۃ ۱۳۰۴ھ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ وہ ہرگز شرعاً منہی عنہ نہیں۔

ثالثا خود علامہ شامی کو جابجا اس کا اعتراف ہے کلام حلیہ الظاھر ان السنۃ فعل المغرب فورا وبعدہ مباح الی اشتباك النجوم (ظاہر یہ ہے کہ سنّت مغرب کا فوراً پڑھنا ہے اور اس کے بعد ستاروں کے گھنے ہونے تک مباح ہے۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

الظاھر انہ اراد بالمباح مالایمنع فلاینافی کراھۃ التنزیہ[1]۔

ظاہر یہ ہے کہ مباح سے مراد وہ ہے جو ممنوع نہ ہو تو کراہت تنزیہی کے منافی نہ ہوگا۔ ت

آخر کتاب الاشربہ میں سید علامہ ابو السعود سے نقل کیا: المکروہ تنزیھا یجامع الاباحۃ اھ[2] (مکروہ تنزیہی مباح کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے۔ ت)

رابعا وخامسا اقول عجب تر یہ کہ صدر حظر میں ہمارے ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔

ثم ادعی تبعا لزلۃ وقعت فی التلویح واقمنا فی رسالتنا بسط الیدین الدلائل الساطعۃ علی بطلانھا ونقلنا مائۃ نص من ائمتنا وکتب مذھبنا متونا وشروحا وفتاوی منھا کتب نفس الشامی کرد المحتار ونسمات الاسحار علی خلافھا ان المکروہ تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین رضی اللہ تعالٰی عنھما وسبحٰن اللہ ای عجب اعجب من

پھر انھوں نے دعوٰی کیا، اُس لغزش کی پیروی کرتے ہوئے جو تلویح میں واقع ہوئی ہے اور ہم نے اپنے رسالہ بسط الیدین میں اُس کے بُطلان پر دلائل قایم کیے ہیں اور اپنے ہم مذہب ائمہ کی کتب سے جن میں متون وشروح سب شامل ہیں سَو نصوص نقل کیے ہیں اور کچھ فتاوٰی نقل کیے ہیں، ان میں سے کچھ خود شامی کی کتب ہیں، جیسے رد المحتار، نسمات الاسحار، جن میں اس کے برخلاف موجود ہے

---

[1] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ مستحبات نماز مصطفی البابی مصر ۱/۲۷۱

[2] رد المحتار آخر کتاب الاشربہ 〃 ۵/۳۲۷

هذا ان یکون المکروہ تنزیھا منھیا عنہ و المکروہ تحریما غیر ممنوع ۔

کہ شیخین کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی غیر ممنوع ہے اور سبحان اللہ بڑے ہی تعجب کی بات ہے کہ مکروہ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہ تحریمی غیر ممنوع ہو۔ ت

سادساً عجب تر یہ کہ جب شارح نے جواہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اُس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے۔

ففی الحلیۃ عن اصول ابن الحاجب انہ قد یطلق ویراد بہ ما لا یمتنع شرعا وھو یشمل المباح والمکروہ والمندوب والواجب۔[1]

حلیہ میں ابن الحاجب کے اصول سے منقول ہے کہ کبھی اس کو بول کر وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو اور یہ مباح، مکروہ، مندوب اور واجب سب کو شامل ہے۔ ت

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا کہ مکروہ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول یہ ایک تو اُس دعوے کا رد ہو گیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقۃً منہی عنہ ہے۔

سابعاً اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قول صاحب نہر کی تسلیم ہوگئی خود علامہ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارت جواہر کے معنے یہ ٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں ممنوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدعائے صاحبِ نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے اس کے لیے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر تنقیح حکم و باللہ التوفیق۔

تنبیہ ۶ اسراف بلاشبہ ممنوع و ناجائز ہے، قال اللہ تعالٰی: ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین[2] (بے جا خرچ نہ کرو بیشک اللہ تعالٰی بے جا خرچ کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

قال اللہ تعالٰی:

ولا تبذر تبذیرا ○ ان المبذرین کانوا اخوان الشیطین وکان الشیطن لربہ کفورا ○[3]

مال بیجا نہ اُڑا بیشک بیجا مال اُڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکرا ہے۔

---

[1] حلیہ

[2] القرآن ۶/ ۱۴۱

[3] القرآن ۱۷/ ۲۶، ۲۷

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد وجہ پر آئے :

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمائی۔

الفریابی و سعید بن منصور و ابوبکر بن ابی شیبة والبخاری فی الادب المفرد وابناء جریر والمنذر وابی حاتم والطبرانی والحاکم وصححه والبیھقی فی شعب الایمان واللفظ لابن جریر کلھم عنه رضی اللہ تعالٰی عنہ فی قوله تعالٰی ولا تبذر تبذیرا قال التبذیر فی غیر الحق وھو الاسراف۔[۱]

فریابی، سعید بن منصور، ابوبکر بن ابی شیبہ اور بخاری نے ادب المفرد میں، ابن جریر، ابن منذر ابن ابی حاتم، ابوحاتم طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح۔ بیہقی نے شعب الایمان میں اور یہ لفظ ابن جریر کے ہیں۔ ان تمام حضرات نے اللہ تعالٰی کے قول ولا تبذر تبذیرا کی تفسیر میں فرمایا کہ تبذیر ناحق خرچ کو کہتے ہیں، یہی اسراف ہے۔(ت)

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا وضع الشیئ فی غیر موضعه[۲] یعنی بیجا خرچ کرنا۔

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کی :

لو انفقت مثل ابی قبیس ذھبا فی طاعة اللہ لم یکن اسرافا ولو انفقت صاعا فی معصیة اللہ کان اسرافا۔[۳]

اگر تو اللہ کی فرمانبرداری میں کوہِ ابوقبیس کے برابر سونا خرچ کردے تو بھی اسراف نہ ہوگا اور اگر تو ایک صاع بھی اللہ کی نافرمانی میں خرچ کرے تو اسراف ہوگا۔

کسی نے حاتم کی کثرت داد و دہش پر کہا : لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں۔ اُس نے جواب دیا : لا سرف فی خیر[۴] خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیه فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں نص وارد ہے۔ ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سخائے خیر میں بھی شرع مطہر اعتدال کا حکم فرماتی ہے

قال اللہ تعالٰی ولا تجعل یدك مغلولة الٰی عنقك ولا تبسطھا کل البسط فتقعد ملوما محسورا ○[۵]

فرمانِ الٰہی ہے اور تو اپنا ہاتھ اپنی گردن میں باندھ کر نہ رکھ اور نہ اس کو پوری طرح کھول ورنہ تو ملامت زدہ حسرت زدہ ہو کر بیٹھ رہے گا۔ ت

---

[۱] تفسیر ابن جریر میمنة بمصر ۱۵/ ۵۰

[۲] تاج العروس فصل السین من باب الفاء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۶/ ۱۳۸

[۳] تفسیر کبیر للرازی مطبوعہ بہیمیہ مصر ۱۳/ ۲۱۴

[۴] ایضاً [۵] القرآن ۱۷/ ۲۹

وقال اللہ تعالٰی : والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذٰلک قواما[1] اور وہ جو جب بھی خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ کنجوسی کرتے ہیں اور وہ خرچ اس کے درمیان ہوتا ہے۔ ت

آیہ کریمہ واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا (اور تم اس کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کرو اور اسراف نہ کرو۔ ت) کی شانِ نزول میں ثابت[عـه۱] بن قیس رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قصہ معلوم ومعروف ہے رواہا ابن جریر وابن ابی حاتم عن ابن جریج۔ اُدھر صحاح کی حدیث جلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدق کا حکم فرمایا فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ خوش ہوئے کہ اگر میں کبھی ابوبکر صدیق پر سبقت لے جاؤں گا تو وہ یہی بار ہے کہ میرے پاس مال بسیار ہے اپنے جملہ اموال سے نصف حاضرِ خدمت اقدس لائے۔ حضور نے فرمایا: اہل وعیال کے لیے کیا رکھا؟ عرض کی: اتنا ہی۔ اتنے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ حاضر ہوئے اور کل مال حاضر لائے، گھر میں کچھ نہ چھوڑا۔ ارشاد ہوا: اہل وعیال کے لیے کیا رکھا؟ عرض کی: اللہ اور اس کا رسول جل جلالہ، وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ اس پر حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم دونوں میں وہی فرق ہے جو تمہارے ان جوابوں میں۔

اور تحقیق یہ ہے کہ عام کے لیے وہی حکم میانہ روی ہے اور صدق[عـه۲] توکل وکمال تبتّل والوں کی شان بڑی ہے۔

(۲) حکمِ الٰہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایاس بن معویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صحابی کی ہے۔[عـه۳]

ابن جریر وابو الشیخ عن سفین بن حسین عن ابی بشر قال اطاف الناس بایاس بن معویۃ فقالوا ما السرف قال ماتجاوزت بہ امر اللہ فھو سرف[3]۔

ابن جریر اور ابو الشیخ نے سفیان بن حسین سے ابوبشر سے روایت کی کہ لوگوں نے ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو گھیر لیا اور ان سے دریافت کیا کہ اسراف کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا وہ خرچ جس میں تم اللہ کے حکم سے تجاوز کرو وہ اسراف ہے۔ ت

---

[1] القرآن ۲۵/ ۶۷ [2] القرآن ۶/ ۱۴۱ [3] ابن جریر میمنہ مصر ۸/ ۴۲

عـه نیز ایک صاحب انڈے برابر سونا لے کر حاضر ہوئے کہا یا رسول اللہ! میں نے ایک کان میں سے پایا میں اسے تصدق کرتا ہوں اس کے سوا میری مِلک میں کچھ نہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا، انھوں نے پھر عرض کی، پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی، حضور نے وہ سونا ان سے لے کر ایسا پھینکا کہ اگر ان کے لگتا تو درد پہنچاتا یا زخمی کرتا اور فرمایا تم میں ایک شخص اپنا پورا مال لاتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھا لوگوں سے بھیک مانگے گا خیر الصدقۃ ماکان عن ظھر غنی بہتر صدقہ وہ ہے جس کے بعد آدمی محتاج نہ ہوجائے رواہ ابوداؤد وغیرہ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ (اس کو ابوداؤد وغیرہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ت) (م)

(باقی حاشیہ صفحہ ۶۹۲ پر)

اور اسی کی مثل اہلِ لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما سیاتی من التفسیر الکبیر (جیساکہ تفسیر کبیر سے ذکر آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے الاسراف تجاوز الحد فی النفقة[1] (نفقہ میں حد سے تجاوز کرنا اسراف ہے۔ ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکم الٰہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ، گٹّوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو و نیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیساکہ احادیث سے گزرا تو امر سے مراد تشریع لینی چاہیے یعنی حدِ اجازت سے تجاوز' اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تبذیر کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرعِ مطہر یا مروّت کے خلاف ہو اول حرام ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی۔ طریقہ محمدیہ میں ہے:

الاسراف والتبذیر ملکة بذل المال حیث یجب امساکه بحکم الشرع او المروءة وھی رغبة صادقة للنفس فی الافادة بقدر ما یمکن وھما فی مخالفة الشرع حرامان و فی مخالفة المروءة مکروھان تنزیھا[2] اھ

اسراف اور تبذیر مال کو ایسے مقام پر خرچ کرنے کا ملکہ ہے جہاں اس کو بحکمِ شرع یا بحکمِ مروّۃ روکے رکھنا واجب ہے، اور مروّۃ یہ رغبت صادقہ ہے نفس کی امکانی حد تک کسی کو فائدہ پہنچانے کے لیے، اور یہ دونوں چیزیں مخالفتِ شرع میں حرام ہیں اور مخالفت مروّۃ میں مکروہ تنزیہی ہیں اھ

اقول وزاد ملکة لیجعلھما من منکرات القلب لانه فی تعدیدھا ومثل الشارح العلامة سیدی عبد الغنی النابلسی قدس سرہ القدسی مخالفة المروءة بدفعه للاجانب والتصدق به علیھم وترک الاقارب والجیران المحاویج[3] اھ

اقول لفظ "ملکہ" کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ ان دونوں کو منکرات قلب میں شامل کیا جائے، کیونکہ انھوں نے ان کو انہی منکرات کے بیان میں ذکر کیا ہے' علامہ سیدی عبد الغنی نابلسی نے مروّۃ کی مخالفت کی مثال یہ دی ہے کہ مال غیروں کو دے دیا جائے اور ان پر صدقہ کیا حالانکہ رشتہ دار اور پڑوسی حاجتمند موجود ہوں اھ۔ ت

اقول اخرج الطبرانی بسند صحیح

اقول طبرانی نے بسند صحیح ابوہریرہ سے روایت

---

[1] التعریفات للعلامۃ السید شریف مطبوعہ تہران ایران (الاسراف) ص ۱۰

[2] طریقہ محمدیۃ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۲۸ [3] ایضاً

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا امۃ محمد والذی بعثنی بالحق لا یقبل اللہ صدقۃ من رجل ولہ قرابۃ محتاجون الی صلتہ ویصرفہا الی غیرھم والذی نفسی بیدہ لاینظر اللہ الیہ یوم القیمۃ اھ[1] فھو خلاف الشرع لا مجرد خلاف المروۃ واللہ تعالٰی اعلم۔

کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے امتِ محمد! قسم اس ذات کی جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا کہ اللہ ایسے شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا ہے کہ جو اپنے قریبی حاجتمند رشتہ داروں کو چھوڑ کر دوسروں پر خرچ کرتا ہے، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے اللہ ایسے شخص کی طرف قیامت کے دن نگاہ نہیں فرمائے گا اھ تو یہ خلافِ شرع ہے صرف خلاف مروّۃ نہیں واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

اقول وباللہ التوفیق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اُس نے ایک فضول کام میں اُٹھا دیا جیسے بے مصلحت شرعی مکان کی زینت و آرائش میں مبالغہ، اس سے اُسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو اُن کو کیسا نفع پہنچتا تو اس حرکت سے ظاہر ہُوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو اُن کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلافِ مروت ہے۔

(۴) طاعتِ الٰہی کے غیر میں اٹھانا۔ قاموس میں ہے،

الاسراف التبذیر او ما انفق فی غیر طاعۃ اھ[2]

اسراف فضول خرچی ہے یا غیر طاعت میں خرچ کرنا ہے۔ ت

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر اقتصار فرمایا اقول ظاہر ہے کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ اُن میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعۃ سے خلاف طاعت مراد لیں تو مثل تفسیر دوم ہو گی اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ،

لا یلزم من کونہ غیر طاعۃ ان یکون حراما نعم اذا اعتقد سنیتہ ای سنیۃ الزیادۃ علی الثلث فی الوضوء یکون منھیا عنہ ویکون ترکہ سنۃ مؤکدۃ[3]

اس کے غیر طاعت ہونے سے اس کا حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں اگر اس کے سنّت ہونے کا اعتقاد ہے (یعنی وضو میں تین تین مرتبہ اعضاءِ وضو کا دھونا) تو یہ منہی ہو گا اور اس کا ترک سنّتِ مؤکدہ ہو گا۔ ت

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا کما تقدم فی صدر البحث عن الحلیۃ والبحر

---

[1] مجمع الزوائد بیروت ۳/۱۱۷

[2] قاموس المحیط مصطفی البابی مصر ۳/۱۵۶

[3] ردالمحتار " ۱/۹۸

وتبعهما العلامۃ الشامی (جیسا کہ ابتدائے بحث میں گزرا حلیہ وبحر سے علامہ شامی نے ان کی پیروی کی ۔ ت)

اقول اولاً مراتب خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے اُن میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہو، قال اللہ تعالٰی قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق[1] اے نبی! فرمادو کہ اللہ کی وُہ زینت جواُس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کیے ہیں ۔ مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر کار آمد بات مراد ہے۔

ثانیاً شرعیہ کی قید بھی مانع جامعیت ہے کہ حاجت دنیویہ میں بھی زیادہ اڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروعہ لیں یعنی جو حاجت خلافِ شرع نہ ہو تو یہ اُس قول پر مبنی ہوجائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے ۔ اگر کہیے ان علماء کا یہ کلام دربارۂ وضو ہے اُس میں تو جو زیادۃ ہوگی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہوگی۔

اقول اب مطلقاً حکم ممانعت مسلم نہ ہوگا مثلاً میل چھڑانے یا شدّت گرما میں ٹھنڈ کی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے ۔ شاید اسی لیے علّامہ طحطاوی نے لفظ شرعیہ کم فرما کر اتنا ہی کہا الاسراف ھو الزیادۃ علی قدر الحاجۃ[2] (ضرورت سے زیادہ خرچ اسراف ہے ۔ ت)

اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہوگا کہ قدرِ حاجت سے زیادت کے لیے وجودِ حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے ہاں حلیہ و اتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضوء کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہوگا۔

(۶) غیر طاعت میں یا بلا حاجت خرچ کرنا نہایہ اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے :

الاسراف والتبذیر فی النفقۃ لغیر حاجۃ او فی غیر طاعۃ اللہ تعالٰی۔[3]	اسراف اور تبذیر بغیر ضرورت خرچ یا غیر طاعت خداوندی میں خرچ ۔ ت

یہ تعریف گویا چہارم و پنجم کی جامع ہے۔

اقول اولاً طاعت میں وہی تاویل لازم جو چہارم میں گزری ۔

ثانیاً حاجت میں وہی تاویل ضرور جو پنجم میں مذکور ہوئی ۔

---

[1] القرآن ۷/۳۲

[2] طحطاوی علی الدر المختار بیروت ۱/۷۶

[3] النہایۃ لابن اثیر مادہ سرف المکتبۃ الاسلامیۃ مصر ۲/۳۶۲

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی۔ تفسیر ابن جریر میں ہے:

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابة الحق فی العطیة اما بتجاوزہ حدہ فی الزیادة واما بتقصیر عن حدہ الواجب[1]

کلام عرب میں اسراف کے معنی عطیہ دینے میں حق کو چھوڑ دینے کے ہیں، یا حد سے تجاوز کرنے میں یا حدِ واجب سے تقصیر کرنے میں۔ ت

اقول یہ عطا کے ساتھ خاص ہے اور اسراف کچھ لینے دینے ہی میں نہیں اپنے خرچ کرنے میں بھی ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے رواہ سعید بن منصور عن یحیی بن ابی عمرو السیبانی الثقة مرسلا (اس کی روایت سعید بن منصور نے یحیی بن ابی عمرو سیبانی سے مرسل کی ہے۔ ت)

(۸) ذلیل غرض میں کثیر مال اُٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے:

الاسراف انفاق المال الکثیر فی الغرض الخسیس[3] اھ قدمه ههنا واقتصر علیه فی المسرف۔

اسراف مال کثیر کا گھٹیا مقصد کے لیے خرچ کرنا اھ یہاں اس کو مقدم کیا اور مُسرف میں اس پر اکتفا کیا۔ ت

اقول یہ بھی جامع نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کر دینا بھی اسراف ہے۔

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا حکاہ السید قیلا (اس کو علامہ نے قیل سے ذکر کیا ہے۔ ت)

اقول یہ کھانے سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق و پسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اُٹھا دینا تعریفات علامہ شریف میں ہے:

الاسراف صرف الشیئ فیما ینبغی زائدا علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف الشیئ فیما لاینبغی۔[4]

اسراف جہاں خرچ کرنا مناسب ہو وہاں زائد خرچ کر دینا ہے، اور تبذیر یہ ہے کہ جہاں خرچ کی ضرورت نہ ہو وہاں خرچ کیا جائے۔ ت

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اُس سے کبھی زیادہ ہے

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۸/۴۲
[2] طحطاوی علی الدر بیروت ۱/۷۶
[3] التعریفات للعلامۃ السید شریف خیریہ مصر ص ۱۰
[4] ایضاً

مگر یہ کہ جو کچھ لاینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہو جائے ولیس ببعید (اور یہ بعید نہیں ۔ ت) اور عبث محض اگرچہ بعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لاینبغی داخل ہے تو اُس میں جو کچھ اُٹھے گا اس تفسیر پر داخل تبذیر ہوگا ۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا ۔ قاموس میں ہے :

ذھب ماء الحوض سرفا فاض من نواحیہ۔[1]

جب حوض کا پانی اسکے کناروں سے بہ نکلے تو کہتے ہیں کہ پانی سُرف چلا گیا ۔ (ت)

تاج العروس میں ہے :

قال شمر سرف الماء ما ذھب منہ فی غیر سقی ولا نفع یقال اروت البئر النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا۔[2]

شمر نے کہا سَرف الماء کے معنی یہ ہیں کہ پانی سیرابی اور نفع کے بغیر ضائع ہو گیا ، کہتے ہیں اَرْوَتِ البئرُ النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا ۔ ت

تفسیر کبیر و تفسیر نیشاپوری میں ہے :

اعلم ان لاھل اللغۃ فی تفسیر الاسراف قولین الاول قال ابن الاعرابی السرف تجاوز ما حد لك الثانی قال شمر سرف المال[ع۲][ع۱] ما ذھب منہ فی غیر منفعۃ۔[3]

جاننا چاہیے کہ اہل لغت کا اسراف کی تفسیر میں اختلاف ہے ، اس میں دو قول ہیں ، ابن الاعرابی نے کہا کہ السرف جو حد ہے اس سے زیادہ خرچ کرنا ۔ شمر نے کہا کہ سرف سے مراد یہ ہے کہ مال کا منفعت کے غیر میں خرچ ہونا ۔ ت

اقول منفعت کے بعد بھی اگرچہ ایک مرتبہ زینت ہے مگر ایک معنی پر زینت بھی بے فائدہ نہیں ۔ ہمارے کلام کا ناظر خیال کر سکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع و نافع و واضح تر تعریف اول ہے اور کیوں نہ ہو کہ یہ اُس عبداللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گٹھری فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے

---

[1] قاموس المحیط مصطفی البابی مصر ۳/۱۵۶

[2] تاج العروس فصل السین من باب الفاء احیاء التراث العربی مصر ۶/۱۳۸

[3] تفسیر کبیر للرازی مکتبہ بہیمیہ مصر ۱۳/۲۱۴

[ع۱] وقع ھھنا فی نسخۃ النیسابوری المطبوعۃ بمصر عمر بالعین وھو تحریف منہ ۔ (م)

تفسیر نیشاپوری میں اس مقام پر عمر عین سے ہے ، یہ تحریف ہے ۔ ت

[ع۲] ھکذا ھو المال باللام فی کلا التفسیرین و قضیۃ التاج انہ الماء بالھمزۃ منہ ۔ (م)

دونوں تفسیروں میں لام کے ساتھ مال ہے اور تاج سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ "ہمزہ" کے ساتھ ہے یعنی ماء ۔ ت

بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور جو ابو حنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورث علم ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں:

(۱) وہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عباس و عامہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے قول اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق آخر ابن جریر نے یوں روایت کی:

کنا اصحاب محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نتحدث ان التبذیر النفقۃ فی غیر حقہ[۱]۔ — ہم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم "تبذیر" ناحق خرچ کو کہتے ہیں۔ ت

سعید بن منصور سنن اور بخاری ادب مفرد اور ابن جریر و ابن منذر تفاسیر اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی، المبذر المنفق فی غیر حقہ[۲] (مبذر ناحق خرچ ہے۔ ت) ابن جریر کی ایک روایت اُن سے یہ ہے:

لاتنفق فی الباطل فان المبذر ھو المسرف فی غیر حق وقال مجاھد لو انفق انسان مالہ کلہ فی الحق ما کان تبذیرا ولو انفق مدا فی الباطل کان تبذیرا[۳]۔ — تو باطل میں خرچ نہ کر کہ مُبذّر ناحق خرچ کرنے والے کو کہتے ہیں اور مجاہد نے فرمایا کہ اگر انسان اپنا کل مال بھی حق میں خرچ کردے تب بھی تبذیر نہیں اور اگر ایک مُد بھی باطل میں خرچ کرے تو یہ تبذیر ہے۔ ت

نیز قتادہ سے راوی:

التبذیر النفقۃ فی معصیۃ اللہ تعالیٰ وفی غیر الحق وفی الفساد[۴]۔ — تبذیر اللہ کی نافرمانی میں خرچ کو کہتے ہیں اور اسی طرح غیر حق میں اور فساد میں خرچ کرنا تبذیر ہے۔ ت

نہایہ و مختصر امام سیوطی میں ہے:

المباذر والمبذر المسرف فی النفقۃ[۵]۔ — مبذر خرچ میں زیادتی کرنے والا۔ ت

نیز مختصر میں ہے: الاسراف التبذیر[۶] (اسراف تبذیر ہے۔ ت) قاموس میں ہے: بذرہ تبذیرا خربہ وفرقہ اسرافا[۷] (فضول خرچ، مال کو خراب کیا یا اسراف سے جدا کیا۔ ت) تعریفات السید میں ہے:

---

[۱] و [۲] و [۳] و [۴] ابن جریر مطبوعہ میمنہ مصر ۱۵/ ۵۱

[۵] نہایۃ لابن الاثیر باب الباء مع الذال اسلامیہ بیروت ۱/ ۱۱۰ — [۶] مختصر امام سیوطی

[۷] قاموس المحیط باب الراء فصل الباء مصطفی البابی مصر ۱/ ۳۸۳

التبذیر تفریق المال علی وجہ الاسراف[1] (تبذیر مال کو فضول خرچی سے جُدا کرنا۔ ت) اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) اُن میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے ابن جریر عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم مولائے امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی: لا تبذر تبذیرا لا تعط فی المعاصی[2] (تبذیر معاصی میں خرچ کرنا۔ ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہوگا کہ ناحق صرف کرنا عبث میں صرف کو بھی شامل اور عبث مطلقاً گناہ نہیں تو ازانجا کہ اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہوگا مگر جس میں صرف کیا وہ خود معصیت نہ تھا اور عبارت لا تعط فی المعاصی (اس کو نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی ہے کہ وُہ کام خود ہی معصیت ہو بالجملہ تبذیر کے مقصود و حکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو صرف حکم میں معصیت لازم۔

وھذا ھو المشتھر الیوم ووقع فی التاج عن شیخہ عن ائمۃ الاشتقاق ان التبذیر یشمل الاسراف فی عرف اللغۃ اھ[3] وبہ صرح العلامۃ الشہاب فی عنایۃ القاضی ومفادہ ان التبذیر اعم ولم یفسرا ہ۔

یہی آج کل مشہور ہے، تاج نے اپنے ائمہ اشتقاق سے نقل کیا ہے کہ لغت میں تبذیر اسراف کو بھی شامل ہے اھ اور اسی کی تصریح علامہ شہاب نے عنایۃ القاضی میں کی اور اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں نے اس کی تفسیر نہیں کی ہے۔ ت

بعض نے یُوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر دونوں بُرے ہیں اور تبذیر بدتر۔

قال الخفاجی وفرق بینھما علی مانقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیۃ وھو جھل بمقادیر الحقوق والتبذیر تجاوز فی موقع الحق وھو جھل بالکیفیۃ وبمواقعھا وکلاھما مذموم والثانی ادخل فی الذم[4]

خفاجی نے کہا کہ ان دونوں میں فرق ہے، کشف میں ہے کہ اسراف کمیّت میں حد سے تجاوز کرنا اور یہ مقادیر حقوق سے جہل ہے اور تبذیر حق کے موقع سے تجاوز اور یہ کیفیت اور اس کے مقام سے جہل ہے اور یہ دونوں چیزیں مذموم ہیں اور دوسری زائد مذموم ہے۔ ت

---

[1] التعریفات مطبوعہ خیریہ مصر ص ۲۳ [2] ابن جریر میمنہ مصر ۱۵/۵۱

[3] تاج العروس فصل الباء من باب الراء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۳/۳۶

[4] عنایۃ القاضی ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین الخ بیروت ۶/۲۶

اس تقدیر پر دونوں متباین ہوں گے۔

اقول اگرچہ مقدار سے زیادہ صرف بھی بے موقع بات میں صرف ہے کہ وہ مصرف اس زیادت کا موقع و محل نہ تھا ورنہ اسراف ہی نہ ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلاً مصرف نہ ہو۔

بالجملہ احاطۂ کلمات سے روشن ہُوا کہ وہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں وہ ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضاعت اور حکم دونوں کا منع و کراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے ولہذا اُس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہٖ گناہ نہیں لاجرم ممانعت میں اضاعت ملحوظ ولہذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ و استہلاک ہے کہ اہم بالافادہ یہی ہے معاصی میں صرف معصیت ہونا تو بدیہی ہے زید نے سونے چاندی کے کڑے اپنے ہاتھوں میں ڈالے یہ اسراف ہوا کہ فعل خود گناہ ہے اگرچہ تھوڑی دیر پہننے سے کڑے خرچ نہ ہو جائیں گے اور بلا وجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضاعت ہُوئی اور اضاعت کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق صحیح بخاری و صحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان اللہ تعالٰی کرہ لکم قیل وقال و کثرۃ السؤال واضاعۃ المال۔[1]	بے شک اللہ تعالٰی تمہارے لیے مکروہ رکھتا ہے فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضاعت۔

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ و ملحوظ رکھنا چاہیے کہ آئندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف و باللہ التوفیق۔

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں خرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضاعت۔ اس کی بہت مثالیں اُن پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آب وضو سے مستثنٰی بتایا نیز تبرید و تنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہوا:

(۱) یہ کہ وضو علی الوضو کی نیت کرے کہ نورٌ علٰی نور ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے میں کسی عضو کی تثلیث میں شک واقع ہو تو کم پر بنا کرکے تثلیث کامل کرلے مثلاً شک ہوا کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگرچہ واقع میں یہ چوتھی بار ہو اور ایک بار کا خیال ہوا تو دو بار، اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہو جائے یہ اسراف

---

[1] جامع للبخاری باب ما ینھی عن اضاعۃ المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۲۴

نہیں کہ اطمینانِ قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔

ہم امر چہارم میں ارشادِ اقدس حضور پُرنور سیّد عالم صلی اللہ علیہ وسلم بیان کر آئے کہ دع ما یریبك الی ما لا یریبك[1] شک کی بات چھوڑ کر وہ کہ جس میں شک نہ رہے۔ کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے:

هذا (ای وعید الحدیث من زاد علی هذا اونقص فقد تعدی وظلم) اذا زادہ معتقدا ان السنۃ هذا فاما لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشك او نیۃ وضوء اٰخر فلاباس به لانه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم امر بترك ما یریبه الی ما لا یریبه[2]۔

یہ (یعنی حدیث میں جو وعید آتی ہے کہ جس نے اس میں زیادتی یا کمی کی تو اس نے ظلم کیا) یہ اس وقت جب زیادتی کو سنّت تصور کرے، لیکن اگر شک ہونے کی صورت میں محض اطمینانِ قلب کےلیے اضافہ کیا یا دوسرے وضو کی نیت کر لی تو حرج نہیں، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چیز شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کیا جائے جو شک میں نہ ڈالے۔ ت

فتح القدیر میں قولِ ہدایہ الوعید لعدم رؤیتہ سنۃ (وعید اس لیے ہے کہ وہ سنت نہیں سمجھتا ہے۔ ت) کے تحت میں ہے:

فلو راٰه وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینۃ القلب عند الشك اونقص لحاجۃ لاباس به[3]۔

تو اگر اس کو سنّت سمجھا اور اضافہ وضو پر وضوء کےلیے کیا یا شک کی وجہ سے اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا کسی حاجت کے لیے کمی کی تو اس میں مضائقہ نہ ہو۔ ت

عنایہ میں ہے:

اذا زاد لطمانینۃ القلب عند الشك او بنیۃ وضوء اٰخر فلاباس به فان الوضوء علی الوضوء نور علی نور وقد امر بترك ما یریبه الی ما لا یریبه[4]۔

جب اطمینان قلب کے لیے شک کی صورت میں، یا دوسرے وضو کی نیت سے اضافہ کیا تو حرج نہیں کیونکہ وضو پر وضو نورٌ علیٰ نور ہے اور شک والی بات کو چھوڑ کر شک سے پاک چیز کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ت

---

[1] جامع للبخاری باب تفسیر المشبہات قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۵

[2] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضوء مکتبہ امدادیہ ملتان ۲/۲۴

[3] فتح القدیر کتاب الطہارت مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

[4] عنایہ مع الفتح القدیر علی الہدایۃ کتاب الطہارت نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

حلیہ میں ہے:

الوعید علی الاعتقاد المذکور دون نفس الفعل وعلی ھذا مشی فی الھدایۃ ومحیط رضی الدین والبدائع ونص فی البدائع انہ الصحیح لان من لم یرہ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقہ الوعید وان کانت الزیادۃ علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینۃ القلب عند الشك فلا یلحقہ الوعید وھو ظاھر وھل لو زاد علی الثلث من غیر قصد لشیئ مما ذکر یکرہ الظاھر نعم لانہ اسراف[1]

وعید اعتقاد مذکور پر ہے نہ کہ نفس فعل پر۔ ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی یہی ہے، اور بدائع میں صراحت سے اسی کو صحیح کہا، کیونکہ جو اس کو سنت نہ سمجھے وہ بدعۃ کا ارتکاب کرتا ہے تو اُس پر وعید ہوگی، اور اگر زیادتی وضوء پر وضو کے لیے یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب کے لیے ہے تو اس پر وعید نہیں، اور یہ ظاہر ہے، اب رہا یہ سوال کہ مذکورہ اغراض کے علاوہ اگر کسی اور وجہ سے اضافہ کیا، تو کیا حکم ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اسراف ہے۔ ت

اسی طرح نہایہ ومعراج الہدایہ ومبسوط وسراج وہاج وبرجندی ودرمختار وعلمگیری وغیرہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شراح کو ان صورتوں میں کلام واقع ہوا:

صُورتِ اولٰی میں تین وجہ سے:

وجہ اول وضوء عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کے لیے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے توجب تک اُس سے کوئی فعل مقصود مثل نماز یا سجدۂ تلاوت یا مس مصحف واقع نہ ہولے اُس کی تجدید مشروع نہ ہونی چاہیے کہ اسراف محض ہوگی۔ یہ اعتراض محقق ابراہیم حلبی کا ہے خلاصہ میں اعضائے وضو چار بار دھونے کی کراہت میں دو قول نقل کرکے فرمایا تھا:

ھذا اذا لم یفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لایکرہ بالاتفاق[2]

یہ جب ہے کہ جب وضو سے فارغ نہ ہوا ہو، اگر فارغ ہوکر ازسرِنو وضو کیا تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگا۔ ت

اسی طرح تاتارخانیہ میں امام ناطفی سے ہے کما فی ش اس سے ثابت کہ ایک وضو سے فارغ ہوکر معاً بہ نیت وضو علی الوضو شروع کردینا ہمارے یہاں بالاتفاق جائز ہے اور کسی کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اس پر

---

[1] بدائع الصنائع مطلب التثلیث فی الغسل سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۲

[2] خلاصۃ الفتاوٰی سبب وجوب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲

علامہ حلبی نے وہ اشکال قائم کیا اور علامہ علی قاری نے مرقات باب السنن الوضوء فصل ثانی میں زیرِ حدیث فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدّی[1] (جس نے اس تعداد سے زیادہ کیا اس نے گناہ اور زیادتی کی۔ ت) اُن کی تبعیت کی۔

اقول اولاً جب ائمہ ثقات نے ہمارے علماء کا اتفاق نقل کیا اور دوسری جگہ سے خلاف ثابت نہیں تو بحث کی کیا گنجائش۔

ثانیاً عبادت غیر مقصودہ بالذات ہونے پر اتفاق سے یہ لازم نہیں کہ وہ وسیلہ ہی ہو کر جائز ہو بلکہ فی نفسہٖ بھی ایک نوع مقصودیت سے حظ رکھتا ہے ولہذا اجماع ہے کہ ہر وقت باوضو رہنا ہر حدث کے بعد معاً وضو کرنا مستحب ہے۔ فتاوٰی قاضی خان و خزانۃ المفتین و فتاوٰی ہندیہ وغیرہا میں وضوئے مستحب کے شمار میں ہے:

ومنھا المحافظۃ علی الوضوء و تفسیرہ ان یتوضأ کلما احدث لیکون علی الوضوء فی الاوقات کلھا۔[2] اور انہی میں سے وضو کی حفاظت ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب بھی وضو ٹوٹے نیا وضو کرلے تاکہ ہمہ وقت باوضو رہے۔ ت

بلکہ امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر نے شرعۃ الاسلام میں اُسے اسلام کی سُنتوں سے بتایا فرماتے ہیں: المحافظۃ علی الوضوء سنۃ الاسلام[3] (ہمیشہ باوضو رہنا اسلام کی سنّت ہے۔ ت) اُس کی شرح مفاتیح الجنان و مصابیح الجنان میں بستان العارفین امام فقیہ ابواللیث سے ہے:

بلغنا ان اللہ تعالٰی قال لموسٰی علیہ الصلاۃ والسلام یا موسٰی اذا اصابتك مصیبۃ وانت علی غیر وضوء فلا تلومن الا نفسك۔[4] یعنی ہم کو حدیث پہنچی کہ اللہ عزوجل نے موسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا اے موسٰی! اگر بے وضو ہونے کی حالت میں تجھے کوئی مصیبت پہنچے تو خود اپنے آپ کو ملامت کرنا۔

اُسی میں کتاب خالصۃ الحقائق ابوالقاسم محمود بن احمد فارابی سے ہے:

قال بعض اھل المعرفۃ من داوم علی الوضوء اکرمہ اللہ تعالٰی بسبع خصال[5] الخ یعنی بعض عارفین نے فرمایا جو ہمیشہ باوضو رہے اللہ تعالٰی اُسے سات فضیلتوں سے مشرف فرمائے:

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوۃ سنن الوضوء امدادیہ ملتان ۲/۲۴

[2] ہندیۃ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

[3] شرعۃ الاسلام [4] مصابیح الجنان [5] ایضاً

۱ - ملائکہ اُس کی صحبت میں رغبت کریں۔
۲ - قلم اُس کی نیکیاں لکھتا رہے۔
۳ - اُس کے اعضاء تسبیح کریں۔
۴ - اُسے تکبیر اولیٰ فوت نہ ہو۔
۵ - جب سوئے اللہ تعالیٰ کچھ فرشتے بھیجے کہ جن و انس کے شر سے اُس کی حفاظت کریں۔
۶ - سکرات موت اس پر آسان ہو۔
۷ - جب تک باوضو ہو امانِ الٰہی میں رہے۔

اُسی میں بحوالہ مقدمہ غزنویہ وخالصۃ الحقائق انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے: من احدث و لم یتوضأ فقد جفانی جسے حدث ہو اور وضو نہ کرے اس نے میرا کمالِ ادب جیسا چاہیے ملحوظ نہ رکھا۔

اقول مگر ظاہراً یہ حدیث بے اصل ہے، تشھد به قریحة من نظرہ فیه بتمامه و ایضا لو صح لوجبت استدامة الوضوء ولا قائل به واللہ تعالیٰ اعلم (جو اس حدیث پر غور کرے گا اس کا دل گواہی دے گا کہ یہ بے اصل ہے، پھر اگر یہ صحیح ہوتی تو ہر وقت باوضو رہنا واجب ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ ت)

ثالثاً وہ تنظیف ہے اور دین کی بنا نظافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید، ولہذا جمعہ وعیدین وعرفہ[ع] واحرام و وقوف عرفات و وقوف مزدلفہ حاضری حرم وحاضری سرکار اعظم و دخول منیٰ و رمی جمار ہر سہ

---

[1] مصابیح الجنان

ع قال فی الدر و فی جبل عرفة قال ش افهم لفظ جبل اشارة الی ان الغسل للوقوف نفسه لا لدخول عرفات ولا للیوم و ما فی البدائع من انه یجوز ان یکون علی الاختلاف ای للوقوف او للیوم کما فی الجمعة ردہ فی الحلیة بان الظاهر انه للوقوف قال و ما اظن ان احدا ذهب الی استنانه لیوم

دُر میں کہا جبلِ عرفات میں ش نے کہا لفظ جبل میں اشارہ ہے کہ صرف وقوف کے لیے غسل کرے، نہ عرفات میں دخول کے لیے اور نہ اس دن کے لیے اور جو بدائع میں ہے کہ جائز ہے باوجود اختلاف وقوف یا دن کے جیسا کہ جمعہ کے دن میں تو حلیہ نے اس کی تردید کی کہ یہ بظاہر وقوف کے لیے ہے، اور میرا گمان یہ نہیں کہتا کہ عرفات میں حاضری کے بغیر یومِ عرفہ کے لیے کوئی سُنّت

(باقی بر صفحہ آیندہ)

روز و شب برات و شب قدر و شب عرفہ و حاضری مجلس میلاد مبارک وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے، درمختار میں قول ماتن سن لصلاۃ جمعۃ وعید الخ (ماتن نے کہا جمعہ وعیدین کے لئے سنت ہے الخ۔ ت) کے بعد ہے وکذا الدخول المدینۃ و لحضور مجمع الناس[1] الخ (اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں حاضر ہونے کے لیے سنت ہے الخ۔ ت) ان سب میں نماز کے لیے وسیلہ ہونا کہاں کہ جنابت نہیں۔

رابعاً صرف وسیلہ ہی ہو کر مشروع ہوتا تو ایک بار کوئی فعل مقصود کر لینے کے بعد بھی تجدید مکروہ ہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل و بیکار و اسراف ہے۔

خامساً بلکہ چاہئے تھا کہ شرع مطہر وضو میں تثلیث بھی مسنون نہ فرماتی کہ وسیلہ تو ایک بار دھونے سے حاصل ہوگیا اب دوبارہ سہ بارہ کس لیے۔

سادساً رزین نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی،

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین وقال ھو نور علٰی نور[2]۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں اعضائے کریمہ دو دو بار دھوئے اور فرمایا یہ نور پر نور ہے۔

ایک ہی بار کے دھونے میں نور حاصل تھا پھر دوبارہ اور سہ بارہ نور پر نور لینا فضول نہ ہوا تو اس پر اور زیادت کیوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عرفۃ بلا حضور عرفات اھ واقرہ فی البحر والنھر لکن قال المقدسی فی شرح نظم الکنز لایستبعد سنیتہ للیوم لفضیلتہ حتی لو حلف بطلاق امراتہ فی افضل ایام العام تطلق یوم عرفۃ ذکرہ ابن ملک فی شرح المشارق اھ اقول ھذا صاحب الدر نا صا علی استنانہ ای استحبابہ لیلۃ عرفۃ وقد عدھا فی التاتارخانیۃ والقھستانی فالیوم احق فلذا افردت عرفۃ من الوقوف وکذا دخول منی من رمی الجمار تبعا للتنویر وشرح الغزنویۃ کما نقل عنہ ش واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ

کا قائل ہو، بحر ونہر نے بھی اسی کا اقرار کیا لیکن مقدسی نے شرح نظم الکنز میں کہا اس کا دن کے لیے سنت ہونا بعید از قیاس نہیں اس دن کی افضلیت کی وجہ سے اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ ایام میں سب سے افضل دن میری بیوی کو طلاق ہے تو وہ عرفہ کے دن پڑے گی۔ ابن ملک نے شرح مشارق میں اس کا ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں صاحب دُر نے نص کیا اس کا سنت ہونا یعنی مستحب ہونا عرفہ کی رات میں تاتارخانیہ وقہستانی نے بھی یہی کہا تو اس کا دن زیادہ حقدار ہے اسی لیے میں نے صرف عرفہ کا ذکر کیا ہے وقوف سے اور دخول منی کا ذکر رمی جمار سے اس میں تنویر اور شرح الغزنویہ کی پیروی ہے جیسا کہ شامی نے ان سے نقل کیا ہے اھ واللہ تعالٰی اعلم

[1] درمختار سنن الغسل مطبوعہ دہلی ۱/۳۶ [2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضو دہلی ص ۴۷

فضول ہوگی حالانکہ اُنھی رزین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الوضوء علی الوضوء نورٌ علٰی نور[1] (وضو پر وضو نور پر نور ہے۔ ت)

سابعًا ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من توضأ علی طهر کتب له عشر حسنات[2]

جو باوضو وضو کرے اس کے لیے دس نیکیاں لکھی جائیں۔

مناوی نے تیسیر میں کہا: ای عشر وضوءات[3] یعنی دس بار وضو کرنے کا ثواب لکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ حدیثوں میں فصل نماز وغیرہ کی قید نہیں تو مشایخ کرام کا اتفاق اور حدیث کریم کا اطلاق دونوں متوافق ہیں اسی بنا پر سیدی عارف باللہ علامہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہاں محقق حلبی کا خلاف فرمایا ردالمحتار میں ہے:

لکن ذکر سیدی عبدالغنی النابلسی ان المفهوم من اطلاق الحدیث مشروعیته ولو بلا فصل بصلاة او مجلس اخر ولا اسراف فیما هو مشروع اما لو کرره ثالثا اورابعا فیشترط لمشروعیته الفصل بما ذکروا والا کان اسرافا محضا[4] اھ فتامل اھ۔

سیدی عبدالغنی النابلسی نے فرمایا کہ حدیث کے اطلاق کا مفہوم تو یہ ہے کہ یہ مشروع ہے خواہ اس کے درمیان کسی نماز یا کسی مجلس سے فصل نہ ہو اور جو چیز مشروع ہو اس میں اسراف نہیں ہوتا، لیکن اگر تیسری چوتھی مرتبہ کیا تو اُس کی مشروعیت کے لیے اُن چیزوں سے فصل ضروری ہے جن کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ تو محض اسراف ہوگا اھ فتامل اھ۔ ت

اقول لکن اطلاق الحدیثین یشمل الثالث والرابع ایضا وایضا اذا لم یکن اسراف فی الثانی لم یکن فی الثالث والرابع وکان المولی النابلسی قدس سرہ القدسی نظر الی

اقول مگر حدیث کے اطلاق میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بھی شامل ہے نیز یہ کہ جب دوسری مرتبہ میں اسراف نہ ہوا تو تیسری اور چوتھی میں بھی نہ ہوگا، غالبًا علامہ نابلسی نے وضوء علی الوضوء کے لفظ کو دیکھا، تو یہ دونوں

---

[1] احیاء العلوم فضیلۃ الوضوء قاہرہ ۱/۱۳۵
[2] ترمذی شریف مکتبہ رشیدیہ دہلی ۱/۱۰
[3] فیض القدیر شرح جامع الصغیر بیروت ۶/۱۱۰
[4] ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

لفظ الوضوء علی الوضوء فھما وضوآن فحسب وکذلک من توضأ علی طھر۔

صرف وضو ہیں اور اسی طرح جس نے طہارت کیے ہوئے وضو کیا ۔(ت)

اقول و وھنہ لایخفی فقولہ تعالٰی وھنا علی وھن لایدل ان ھناک وھنین فقط وکان الشامی الی ھذا اشار بقولہ تأمل تأمل وسیأتی ماخذ کلام العارف مع الکلام علیہ قریبا ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول مگر اس کی کمزوری ظاہر ہے اب اللہ کے قول وھنا علی وھن کا یہ مطلب نہیں کہ صرف دو وھن ہی ہوں گے اور شاید شامی نے اسی طرف اپنے قول تأمل سے اشارہ کیا ہے، ان کا پورا کلام آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی ۔ ت

ثامنا اقول حل یہ ہے کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور شروط وسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو مستحب ہے وہ صرف ترتب ثواب کے لیے مقرر فرمایا جاتا ہے تو قصد ذاتی سے خالی نہیں، اگرچہ اُس سے عمل مستحب فیہ میں حُسن بڑھے کہ مستحب کی یہی شان ہے کہ وہ اکمال سنن کے لیے ہوتا ہے اور سنن اکمال واجب اور واجب اکمال فرض۔

اقول اور فرض اکمال ایمان کے لیے اس سے اُن کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا ۔ خلاصہ و بزازیہ و خزانۃ المفتین میں ہے:

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال الواجبات والاداب اکمال السنن[1]۔

واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے، اور سُنتیں واجبات کی تکمیل کے لیے، اور اداب سنتوں کی تکمیل کے لیے ہوتے ہیں ۔(ت)

درمختار باب ادراک الفریضہ میں ہے:

یاتی بالسنۃ مطلقا ولو صلی منفردا علی الاصح لکونھا مکملات[2]۔

سنّت ادا کرے گا مطلقاً خواہ تنہا ہی نماز پڑھے، اصح یہی ہے کہ وہ مکمل کرنے والی ہیں ۔ ت

اُسی کی بحث تراویح میں ہے: ھی عشرون رکعۃ حکمتہ مساواۃ المکمل للمکمل[3] (وہ بیس رکعتیں ہیں اس کی حکمت مکمل مکمل کے لیے مساوات ہے ۔ ت)

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۱

[2] درمختار ادراک الفریضۃ مجتبائی دہلی ۱/۱۰۰

[3] درمختار باب الوتر والنوافل 〃 ۱/۹۸

ولہذا ہمارے ائمہ تصریح فرماتے ہیں کہ وضوئے بے نیت پر ثواب نہیں۔ بحرالرائق میں ہے:

اعلم ان النیۃ لیست شرطا فی کون الوضوء مفتاحا للصلاۃ قیدنا بقولنا فی کونہ مفتاحا لانہا شرط فی کونہ سببا للثواب علی الاصح[1]۔

نیت اس وضو کے لیے جو نماز کی کنجی ہے شرط نہیں ہے، کنجی ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ نیت وضو برائے ثواب کے لیے شرط ہے اصح یہی ہے۔ ت

اور مستحب پر ثواب ہے تو وضوئے مستحب محتاج نیت ہوا اور وسائل محضہ محتاج نیت نہیں ہوتے۔ فتح القدیر و بحرالرائق میں ہے:

اذا لم ینو حتی لم یقع عبادۃ سببا للثواب فہل یقع الشرط المعتبر للصلاۃ حتی تصح بہ اولا قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصیل لغیرہ لالذاتہ فکیف حصل حصل المقصود وصار کستر العورۃ و باقی شروط الصلاۃ لا یفتقر اعتبارہا الی ان تنوی[2]۔

جبکہ نیت نہ کی تو وہ عبادت موجبِ ثواب نہ ہوگی۔ اب یہ سوال ہے کہ آیا ایسا وضو نماز کے لیے قابل اعتبار شرط کے طور پر ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب اثبات میں ہے، اس لیے کہ شرط مقصود دوسرے کو حاصل کرنا ہے نہ کہ لذاتہ، تو وہ جس طرح بھی وجود میں آئے بہر حال موجود ہے، یہ سترِ عورت اور نماز کی دوسری شرائط کی طرح ہوگا کہ ان میں بھی نیت شرط نہیں ہے۔ ت

تو ثابت ہوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وھو المقصود والحمد للہ الودود۔

تاسعاً محقق حلبی کا یہ استناد کہ اکیلا سجدہ (یعنی سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر کے سوا محض سجدہ بے سبب) جبکہ عبادت مقصودہ نہ تھا تو علماء نے اُس پر حکمِ کراہت دیا تو وضوئے جدید کی کراہت بدرجہ اولٰی۔

اقول خود محقق رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدۂ نماز و سہو و تلاوت و نذر و شکر پانچ سجدے ذکر کرکے فرمایا:

اما بغیر سبب فلیس بقربۃ و مکروہ[3] یعنی سجدۂ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت۔

نقلہ عن المجتبی مقرا علیہ ونقلہ عن الغنیۃ فی رد المحتار ایضا واقر ھذا ھھنا واعتمد ذاک ثمہ الا ان یحمل ما ھنا علی کراھۃ

اس کو انھوں نے مجتبٰی سے نقل کیا، اور اس کو برقرار رکھا، اور غنیہ سے رد المحتار میں نقل کیا اور برقرار رکھا اور اس پر وہاں اعتماد کیا، ہاں اگر یہاں والی

---

[1] بحرالرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴

[2] ایضاً ۱/۲۵

[3] غنیۃ المستملی فصل مسائل شتی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶

التنزیه وماثم علی نفی الماٰ ثم ای کراھۃ التحریم فیتوافقان لکن یحتاج الحکم بکراھتہ ولو تنزیھا الی دلیل یفیدہ شرعا کما تقدم وھو لم یستند ھھنا الی نقل فاللہ تعالٰی اعلم۔

عبارت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے اور جو وبال کے نہ ہونے پر، یعنی کراہت تحریم پر، تو اس کو گناہ کے نہ ہونے پر، یعنی کراہت تحریم پر، تو دونوں میں تطبیق ہوجائے گی، لیکن اس کی کراہت کے حکم میں خواہ تنزیہی ہو، کسی نہ کسی شرعی دلیل کی ضرورت رہے گی، جیسا کہ گزرا، لیکن یہاں کوئی ایسی چیز منقول نہیں ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

عاشراً اقول وباللہ التوفیق سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عزجلالہ ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

اقرب ما یکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء۔[1]

بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب وہ حالتِ سجدہ میں ہوتا ہے تو اس میں دُعا کی کثرت کرو۔

رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور دربار شاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدۂ بے سبب کے لیے اذن معلوم نہیں ولہذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کما صرح بہ الامام الاردبیلی الشافعی فی الانوار (جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں تصریح کی۔ ت) اس بنا پر اگر سجدۂ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اُس پر قیاس محض بلا جامع ہے۔

رہا علامہ شامی کا اُس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیۂ ابن عماد میں ہے :

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلٰوۃ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ وکذا ما قالہ المناوی فی شرح الجامع الصغیر حدیث من توضأ علی طھر ان المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضا او نفلا کما بینہ فعل راوی الخبر ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما فمن لم یصل بہ شیئا لا یسن لہ تجدیدہ اھ ومقتضی ھذا کراھتہ

شرح مصابیح میں ہے وضو اُس وقت مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھی ہو کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ اسی طرح مناوی نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ یہ حدیث "جس نے وضو پر وضو کیا" سے مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی نماز فرض یا نفل ادا کی ہو جیسا کہ ابن عمر راوی حدیث کے فعل سے معلوم ہے، تو جس نے اس وضو سے نماز نہ پڑھی اس کے لیے وضو کی تجدید مسنون نہیں اھ اور اس کا مقتضٰی اس کی

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۲/ ۴۲۱

وان تبدل المجلس مالم یؤد به صلاۃ او نحوھا اھ[1]

کراہت ہے خواہ مجلس تبدیل ہوگئی ہو تاوقتیکہ اس سے نماز یا اس کی مثل ادا نہ کی ہو اھ ت

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں اس میں صرف اس قدر ہے:

التطھر لکل صلاۃ سنۃ النبی علیہ الصلاۃ والسلام[2]

ہر نماز کے لیے وضو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ ت

ہاں سید علی زادہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا۔

حیث قال فالمؤمن ینبغی ان یجدد الوضوء فی کل وقت وان کان علی طھر قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات وقال فی شرح المصابیح تجدید الوضوء فی کل وقت انما یستحب اذا صلی بالوضوء الاول صلاۃ والا فلا اھ[3]

جیسے فرمایا مومن کے لیے بہتر ہے ہر وقت کے لیے نیا وضو کرے اگرچہ باوضو ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس نے پاکی پر وضو کیا اس کے لیے دس نیکیاں ہیں اور شرح مصابیح نے کہا ہر وقت کے لیے تجدیدِ وضو مستحب ہے اگر پہلے وضو سے نماز ادا کی ہو ورنہ نہیں۔ ت

قلت وبہ ظھر ان قولہ کذا فی الشرعۃ ای شرحھا اشارۃ الی قولہ قال فی شرح المصابیح لا داخل تحت قال۔

قلت اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول کذا فی الشرعۃ یعنی اس کی شرح میں، ان کے اس قول کی طرف کہ شرح مصابیح میں کہا اس کے نیچے داخل نہیں۔ ت

بہرحال **اوّلا** قنیہ کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی مبسوط و نہایہ وعنایہ ومعراج الدرایہ وکافی وفتح القدیر وحلیہ وسراج وخلاصہ وناطفی میں کسی کے معارض نہیں ہوسکتی نہ کہ اُن کا اور اُن کے ساتھ اور کتب کثیرہ سب کے مجموع کا معارضہ کرے۔ پھر اعتبار منقول عنہ کا ہے اور شرح مصابیح شروح حدیث سے ہے معتمداتِ فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلہ اتفاق علامہ مصطفٰی رحمتی نے شرح مشارق ابن ملک کے

---

[1] ردالمحتار، کتاب الطہارت، مصطفی البابی بمصر ۱/۸۸

[2] شرعۃ الاسلام

[3] شرح شرعۃ الاسلام

نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کرکے مقرر رکھا۔

حیث قال علی قولہ لکن فی شرح المشارق لابن ملک لو وطئہا وھی نائمۃ لا یحلہا للاول لعدم ذوق العسیلۃ فیہ ان ھذا الکتاب لیس موضوعا لنقل المذھب واطلاق المتون والشروح یردہ وذوق العسیلۃ للنائمۃ موجود حکما الایری ان النائم اذا وجد البلل یجب علیہ الغسل وکذا المغمی علیہ[1] الخ

ان کے قول پر کہا کہ ابن ملک کی شرح المشارق میں ہے کہ اگر اس سے سوتے میں وطی کی تو وہ پہلے کے لیے حلال نہ ہوگی کیونکہ اُس نے عُسیلہ نہیں چکھا ہے۔ اس پر کلام یہ ہے کہ وہ کتاب مذہب کے نقل کے لیے نہیں ہے اور متون وشروح کا اطلاق اس کی تردید کرتا ہے، اور عُسیلہ کا چکھنا سونے والی کے لیے حکماً ثابت ہے اس کی مثال یہ ہے کہ سونے والا جب تری پائے تو اس پر غسل واجب ہے اور یہی حال بیہوشی والے کا ہے۔ ت

ثانیاً علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں اُن کا کلام نصوص فقہ حنفی کے خلاف کیا قابل ذکر۔

ثالثاً وہی مناوی اسی جامع صغیر کی شرح تیسیر میں کہ شرح کبیر کی تلخیص ہے اسی حدیث کے نیچے فرماتے ہیں

فتجدید الوضوء سنۃ مؤکدۃ اذا صلی بالاول صلوٰۃ ما[2]۔

تجدید وضو سنّتِ مؤکدہ ہے اگر پہلے وضو سے نماز ادا کرلی ہے۔ ت

معلوم ہُوا کہ لایسن سے اُن کی مراد نفی سنت مؤکدہ ہے وصاحب الدار ادری (اور صاحبِ دار زیادہ جانتا ہے۔ ت) اور اُس کی نفی مقتضی کراہت نہیں کما لایخفی۔

وجہ دوم ایک جلسہ میں وضو کی تکرار مکروہ ہے۔ سراج وہاج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدل مجلس وضو علی الوضوء کی نیت کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ شبہہ بحر الرائق کا ہے کہ اسی عبارت خلاصہ پر وارد فرمایا۔

اقول جس مسئلہ پر عبارت سراج سے اعتراض فرمایا وہ خود سراج کا بھی مسئلہ ہے ہندیہ میں ہے:

لوزاد علی الثلث لطمانینۃ القلب عند الشك او بنیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ ھکذا فی النہایۃ والسراج الوھاج[3]۔

اگر تین مرتبہ سے زاید اعضا دھوئے اطمینانِ قلب کے لیے شک کی صورت میں یا دوسرے وضو کی نیت سے تو اس میں حرج نہیں اسی طرح نہایہ، سراج الوہاج میں ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار، مطالب حیلۃ اسقاط عدۃ المحلل مصطفی البابی مصر ۲/۵۸۶
[2] تیسیر للمناوی
[3] فتاوی عالمگیری الفصل فی سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

کیا کلام سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو اُن کا وہ کلام احق بالقبول ہوگا جو عامۂ اکابر فحول کے موافق ہے یا وہ کہ اُن سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ نے نہر الفائق میں ظاہر کردیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چندبار وضو کو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض نہ رہا۔ سراج وہاج کی عبارت یہ ہے :

لوتکرر الوضوء فی مجلس واحد مرارا لم یستحب بل یکرہ لما فیہ من الاسراف[1] اھ وھذا ھو ماخذ ما قدمنا عن المولی النابلسی رحمہ اللہ تعالٰی۔

اگر وضو ایک ہی مجلس میں بار بار مکرر ہوا تو مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ یہی وہ ماخذ ہے جو ہم نے علامہ نابلسی رحمہ اللہ کے حوالہ سے پیش کیا۔ ت

اقول وباللہ التوفیق وضوئے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں اگر نہیں تو واجب کہ مطلق تجدید مکروہ وممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار اگرچہ مجلس بدل کر اگرچہ ایک نماز پڑھ کر بیکار بہانا ہی اسراف ہے اور اسراف ناجائز، اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نظافت تو وہ غرض زیادت قبول کرتی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہیے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدل مجلس نامتزاید کو متزاید نہ کردے گا وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابل زیادت نہیں اور وہاں سے اُٹھ کر ایک قدم ہٹ کر بیٹھ جائے تو از سر نو زیادت پائے، اور اگر ہاں تو کیا وجہ ہے کہ مجلس میں دوبارہ تکرار کی اجازت نہ ہو بالجملہ جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سو بار تکرار کی اجازت اور بے ہٹے ایک بار سے زیادہ کی ممانعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بے شک مطلق ہیں اور ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک اور متعدد کا تفرقہ ناموجّہ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

واشار فی الدر الی الجواب بوجہ اٰخر فقال لعل کراھۃ تکرارہ فی مجلس تنزیھیۃ[2] اھ ای فلا یخالف قولھم لوزاد بنیۃ وضوء اٰخر فلاباس بہ لان الکلمۃ غالب استعمالھا فی کراھۃ التنزیہ۔

اور دُر میں ایک اور جواب کی طرف اشارہ ہے، انہوں نے فرمایا کہ شاید اس کی کراہت تنزیہی ہے اھ اس لیے یہ عبارت فقہا کے اس قول کے مخالف نہ ہوگی کہ اگر دوسرے وضو کی نیت سے ایک مجلس میں مکرر اضافہ کیا تو اس میں ہرج نہیں کیونکہ اس کلمے کا استعمال عام طور پر کراہۃ تنزیہہ میں ہوتا ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

[2] الدرالمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۲۲

اقول ویبتنی علی ما اختارہ ان الاسراف مکروہ تحریما لان المستثنی اذا ثبتت فیه کراھة التنزیه فلو لم تکن فی المستثنی منه الا ھی لم یصح الثنیا فان قلت معھا مسألة الزیادة للطمانینة عند الشك وقد حکموا علیھما بحکم واحد وھو لاباس به وھذہ الزیادة مطلوبة قطعا لقوله صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم دع ما یریبك فکیف یحمل علی کراھة التنزیه۔

اقول اور یہ ان کے مختار پر مبنی ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے کیونکہ مستثنٰی میں جب کراہت تنزیہی ثابت ہُوئی تو اگر مستثنٰی منہ میں بھی وہی ہو تو استثنا صحیح نہ ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ اسی کے ساتھ شک کی صورت میں اطمینان کے لیے زیادتی کا مسئلہ بھی ہے اور ان دونوں پر انہوں نے ایک ہی حکم لگایا ہے اور وہ یہ ہے کہ "لا باس به" اور یہ زیادتی قطعاً مطلوب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دع ما یریبك (مشکوک کو چھوڑ دے) تو اس کو تنزیہی کراہت پر کیونکر محمول کیا جاسکتا ہے؟

قلت المعنی لایمنع شرعا فیشمل المکروہ تنزیھا والمستحب ھذا اوردہ فی ردالمحتار اخذا من ط بانھم عللوہ بانه نور علی نور قال وفیه اشارة الی انه مندوب فکلمة لاباس وان کان الغالب استعمالھا فیما ترکه اولی لکنھا قد تستعمل فی المندوب کما فی البحر من الجنائز والجھاد اھ[1]

میرا خیال ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعاً ممنوع نہیں، تو مکروہ تنزیہی اور مستحب کو شامل ہوگا، اس کو ردالمحتار میں طحطاوی سے ذکر کیا ہے کہ اس کی علت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ نور علی نور ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ مندوب ہے تو "لا باس به" کا کلمہ اگرچہ ایسے امور میں استعمال ہوتا ہے جن کا ترک اولٰی ہو لیکن کبھی مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہ بحر کی الجنائز اور الجہاد میں مذکور ہے۔ ت

اقول الندب لاینافی الکراھة فلا یبعد ان یکون مندوبا فی نفسه لما فیه من الفضیلة لکن ترکه فی مجلس واحد اولی قال فی الحلیة النفل لاینافی عدم الاولویة اھ[2] ذکرہ فی صفة

اقول ندب منافی کراہت نہیں، تو ممکن ہے کہ یہ فی نفسہ مندوب ہو کیونکہ اس میں فضیلت ہے لیکن اس کا ترک مجلس واحد میں اولٰی ہے حلیہ میں فرمایا کہ نفل عدم اولویت کے منافی نہیں اھ، اس کو صفة الصلوٰۃ میں

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

[2] حلیہ

الصلوٰۃ مسألۃ القراءۃ فی الاخریین وقال السید ط فی حواشی المراقی الکراھۃ لاتنافی الثواب فادہ العلامۃ نوح[1] اھ قالہ فی فصل اللاحق بالامامۃ مسألۃ الاقتداء بالمخالف نعم یرد علیہ ماذکرنا ان لااثر للمجلس فیما ھنا واللہ تعالٰی اعلم۔

آخری دو رکعتوں میں قراءت کے مسئلہ میں ذکر کیا اور سید ط نے مراقی کے حاشیہ میں فرمایا کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں، اس کا علامہ نوح نے افادہ کیا اھ یہ قول فصل اللاحق بالامامۃ میں ہے، ہاں اس پر وہ اعتراض ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ یہاں مجلس کا کوئی اثر نہ ہوگا واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

وجہ سوم یہ سب کچھ سہی پھر تجدید وضو تو بعد تکمیل وضوئے اول ہوا ثنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاۃ موضع مذکور میں اصل مسئلہ دائرہ یعنی بہ نیت وضو علی الوضو تین بار سے زیادہ اعضا دھونے پر ایراد کیا۔

والی ھذا اشار ط اذقال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاھرہ ان نیۃ وضوء اٰخر متحققۃ فی الغرفۃ الرابعۃ اوالخامسۃ ولا کراھۃ والحدیث یدل علی غیرھذا[2] اھ۔

اور اسی طرف ط نے اشارہ کیا کیونکہ انہوں نے دُر کے قول پر فرمایا "لقصد الوضوء علی الوضوء" اس کا ظاہر یہ ہے کہ دوسرے وضو کی نیت چوتھے یا پانچویں چُلو میں متحقق ہو، اور کوئی کراہت نہیں، اور حدیث اس کے غیر پر دلالت کرتی ہے اھ

قلت وکاندالی ھذا نظر العلامۃ البحر فزاد علی خلاف سائر المعتمدات قید الفراغ من الاول وعزاہ لاکثر شروح الھدایۃ مع عدمہ فیھا ظنا منہ رحمہ اللہ تعالٰی انہ ھو المحمل المتعین لکلامھم فقال وعلی الاقوال کلھا لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشک اوبنیۃ وضوء اٰخر بعد الفراغ من الاول فلا باس بہ لانہ نور علی نور وکذا ان نقص لحاجۃ لاباس بہ کذا فی المبسوط واکثر شروح الھدایۃ[3] اھ ثم

میرا خیال ہے کہ غالباً اسی طرف علامہ بحر نے دیکھا اور تمام معتمد کتب کے برخلاف اس میں پہلے وضو سے فارغ ہونے کی قید کا اضافہ کردیا اور اس کو ہدایہ کی اکثر شروح کی طرف منسوب کیا حالانکہ شروح میں یہ نہیں ہے، دراصل انہوں نے یہ گمان کرلیا کہ فقہا کے کلام کا یہی محمل ہے اور فرمایا اور تمام اقوال کی روشنی میں یہ ہے کہ شک کی صورت میں اگر اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہو کر دوسرے وضو کے لیے اعضاء کو دھویا تو کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ

---

[1] مراقی الفلاح الاحق بالامامۃ الازہریہ مصر ص ۱۷۶ [2] طحطاوی علی الدر، سنن الوضو، بیروت ۱/۷۲

[3] بحر الرائق سنن الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۳

بعد هذا الحمل البعید من کلامھم کل البعد تکلم فیہ باتحاد المجلس کما تقدم قال الا ان یحمل علی ما اذا اختلف المجلس و ھو بعید کما لا یخفی[1] اھ

نوٌر علٰی نور ہے اور اسی طرح اگر کسی ضرورت سے تین مرتبہ سے کم کیا تو مضائقہ نہیں کذا فی المبسوط وشرح الھدایہ پھر اس دور از کار تاویل کے بعد انہوں نے اتحادِ مجلس پر کلام کیا، جیسا کہ گزرا، فرمایا مگر یہ کہ اس کو اختلاف پر محمول کیا جائے، اور یہ بعید ہے کما لایخفٰی اھ ۔ ت

اقول رحمک اللہ ورحمنا بک اولیس ما حملتم علیہ بعید ا فاین الزیادۃ علی الثلث فی الغسلات من التجدید بعد انہا الوضوء الاول۔

اقول اللہ ہم پر اور آپ پر رحم کرے، جو مفہوم آپ نے لیا ہے کیا وُہ دُور از کار نہیں ہے؟ تین مرتبہ دھونے پر زیادتی کرنے سے وضوء مکمل کرلینے کے بعد تجدید وضوء سے کیا تعلق ہے؟ ت

یہ اعتراض ضرور محتاج توجہ ہے۔

وانا **اقول** وباللہ استعین (اور اللہ کی مدد کے ساتھ۔ت) شئی کے اسباب وشروط ہوں یا احکام و آثار اُس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو اُن سب کی طرف اشعار کہ مسبب ومشروط کا وجود بے سبب وشرط نہ ہوگا

ان عقلیا فعقلیا او شرعیا فشرعیا کصلاۃ الظھر قبل الزوال او بدون نیۃ۔

عقلی عقلی پر اور شرعی شرعی پر جیسے نمازِ ظہر زوال سے پہلے یا بغیر نیت۔ ت

نہ شے اپنے احکام وآثار سے خالی ہو گی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم وتاخر ذاتی میں لوازم وجود شے ہیں والشیئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ (اگر کچھ ثابت ہوگا تو تمام لوازم کے ساتھ ثابت ہوگا۔ت) تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے:

ای اذبحوہ وکلوہ وھذا مثل ما یروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لان الشیئ اذا عرف شروطہ وذکر مطلقا ینصرف الیھا کقولہ تعالٰی اقیموا الصلاۃ ای بشروطھا[2]۔

یعنی اس کو ذبح کرو اور کھاؤ اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت دی، یعنی جبکہ گھوڑے کو ذبح کرلیا جائے، کیونکہ جب کسی شے کی شرائط معروف ہوں اور اس کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ اُن شروط کے ساتھ ہی متحقق ہوگی جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے "نماز قایم کرو" یعنی اس کی شروط کے ساتھ۔ت

---

[1] بحرالرائق سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۳

[2] تبیین الحقائق کتاب الذبائح الامیریہ مصر ۵/۲۹۴

اب وضو دو قسم ہے : واجب و مندوب۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اُس چیز کا ارادہ جو بغیر اس کے حلال نہ ہو جیسے نماز یا سجدہ یا مصحف کریم کو ہاتھ لگانا۔ اور مندوب کے اسباب کثیر ہیں ازانجملہ :

۱۔ قہقہہ سے ہنسنا ۲۔ غیبت کرنا

۳۔ چغلی کھانا ۴۔ کسی کو گالی دینا

۵۔ کوئی فحش لفظ زبان سے نکالنا ۶۔ جھوٹی بات صادر ہونا

۷۔ حمد و نعت و منقبت و نصیحت کے علاوہ کوئی دنیوی شعر پڑھنا ۸۔ غصہ آنا

۹۔ غیر عورت کے حُسن پر نظر

۱۰۔ کسی کافر سے بدن چھو جانا اگرچہ کلمہ پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو جیسے قادیانی[1] یا چکڑالوی[2] یا نیچری[3] یا آج کل کے تبرائی رافضی[4] یا کذابی[5] یا بہائی یا شیطانی[6] یا خوامی وہابی جن کے عقائد کفر کا بیان حسام الحرمین میں ہے

---

[1] غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا اپنے کلام کو کلامِ الٰہی بتاتا سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ و السلام کو گالیاں دیتا چارسو انبیا کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا خاتم النبیین میں استثنا کی پخ لگاتا وغیرہ وغیرہ کفریات ملعونہ ۱۲ (م)

[2] یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے تمام احادیث مصطفےٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحۃً باطل و ناقابل بتاتا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا ادعا رکھتا ہے اور حقیقۃً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت کی صرف دو دو ہی رکعتیں ہیں ۱۲ (م)

[3] یہ باطل طائفہ ضروریاتِ دین کا منکر ہے قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں در پردہ تاویل و تحریف و تبدیل کرتا وجودِ ملائکہ و آسمان و جن و شیطان و حشرِ ابدان و نارِ و جنان و معجزاتِ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے انھیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار کرتا ہے ۱۲ (م)

[4] یہ ملاعنہ صراحۃً قرآنِ عظیم کو ناقص بتانے اور مولیٰ علی و ائمہ اطہار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو انبیاء سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم سے افضل ٹھہراتے ہیں ۱۲

[5] یہ ملعون طائفہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوعِ کذب کے معنے درست ہو گئے ۱۲ (م)

[6] یہ گروہ لعین ہر پاگل اور چوپائے کے لیے علم غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

(باقی بر صفحہ آئندہ)

یا اکثر غیر مقلد[۹] خواہ بظاہر مقلد وہابیہ کہ اُن عقاید ارتداد پر مطلع ہو کر اُن کو عالم دین وعمدہ مسلمین کہتے یا اللہ ورسول کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تھا ایسا علم تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے ۱۲ (م)

ع۷ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بلکہ بے شمار زیادہ ہے ابلیس کی وسعت علم کو نص قطعی سے ثابت کہتا اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وسعت علم کو باطل بے ثبوت مانتا ہے اُن کے لیے وسعتِ علم کے ماننے کو خالص شرک بتاتا مگر ابلیس کو وسعتِ علم میں خدا کا شریک جانتا ہے ۱۲ (م)

ع۸ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین کے معنی میں تحریف کرتا اور بمعنی آخر النبیین لینے کو خیالِ جہال بتاتا یا رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے ۱۲ (م)

۹ یہ بدبخت طائفہ ان ملعون ارتدادوں کو دفع تو کر نہیں سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ ان سے دفع ارتداد ناممکن ہے مگر ان مرتدوں کو پیشوا وممدوح دینی ماننے سے بھی باز نہیں آتا اللہ جل وعلا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقابل ان کی حمایت پر تُلا ہوا ہے اللہ ورسول کو گالیاں دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کو حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا ہے اور بہت سخت برا مانتا ہے و از انجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تقاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لاتا اور براہ گریز خدا ورسول جل وعلا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جناب میں اُن صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلاف مسئلہ عطائے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افترا واختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنام ہائے خدا ورسول جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور بات این و آں کی طرف منتقل ہو اس چالاکی کا موجد امرتسر کے پرچہ 'اہلحدیث' کا ایڈیٹر ہے دیکھو چابک لیث اور ظفر الدین الطیب اور کین کش پنجہ پیچ وغیرہا، یہ چالاک پرچہ ۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یُوں کہ براہِ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکانِ کذب و علم غیب کو اس کا مبنائے بحث ٹھہرایا پھر اُن میں بھی امکانِ کذب کو الگ چھوڑ کر صرف علم غیب میں اپنی بعض فاحشہ جہالتیں دکھائیں جن کا رد بار ہا ہو چکا اسی پرچہ کے رد میں چابک لیث بر اہل حدیث دو مجلد میں ہے پھر ۳۰ جولائی و ۲۰ اگست سنہ ۹ء کے پرچوں میں وہی انداز کہ اللہ ورسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی جناب میں گالیاں شیر مادر۔ قاہر مناظروں کے جواب سے گنگ وکر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر اس کے رد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا انتالیس رات بعد پرچہ ۲۹ رمضان میں اُس کے دیکھنے کا اقرار تو کیا مگر چال وہی کہ اُس کے تمام اعتراضات سے ایک کا بھی جواب نہ دیا اور ایک بالائی لطیفہ جو لفظ تردید کے متعلق لکھا تھا (باقی اگلے صفحہ پر)

مقابل اللہ و رسول کو گالیاں دینے والوں کی حمایت کرتے ہیں جل جلالہٗ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا جھوٹے متصوف کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اے سبحٰن اللہ اور وہ جو آپ کے دعویٰ ایمان پر قاہر اعتراض ہیں وہ کیا ہوئے وہ جو ثابت کیا تھا کہ تم نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جتنا افترا اُٹھایا اور اُس پر تمھاری حدیث دانی سے بارہ[12] سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ کین کش پنجہ پیچ بر ایڈیٹر اے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا آج پچپن دن ہوئے اُس کا بھی ذکر غائب، مگر بکمال حیا بعد کے بعض پرچوں میں وہی رٹ موجود، خدا جانے ان صاحبوں کے نزدیک مناظرہ کس شے کا نام ہے، اُن سے سیکھ کر یہی چال ایک گمنام صاحب چاندپوری دیوبندی دربھنگی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے رد میں پینتیس سال سے بکثرت رسائل آستانہ علیہ رضویہ سے شائع ہو رہے ہیں اور ان کو خود اقرار ہے کہ آج تک ایک پرچہ کا جواب نہ دے سکے بلکہ بڑے بڑوں نے مناظرہ سے عجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زیغ و رسالہ بطش غیب) اب اُن کی حمایت میں جے ہوئے مناظرے یوں ہی چھوڑ کر یہ دربھنگی صاحب سوال علی السوال لے کر چلے اور ایک بے معنے رسالہ بنام اسکات المعتدی چھاپا اور بعنایت الٰہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ اُن کے تمام اکابر آج تک لاجواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رد ظفر الدین الطیب چھپا ہوا طیار تھا کہ اُسی دن جلسہ مدرسہ اہلسنت میں شائع کر دیا اور ۱۲ شعبان کو ان کے سرآمد کے پاس رجسٹری شدہ اور اتباع کے یہاں نام بنام بھیج دیا۔ ساٹھ رات کے بعد دربھنگی صاحب بولے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اُسی چالاکی پر مشتمل بھیجا کہ صرف دو مسئلہ امکانِ کذب و علمِ غیب میں اختلاف ہے وبس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ اُن کے اکابر نے اللہ و رسول (جل وعلا وصلی اللہ علیہ وسلم) کو لکھ لکھ کر چھاپیں اصلاً کوئی قابل پروا بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاً دو رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ اُن کے پاس روانہ ہوئے 'اول بارشِ سنگی' دوسرا پیکان جانگداز بر جان مکذبانِ بے نیاز، اس دوسرے میں گریز والے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلۂ امکان کذب و علم غیب ہی میں مناظرہ تازہ کر دیا۔ رجسٹری رسید طلب تھی ڈاک کی رسید تو آئی مگر آج پچاس دن ہوئے وہ بھی سو رہے حالانکہ اُن کو صرف دس دن کی مہلت تھی۔ مسلمانو! للہ انصاف، یہ ان مدعیانِ دین و دیانت کی حالت ہے منہ بھر بھر کر اللہ و رسول کو سخت سخت گالیاں دیں پھر جب مسلمان اس پر مؤاخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب۔ مناظرہ سے اپنا عجز صاف صاف لکھ دیں کہہ دیں اپنے اکابر کا لاجواب رہنا قبول کریں چھاپ دیں اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار۔ اُس پکار پر جو گرفت ہو اس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار اس حیا کی کوئی حد ہے۔ سچ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، اذا لم تستحی فاصنع ما شئت جب تجھے حیا نہ ہو تو جو چاہے کر۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

حلول و اتحاد کے قائل یا شریعت مطہرہ کے صراحۃً منکر و مبطل ہیں ان دسوں طائفوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا تو خود ہی حرام قطعی گناہِ کبیرہ ہے اگر بلاقصد بھی ان کے بدن سے بدن چھو جائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے۔

۱۱۔ ناخن سے کہنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصہ اگرچہ کھجانے میں اگرچہ بھولے سے بلا حائل اپنے ذکر کو لگ جانا۔

۱۲۔ ہتھیلی یا کسی انگلی کا پیٹ اپنے یا پرائے ستر غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل چھو جانا اگرچہ وہ دوسرا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ع بے حیا باش و ہرچہ خواہی کن

ہاں ہاں اے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہو گئے کہ تم انھیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پروائی کر کے ٹال دیں۔ نہیں نہیں ضرور تمھیں دو باتوں سے ایک ماننی ہو گی، یا تو خدا توفیق دے اُن گالیوں سے صراحۃً توبہ کرو جس طرح اُن کی اشاعت کی اُن سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکم دشنام کا اعتراف چھاپو یا اُن تمام رسائل و کتب کا جواب دو، جواب دو، جواب دو۔ اس کے سوا تمھارے حیلے حوالے ٹالے بالے ہرگز نہ سُنے جائیں گے، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم ۱۲ عبدہ محمد ظفر الدین قادری غفرلہٗ۔

ﷺ ان تمام مرتد طوائف کا رد کافی و شافی کتاب مستطاب المعتمد المستند و کتاب لاجواب حسام الحرمین و کتاب کامل النصاب تمہید ایمان بآیات قرآن و ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب وغیرہا میں ملاحظہ ہو، سوا فرقہ چکڑالویہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا یہ کتابیں بریلی مطبع اہلسنت و جماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسنین رضا خاں صاحب سے مل سکتی ہیں۔ المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۳۲ صفحہ میں ہے ۔ تمہید ایمان بآیات قرآن میں صرف آیاتِ قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول جل و علا کی تعظیم و محبت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گالیاں دینا کفر ہے۔ ایسوں کے کفر میں جو خود یہ لوگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے حیلے حوالے نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے ان کا جواب ہے، یہ وہ کتاب ہے جس کا دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے حسام الحرمین اکابر علمائے حرمین شریفین کی مُہری تصدیقات و فتاوٰی ہیں جن میں اُن دشنام دہندوں کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکا مسلمان بناتا ہے دونوں کا مجموعہ ۵ اجزا ہے ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب ۔ اُن دشنامیوں کے فرار اور عیاریوں کے اظہار میں۔ حجم سوا دو جز۔ مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق ۱۲ سید عبدالرحمٰن عفا عنہ ۲ محرم الحرام ۱۳۲۶ھ ۔ (م)

آدمی کتنا ہی چھوٹا بچہ یا مردہ ہو۔

۱۳۔ نامحرم عورت کے کسی حصہ جلد سے اپنا کوئی حصہ جلد بے حائل چھُوجانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ عورت مُردہ یا بڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت چاہے نہ لذت پائے جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ چار پانچ برس کی بچّی نہ ہو۔

۱۴۔ اگر اُس چھُوجانے سے لذت آئی تو نامحرم کی بھی قید نہیں نہ جلد کی خصوصیت نہ بے حائل کی ضرورت مثلاً رقیق یا متوسط حائل کے اوپر سے اپنی بہن یا بیٹی کے بال سے مس ہوجانے پر اتفاق لذت کا آجانا جبکہ عورت قابلِ لذت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

۱۵۔ نامحرم عورت قابلِ لذت کو بقصدِ شہوت چھُونا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اُس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا، اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں اور ایک اصل کُلّی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے درمختار میں ہے:

الوضوء مندوب فی نیف وثلثین موضعا ذکرتھا فی الخزائن منھا بعد کذب وغیبۃ و قھقھۃ وشعر واکل جزور وبعد کل خطیئۃ وللخروج من خلاف العلماء[1] اھ

تیس ۳۰ سے کچھ اُوپر مقامات پر وضوء مندوب ہے، ان مقامات کو میں نے خزائن میں ذکر کیا ہے، اُن مقامات سے یہ ہے کہ جھُوٹ، غیبت، قہقہہ، شعرگوئی، اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد ہر گناہ کے بعد اور اختلافِ علماء سے بچنے کے لیے۔ (ت)

اقول والحقت النمیمۃ لانھا کالغیبۃ او اشد ثم رأیتھا فی میزان الامام الشعرانی وغیرہ والحقت الفحش لانہ اخبث من الشعر وربما یدخل فی قولہ کل خطیئۃ والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت التصریح بہ فی انوار الشافعیۃ۔

میں نے غیبۃ کے ساتھ چغلخوری کو بھی شامل کردیا ہے، کیونکہ وہ غیبت سے بھی زیادہ ہے، پھر میں نے دیکھا کہ امام شعرانی نے اپنی میزان وغیرہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور میں نے اس میں فحش کا بھی اضافہ کیا ہے کیونکہ یہ شعر سے بھی زیادہ بے حیائی کا باعث ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کو "کل خطیئۃ" کے تحت لایا جائے، اور گالی کیونکہ یہ بہت ہی بُری چیز ہے پھر میں نے انوارِ شافعیہ میں اس کی تصریح دیکھی۔ ت

ردّ المحتار میں ہے:

منھا الغضب ونظر لمحاسن امرأۃ وبعد کذب

ان مقامات سے غصّہ ہے، اور عورت کے محاسن کی طرف

---

[1] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۱۷

وغيبة لانهما من النجاسات المعنوية و لذا يخرج من الكاذب نتن يتباعد منه الملك الحافظ كمافي الحديث وكذا اخبر صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم عن ريح منتنة بانها ريح الذين يغتابون

دیکھنا ہے، جھوٹ اور غیبت کے بعد، کیونکہ یہ معنوی نجاستیں ہیں، اس لیے جھوٹے سے ایسی بدبو آتی ہے جس کی وجہ سے فرشتہ اس سے دُور ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عہ ۱ ترجمہ: جھوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں ولہذا جھوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت کے فرشتے اُس وقت اُس کے پاس سے دُور ہٹ جاتے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور اسی طرح ایک بدبو کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ یہ اُن کے منہ کی سڑاند ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں اور ہمیں جو جھوٹ یا غیبت کی بدبو محسوس نہیں ہوتی اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اُس سے مالوف ہو گئے، ہماری ناکیں اُس سے بھری ہوتی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اُس کی بدبو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اُس سے ناک نہ رکھی جائے انتہی

مسلمان اس نفیس فائدے کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں کیا معاذ اللہ منہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہوگا باطن کی ناک کھلے تو معلوم ہو کہ جھوٹ اور غیبت ہیں پاخانے سے بدتر سڑاند ہو۔ رہیں وہ حدیثیں جن کی طرف علامہ شامی نے اشارہ کیا۔ جامع ترمذی میں بسند حسن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا كذب العبد تباعد الملك عنه ميلا من نتن ماجاء به۔

جب کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے اُس کی بدبو کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس سے دُور ہو جاتا ہے

ورواه ابن ابی الدنيا فی كتاب الصمت وابونعيم فی حلية الاولياء عنه رضی اللہ تعالیٰ عنه۔

کتاب الصمت میں ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ت)

امام احمد بسند صحیح جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ہم خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حاضر تھے کہ ایک بدبو اُٹھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتدرون ماهذه الريح هذه ريح الذين يغتابون المومنين ورواه ابن ابی الدنيا فی كتاب ذم الغيبت عنه رضی اللہ تعالیٰ عنه ۱۲ منه غفرله (م)

جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے۔ یہ ان کی بدبو ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اس کو ابن الدنیا نے کتاب ذم الغیبت میں روایت کیا ہے، اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ (ت)

الناس والمؤمنین ولالف ذلک منا وامتلاء انوفنا منھا لا تظھر لنا کالساکن فی محلۃ الدباغین وقھقھۃ لانھا لما کانت فی الصلاۃ جنایۃ تنقض الوضوء اوجبت نقصان الطھارۃ خارجھا فکان الوضوء منھا مستحبا کما ذکرہ سیدی عبد الغنی النابلسی فی نھایۃ المراد علی ھدیۃ ابن العماد وشعر ای قبیح وللخروج من خلاف العلماء کمس ذکرہ وامرأۃ اھ ملتقطا[1]۔

نے ایک بدبودار ہوا کے بارے میں فرمایا: یہ ان لوگوں کی طرح ہے جو لوگوں اور مومنین کی غیبت کرتے ہیں، لیکن چونکہ ہم اس بدبو سے مانوس ہو گئے ہیں اور اس کے عادی ہو چکے ہیں جیسے چمڑا دباغت کرنے والوں کی بستی میں رہنے والے کا حال ہوتا ہے تو ہمیں اس بدبو کا احساس نہیں ہوتا ہے، اور قہقہہ، کیونکہ یہ نماز میں ایسی ناپاکی ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ خارج نماز بھی طہارت پر اثر انداز ہوگا، اس لیے اس کے بعد وضو مستحب ہے، جیسا کہ سید عبد الغنی نابلسی نے نہایۃ المراد علی ہدیۃ ابن العماد میں ذکر کیا۔ اور برے شعر کے بعد، اور علماء کے اختلاف سے بچنے کے لیے، جیسے اپنی شرمگاہ کو چھونے کے بعد اور عورت کو چھونے کے بعد اھ ملتقطا (ت)

میزان امام شعرانی قدس سرہ الربانی میں ہے:

سمعت سیدی علیا الخواص رحمہ اللہ تعالٰی یقول وجہ من نقض الطھارۃ بالقھقھۃ او نوم الممکن مقعدہ او مس [ف۱] [ف۲] ابطفیہ صنان او [ف۳] مس ابرص او اجذم او کافر او [ف۴] صلیب او غیر ذلک مما وردت فیہ الاخبار الاخذ بالاحتیاط قال وجمیع النواقض متولدۃ من الاکل ولیس لنا ناقض من غیر الاکل ابدا فلولا الاکل والشرب ما اشتھینا لمس النساء ولا تکلمنا بغیبۃ ولا نمیمۃ اھ بالالتقاط[2]۔

میں نے علی الخواص کو فرماتے سنا قہقہہ سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے، اسی طرح وہ نیند جس میں مقعد زمین سے لگی ہو، بغل کو کھجانا جس میں بدبو ہو، برص والے کو یا جذامی کو یا کافر کو چھونے سے یا صلیب کو چھونے سے، اس کے علاوہ اور دوسری اشیاء جن کے بارے میں احادیث وارد ہیں احتیاط کے طور پر۔ فرمایا تمام نواقض وضو کھانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور کھانے کے علاوہ کسی اور چیز کے باعث ہمارے لیے کوئی چیز ناقض وضو نہیں، اب اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو ہمیں عورتوں کو چھونے کی شہوت ہی نہ ہوتی اور نہ غیبت وچغلخوری کا موقع آتا اھ ملتقطا۔ (ت)

کتاب الانوار امام یوسف اردبیلی میں ہے:

لا ینتقض بالکذب والشتم والغیبۃ والنمیمۃ

وضو جھوٹ، گالی، غیبت، چغلخوری اور غصہ کرنے سے

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۶۶

[2] میزان الکبری باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۱

والغضب ويستحب فی الکل للخلاف[1]۔

نہیں ٹوٹتا ہے، اور ان تمام مقامات پر وضو مستحب ہے کہ ان میں اختلاف ہے۔ ت

فتح المعین لشرح قرۃ العین للعلامۃ زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے:

یندب الوضوء من لمس یھودی ونظر بشھوۃ ولو الی محرم وتلفظ بمعصیۃ وغضب[2]۔

اور وضوء مندوب ہے جو کسی یہودی کو چھوئے اور شہوت کے ساتھ نظر کرے، اگرچہ کسی محرم کی طرف ہو، اور گناہ کی بات کہے یا غصہ کرے۔ ت

رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

اتفقوا علی ان من مس فرجہ بعضو غیر یدہ لا ینتقض وضوءہ واختلفوا فیمن مس ذکرہ بیدہ فقال ابوحنیفۃ لا مطلقا والشافعی ینتقض بالمس بباطن کفہ دون ظاھرہ من غیر حائل بشھوۃ او بغیرھا والمشھور عند احمد انہ ینتقض بباطن کفہ وبظاھرہ[3]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنی فرج کو ہاتھ کے علاوہ کسی اور عضو سے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی اپنا ذکر اپنے ہاتھ سے چھوئے تو ابوحنیفہ فرماتے ہیں مطلقاً وضو نہیں ٹوٹے گا، اور امام شافعی فرماتے ہیں ہتھیلی میں پکڑنے سے ٹوٹیگا۔ اوپر والے حصے سے چھونے سے نہیں ٹوٹے گا خواہ شہوت سے ہو یا بلا شہوت، اور احمد سے یہ مشہور ہے کہ ہتھیلی کے اندرونی حصے اور بیرونی حصے، دونوں سے ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ت

میزان میں ہے:

وجہ من نقض الطھارۃ بلمس الذکر بظھر الکف او بالید الی المرفق ھو الاحتیاط لکون الید تطلق علی ذلك کما فی حدیث اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینھما ستر ولا حجاب فلیتوضأ[4]۔

ذکر کو ہتھیلی کے اوپری حصے سے مس کیا جائے یا ہاتھ سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہی احتیاط ہے، کیونکہ اس پر ہاتھ کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب تم میں سے کوئی اپنے ہاتھ کو فرج پر لگائے اور دونوں میں کوئی حجاب نہ ہو تو اس کو وضو کرنا چاہئے۔ ت

---

[1] کتاب الانوار [2] قرۃ العین

[3] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ علی الحاشیۃ المیزان الکبرٰی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳

[4] میزان الشعرانی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۹

انوار ائمہ شافعیہ میں ہے:

اسباب الحدث اربعة الرابع مس فرج ادمی بالراحة او بطن اصبع قبلا کان او دبرا ناسیا او عامدا من ذکر او انثی صغیر او کبیر حی او میت من نفسه او غیره ولو مس برؤس الاصابع او بما بینها مما لایلی بطن الکف او بحروف الکفین او مس انثییه او الیتیه او عجانه او عانته لم ینتقض۔

حَدَث کے اسباب چار ہیں، چوتھا سبب انسان کی شرمگاہ کا ہتھیلی یا انگلی کے پیٹ سے چھُونا، قُبل ہو یا دُبر ہو، بھُول کر ہو یا یاد سے، مرد کی ہو یا عورت کی، بڑا ہو یا چھوٹا ہو، زندہ ہو یا مردہ ہو، اپنی ہو یا غیر کی، اور اگر شرمگاہ کو انگلیوں کے سروں سے یا ان کے اندرونی حصوں سے جو ہتھیلی کے اندرونی حصوں سے ملے ہوئے نہ ہوں یا دونوں ہتھیلیوں کے کناروں سے چھُوا، یا اس نے اپنے دونوں خصیتین کو چھوا یا دونوں سُرینوں کو چھوا یا اس نے اپنے مثانہ کو چھُوا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

الثالث لمس بشرة المرأة الکبیرة الاجنبیة بلاحائل فان لمس شعرا او سنا او ظفرا او بالشعر او السن او الظفر او صغیرة لاتشتھی او محرما بنسب او رضاع او مصاھرة او کبیرة اجنبیة مع حائل وان رق ولو بشھوة لم ینتقض ولو لمس امراته او امته او میتة او عجوزة فانیة او بلاشھوة او بلاقصد انتقض واذا کانت المرأة فوق سبع سنین فلا شك فی انتقاض الوضوء بلمسها واما اذا کانت دون ست سنین فاصحابنا خرجوا علی قولین المذھب انه لاینتقض۔[1]

تیسرا سبب اجنبی بڑی عورت کے جسم کو بلاحائل ہاتھ لگانا، تو اگر بال، دانت، ناخن کو چھُوا یا بال، دانت ناخن سے چھوا یا اتنی چھوٹی بچی کو چھوا جس میں شہوت نہ ہو یا رضاعت، مصاہرت یا نسب کی وجہ سے محرم عورت کو چھوا، یا اجنبی بڑی عورت کو حائل کے ساتھ چھوا خواہ حائل باریک ہی ہو اور خواہ چھونا شہوت سے ہی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر اپنی بیوی، باندی، مردار، بہت بوڑھی کو چھوا، یا بلاشہوت یا بلاقصد چھوا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر عورت سات سال سے زائد کی ہو تو اس کے چھونے سے وضو کے ٹوٹ جانے میں شک نہیں، اور اگر چھ سال سے کم ہو تو ہمارے اصحاب نے دو اقوال کی تخریج کی ہے، اور مذہب یہ ہے کہ نہیں ٹوٹے گا۔ ت

عشماویہ اور اس کی شرح جواہر زکیۃ العلامۃ احمد المالکی میں ہے:

(و) ینتقض الوضوء بلمس) اجنبیة یلتذ بمثلها

(اور وضو ٹوٹ جائے گا چھونے سے) اجنبی عورت کے

---

[1] انوار ائمہ شافعیۃ

عادۃ ولو ظفرھا او شعرھا او فوق حائل خفیف قیل والکثیف (وان لم یقصد اللذۃ ولم یجدھا فلا وضوء علیہ) [1]

کہ اُس جیسی سے عادتاً لذت حاصل کی جاسکتی ہو خواہ اس کے ناخن کو چھوئے یا بالوں کو یا ہلکے سے حائل کے ساتھ ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر حائل موٹا ہو تب بھی یہی حکم ہے (اور اگر لذّت کا ارادہ نہ کرے اور لذت نہ پائے تو اس پر وضو نہیں)۔(ت)

حاشیہ علامہ سفطی میں ہے:

قولہ لمس اجنبیۃ ھذا ضعیف والمعتمد ان وجود اللذۃ بالمحرم ناقض ولا فرق بین المحرم وغیرھا الا فی القصد وحدہ بدون وجدان ففی الاجنبیۃ ناقض وفی المحرم غیر ناقض قولہ عادۃ ای عادۃ الناس لا الملتذ وحدہ فخرج بہ صغیرۃ لاتشتھی کبنت خمس وعجوز مسنۃ انقطع منھا ارب الرجال بالکلیۃ قولہ والکثیف قال الشیخ حاشیۃ ابی الحسن المعتمد ان الاقسام ثلثۃ خفیف جدا وکثیف لاجدا کالقباء وجدا کالطراحۃ فالاولان حکمھما النقض علی الراجح واما الاخیر فالنقض فی القصد دون الوجدان۔ [2]

ان کا قول "اجنبیہ کو چھونے سے" یہ ضعیف ہے، اور قابلِ اعتماد چیز یہ ہے کہ محرم سے لذت کا پایا جانا ناقضِ وضو ہے اور محرم و نامحرم میں صرف مقصد و ارادہ کا فرق ہے بغیر وجدان کے، تو اجنبیہ میں ناقض وضو ہے اور محرم میں ناقض نہیں ہے، ان کا قول "عادۃً" اس سے مراد لوگوں کی عادت ہے نہ کہ صرف لذت لینے والے کی تو اس سے غیر مشتہی صغیرہ نکل گئی جیسے پانچ سال کی بچی، اور انتہائی درجہ کی بڑھیا، جس کو مردوں سے کوئی رغبت نہ رہی ہو۔ ان کا قول "کثیف"، شیخ نے حاشیہ ابوالحسن المعتمد میں کہا ہے کہ اقسام تین ہیں، بہت خفیف [1] کم کثیف [2] جیسے قبا، بہت کثیف [3] جیسے کوئی موٹا کپڑا ہو، پہلی دو قسموں کا حکم راجح قول کے مطابق وضو کا ٹوٹنا ہے آخری قسم کا حکم قصد کی صورت میں وضو ٹوٹتا ہے وجدان میں نہیں۔(ت)

مستحب وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کیے جن کا وضو میں وقوع عادۃً بعید نہ ہو۔ ولہذا کفار کی دو قسمیں بیان کرنی ہوئیں جو بغلط مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے، وضو کرتے، مسجدوں میں آتے ہیں تو وضو کرتے میں ان سے بدن چھو جانا بعید نہیں۔ یُوں ہی کبھی وضو کرتے میں پانی کم ہوجانا اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زوجہ وغیرہا سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیر ذلک۔ کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ اب بے فصل نماز وغیرہ عبادات مقصودہ یا بے تبدل مجلس اعادہ وضو کی کراہت اگر

۱؎ شرح جواہر زکیہ

۲؎ حاشیہ علامہ سفطی

ہوگی بھی تو یہاں کہ اعادہ کے لیے کوئی سبب خاص نہ ہو ورنہ بعد وجود سبب وہ بے وجہ نہیں کہ اسراف ہو۔ اور اگر مواضع خلاف میں نزاع عود بھی کرے کہ رعایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے گا کما فی ردالمحتار وغیرہ تو پہلی نو دس صورتیں کہ گویا حدث معنوی ونجاست باطنی مانی گئیں اثنائے وضو میں اُن کا وقوع کیا نادر ہے
ف۱ اور شک نہیں کہ دربارۂ نقض ونقص وضو بعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یونہی یہ اشیا جن سے طہارت ناقص و بے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو پر واقع ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہوگا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا کر چکا ہے اُس قدر کا۔ اور بہر حال یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہوگا کہ وضوئے اول منتقض نہ ہوا۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندفع ہوگئیں وللہ الحمد۔

صورت ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہوا سوا ملا علی قاری کے کہ انھوں نے شک کو بکسر ساقط اللحاظ کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر مانا، مرقاۃ میں فرمایا:

قلت اما قولہ (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینۃ القلب عند الشك ففیہ ان الشك بعد التثلیث لا وجہ لہ وان وقع بعدہ فلا نہایۃ لہ وھو الوسوسۃ ولھذا اخذ ابن المبارك بظاھرہ فقال لا اٰمن اذا زاد علی الثلث انہ یاثم وقال احمد واسحق لا یزید علیہا الا مبتلی ای بالجنون لمظنۃ انہ بالزیادۃ یحتاط لدینہ قال ابن حجر ولقد شاھدنا من الموسوسین من یغسل یدہ فوق المئین وھو مع ذلك یعتقد ان حدثہ ھو الیقین قال واما قولہ (ای الامام النسفی) لانہ امر بترك ما یریبہ فعنیہ ان غسل المرۃ الاخری مما یریبہ فینبغی ترکہ الی مالا یریبہ وھو ما عینہ الشارع لیتخلص عن الریبۃ والوسوسۃ[1] اھ

میں نے کہا بہرحال ان کا قول (یعنی کافی میں امام نسفی کا) شک کی صورت میں اطمینان قلب کے لیے، تو اس میں یہ کلام ہے کہ تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر ایسا ہے تو اس کی انتہا کہیں نہ ہوگی اور یہی چیز وسوسہ ہے اور اسی لیے ابن مبارک نے اس کے ظاہر کو لیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو تین مرتبہ سے زاید پانی استعمال کرے اس کے گنہگار ہونے کا خطرہ ہے اور احمد و اسحاق نے کہا کہ تین مرتبہ سے زاید پانی وہی استعمال کرے گا جو دیوانگی کا شکار ہو اور وہ گمان کرتا ہو کہ یہ چیز وہ اپنے دین کے لیے کر رہا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ ہم نے وسوسہ کے شکار بعض لوگوں کو دیکھا ہے کہ وہ سو سو مرتبہ ہاتھ دھوتے ہیں اور پھر بھی یہی سمجھتے ہیں کہ وہ یقینی طور پر بے وضو ہیں۔ فرمایا بہرحال ان کا قول (یعنی امام نسفی کا) کیونکہ انہوں نے

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضو مطبع امدادیہ ملتان ۲/ ۲۴

شک میں ڈالنے والی چیز کے ترک کا حکم دیا ہے، اس میں یہ ہے کہ دوسری مرتبہ غسل اس چیز کے باعث ہے جو شک پیدا کرتی ہے لہٰذا اسکو ترک کرنا چاہئے اور شک پیدا نہ کرنے والی چیز کو اختیار کرنا چاہیے اور یہ وُہ چیز ہے جس کو شارع نے معین کیا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے بچا جا سکے۔ ت

اقول اوّلاً شک کے لیے منشأ صحیح ہوتا ہے مثل سہو و غفلت بخلاف وسوسہ۔ اول بلا شبہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صدہا مسائل اُس پر متفرع۔ اگر اُسے ساقط اللحاظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہو جائے گا اور ایک جمِ غفیر مسائل و احکام سے جن پر اطباق و اتفاق ائمہ ہے انکار کرنا ہوگا۔

ثانیاً حدیث دع ما یریبك الی ما لا یریبك کا صریح ارشاد طرح مشکوک و اخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلا ریب، یہ کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کرو اور امر مشکوک ہی پر قانع رہ کہ یہ مالا یریبك نہ ہوا بلکہ یریبك۔

ثالثاً صحیح مسلم شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا شك احدکم فی صلاتہ فلا یدرکم صلی ثلثا اوا ربعا فلیطرح الشك ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم فان کان یصلی خمسا شفعن لہ صلاتہ وان کان صلی تماما لاربع کانتا ترغیما للشیطٰن[1]۔

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو جتنی بات مشکوک ہے اُسے چھوڑ دے اور جس قدر پر یقین ہے اس پر بنائے کار رکھے (یعنی صورت مذکورہ میں تین ہی رکعتیں سمجھے کہ اس قدر پر یقین ہے اور چوتھی میں شک ہے تو چار نہ سمجھے لہٰذا ایک رکعت اور پڑھ کر) سلام سے پہلے سجدہ سہو کر لے اب اگر واقع میں اس کی پانچ رکعتیں ہوئیں تو یہ دونوں سجدے (گویا ایک رکعت کے قائم مقام ہو کر) اس کی نماز کا دوگانہ پورا کر دیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر ایک نفل دوگانہ جُدا گانہ ہو جائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت و خواری ہوں گے (کہ اُس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)

یہ اس مطلب کا خاص جزئیہ خود حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشادِ مقدس سے ہے۔

رابعاً مسند احمد میں سیدنا عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[1] صحیح مسلم فصل من شک فی صلوٰۃ فلم یدر کم صلی اون پریس راولپنڈی ۱/۲۱۱

من صلی صلاۃ یشک فی النقصان فلیصل حتی یشک فی الزیادۃ[1]۔ جسے نماز میں کامل وناقص کا شک ہو وہ اتنی پڑھے کہ کامل زاید میں شک ہوجائے۔

مثلاً تین اور چار میں شبہ تھا تو یہ تمامی ونقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے اب چار اور پانچ میں شبہ ہوجائے گا کہ تمامی وزیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اُس مطلب کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود ملّا علی فرماتے ہیں:

لیبن علی الاقل المتیقن فان زیادۃ الطاعۃ خیر من نقصانہا[2]۔ یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع میں کامل ہو چکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا حالانکہ اس کی بیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر نہیں ہوسکتی۔

خامساً وہ جو فرمایا تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الٰہی میں تثلیث ہو لینا ہے یا علم متوضی میں۔ بر تقدیر ثانی بیشک شک کی کوئی وجہ نہیں مگر وہ ہرگز مراد نہیں کہ کلام شک میں ہے نہ علم میں۔ اور بر تقدیر اول علم الٰہی شک عبد کا کیا منافی۔ بندہ اُس پر مکلف ہے جو اس کے علم میں ہے نہ اس پر جو علم الٰہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم غسل میں سرِانور پر تین بار پانی ڈالتے اور اسی کا حکم مردوں عورتوں سب کو فرمایا خاص عورتوں کے باب میں بھی یہی حکم بالتصریح ارشاد ہوا۔ صحیح مسلم وسنن اربعہ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے میں نے عرض کی: یارسول اللہ! میں سر گندھواتی ہوں کیا نہاتے میں کھول دیا کروں؟ فرمایا:

انما یکفیك ان تحثی علی رأسك ثلث حثیات[3]۔ سر پر تین لپ پانی ڈال لیا کرو یہی کافی ہے۔

آخر امر چہارم میں حدیث ابی داؤد ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے گزری کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۱/۱۹۵

[2] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب السہو مکتبہ امدادیہ ملتان ۳/۲۴

[3] ترمذی باب ہل تنقض المراۃ شعرہا عند الغسل مطبع رشیدیہ دہلی ۱/۱۶

اما المراۃ فلا علیہا ان لاتنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا[1]۔
عورت کو کچھ ضرور نہیں کہ اپنا گُندھا سر کھولے، بس تین لپ پانی ڈال لے۔

اُم المومنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے طریقۂ غسل میں روایت فرماتی ہیں:

ثم یصب علی راسہ ثلث غرفات بیدیہ[2]۔ پھر سر مبارک پر تین لپ ڈالتے تھے رواہ رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

اور خود اپنا فرماتی ہیں:

لقد کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد وما ازید علی ان افرغ علی راسی ثلث افراغات[3]۔ رواہ احمد ومسلم۔
میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہایا کرتے اور میں اپنے سر پر تین ہی بار پانی ڈالتی یعنی جعد مبارک نہ کھولتیں۔ رواہ احمد ومسلم

باینہمہ یہی ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا فرماتی ہیں:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ وضوءہ للصلاۃ ثم یفیض علی راسہ ثلث مرار ونحن نفیض علی رؤسنا خمسا من اجل للضفر[4] رواہ ابوداؤد
رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نماز کا سا وضو کرکے سرِ اقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم بیبیاں سر گُندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں۔

اب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ امہات المومنین کا یہ فعل وسوسہ تھا حاشا بلکہ وہی اطمینان قلب جسے علماء کرام یہاں فرما رہے ہیں۔

سابعا وھو الحل صورتیں تین ہیں:

ایک یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھولیا ہر بار بالاستیعاب پھر اُس کا دل مطمئن نہ ہو اور چوتھی بار اور بہانا چاہے۔

---

[1] سنن ابی داؤد باب المرأۃ ہل تنقض شعرہا عند الغسل مجتبائی لاہور ۱/۳۴
[2] ایضاً
[3] صحیح مسلم باب حکم ضفائر المغتسلۃ اصح المطابع کراچی ۱/۱۵۰
[4] سنن ابی داؤد باب فی الغسل من الجنابۃ مجتبائی لاہور ۱/۳۴

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔
سوم تثلیث تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔
ملّا علی صورت اولٰی سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنے۔ اپنا شک چھوڑ دے اور جو عدد شارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اُس پر قانع رہے۔ اس صورت پر اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مرادِ علما نہیں اُن کا کلام صورت شک میں ہے اور یہ صورت صورت علم ہے اور وسوسہ مردود و نامعتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورت اخیر ہیں وہی مرادِ ائمہ ہیں اور ان پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینت قلب ضرور مطلوبِ شرع ہے جن میں سے امہات المومنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورت اخیرہ ہے وباللہ التوفیق۔
بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علماء کے کلمات متظافر ہوں اپنے فہم سے اُس پر اعتراض آسان نہیں معترضین ہی کی لغزش نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ وبحر وقاری جیسے ماہرین ہوں والحمد للہ رب العلمین۔
تنبیہ الحمد للہ کلام اپنے منتہٰی کو پہنچا اور اسراف کے معنے وصور نے بھی بروجہ کامل انکشاف پایا اب بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔
اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں ہے جسے مطروح و ناقابل التفات سمجھئے۔ **قول سوم** کی عظمت تو محتاج بیان نہیں بدائع وفتح وخلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایۃ میں محرر المذہب کا نص ہے **قول دوم** کے ساتھ حلیہ وبحر کا اوجہ کہنا ہے کہ الفاظ فتوٰی سے ہے اور امام ابوزکریا نووی کے استظہار پر نظر کیجئے تو گویا اُسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ اُنھوں نے اسراف سے نہی پر اجماعِ علماء نقل فرما کر نہی سے کراہت تنزیہ مراد ہونے کو اظہر بتایا **قول چہارم** جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سُن چکے اور یہ کہ وہی مختار درمختار ونہر الفائق ومفاد ملتقی وجواہر الفتاوٰی وتبیین الحقائق ہے نیز زبدہ وحجہ سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے جامع الرموز میں ہے:

تکرہ الزیادۃ علی الثلث کما فی الزبدۃ۔[1]

تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے جیسا کہ زبدہ میں ہے۔ (ت)

ط علی المراقی میں ہے:

فی فتاوی الحجۃ یکرہ صب الماء فی الوضوء زیادۃ علی العدد المسنون والقدر المعہود لما

فتاوی الحجہ میں ہے وضو میں مسنون تعداد سے زائد مقدار کے پانی ڈالنا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث ہے میری امت

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ تثلیث الغسل گنبد ایران ۱/۳۵

وردفی الخبرشرار امتی الذین یسرفون فی صب الماء[1]
بدترین لوگ وہ ہیں جو پانی کے استعمال میں اسراف کرتے ہیں۔ت

بلکہ علامہ طحطاوی نے اُس پر اتفاق بتایا قولِ دُر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضیع (ماءِ جاری میں اسراف پانی ضائع کے بغیر جائز ہے۔ت) پر لکھتے ہیں:

ای لانہ یعود الیہ ثانیا فلواخرج الماء خارجہ یکرہ اتفاقا[2] اھ ومن الظاھر ان ھذہ الکراھۃ مذکورۃ فی مقابلۃ الجائز فتکون تحریمیۃ۔
کیونکہ وہ اس میں دوبارہ واپس چلا جائے گا تو اگر اس سے پانی کو نکال لیا جائے تو یہ اتفاقاً مکروہ ہے اھ اور ظاہر ہے کہ یہ کراہت جائز کے مقابلہ میں ہے تو تحریمی ہوگی۔ت

اور ہماری تقریرات سابقہ سے اس کے دلائل کی قوت ظاہر ہاں **قول اول** بعض شافعیہ سے منقول تھا مگر علامہ محقق ابراہیم حلبی نے کتاب مذہب سے غنیہ میں اُس پر جزم فرمایا کما سمعت پھر علامہ ابراہیم حلبی وعلامہ سیّد احمد مصری نے حواشی دُر میں اُسی پر اعتماد کیا اور اُس کے خلاف کو ضعیف بتایا درمختار میں قول مذکور جواہر نقل فرمایا:

الاسراف فی الماء الجاری جائز[3]۔
بہتے پانی میں اسراف جائز ہے۔ت

علامہ طحطاوی اُس پر فرماتے ہیں:

ضعیف بل ھو مکروہ سواء کان فی وسط الماء اوفی ضفتہ حیث کان لغیر حاجۃ[4] اھ
یہ ضعیف ہے بلکہ یہ فعل مکروہ ہے خواہ پانی کے درمیان ہو یا کنارہ پر ہو، بشرطیکہ بلاحاجت ہو اھ۔ت

حلبی نیز دونوں حاشیوں میں ہے:

من المعلوم ان الاسراف مکروہ تحریما لا تنزیھا[5]۔
یہ معلوم ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے مکروہ تنزیہی نہیں۔ت

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح فصل مکروہات الوضو الازہریہ مصر ص ۴۷
[2] طحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲
[3] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۲۲
[4] طحطاوی علی الدر کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲
[5] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۲

بلکہ شرح شرعۃ الاسلام میں ہے: ھو حرام وان کان فی شط النھر[1] (اسراف حرام ہے اگرچہ نہر کے کنارے پر ہو۔ت) اور اُس کے ساتھ نص حدیث ہے۔

حدیث اول امام احمد و ابن ماجہ و ابویعلی اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مر بسعد وھو یتوضأ فقال ماھذا السرف فقال افی الوضوء اسراف قال نعم وان کنت علی نھر جار[2]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سعد رضی اللہ تعالٰی عنہ پر گزرے وہ وضو کر رہے تھے ارشاد فرمایا: یہ اسراف کیسا؟ عرض کی: کیا وضو میں اسراف ہے؟ فرمایا: ہاں اگرچہ تم نہرِ رواں پر ہو۔ت

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع میں مذموم ہی ہو کر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لاتسرفوا انہ لایحب المسرفین[3] (اسراف نہ کرو اللہ مسرفین کو محبوب نہیں رکھتا۔ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم و ممنوع ہی ہوگا بلکہ خود اسراف فی الوضوء میں بھی صیغۂ نہی وارد اور نہی حقیقۃً مفید تحریم۔

حدیث ۲ سنن ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

رای رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رجلا یتوضأ فقال لاتسرف لاتسرف[4]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا اسراف نہ کر اسراف نہ کر۔ت

حدیث ۳ سعید بن منصور سنن اور حاکم کُنٰی اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے مرسلا راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا یا عبداللہ لاتسرف[5] (اللہ کے بندے اسراف نہ کر۔ت) انہوں نے عرض کی: یا نبی اللہ وفی الوضوء اسراف قال نعم (زاد الاخیران) وفی کل شیئ اسراف[6] یارسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے؟ فرمایا ہاں اور ہر شے میں اسراف کو

---

[1] شرعۃ الاسلام

[2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضوء مجتبائی دہلی ص ۴۷

[3] القرآن ۶/ ۱۴۱

[4] سنن ابن ماجہ ماجاء فی القصد فی الوضوء مجتبائی دہلی ص ۳۴

[5] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/ ۷۶

[6] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/ ۳۲۵

دخل ہے۔

حدیث ۴ مرسل یحییٰ بن ابی عمرو کہ بیان معانی اسراف میں گزری فی الوضوء اسراف و فی کل شیئ اسراف[1]
وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔

حدیث ۵ ترمذی و ابن ماجہ و حاکم حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولہان فاتقوا وسواس الماء[2]
بے شک وضو کے لیے ایک شیطان ہے جس کا نام وَلہان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶ مسند احمد و سنن ابی داؤد و ابن ماجہ و صحیح ابن حبان و مستدرک حاکم میں عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

انہ سیکون فی ھذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطھور والدعاء[3]
بیشک عنقریب اس اُمت میں وہ لوگ ہوں گے کہ طہارت و دعا میں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[4]
جو اللہ تعالیٰ کی باندھی حدوں سے بڑھے بیشک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

حدیث ۷ ابو نعیم حلیہ میں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی:

لاخیر فی صب الماء الکثیر فی الوضوء وانہ من الشیطان[5]
وضو میں بہت سا پانی بہکانے میں کچھ خیر نہیں اور وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

نفی خیر اپنے معنی لغوی پر اگرچہ مباح سے بھی ممکن کہ جب طرفین برابر ہیں تو کسی میں نہ خیر نہ شر ولہذا علامہ عمر نے نہر الفائق میں مسئلہ کراہت کلام بعد طلوع فجر تا طلوع شمس و بعد نماز عشا میں فرمایا:

المراد مالیس بخیر وانما یتحقق فی کلام ھو عبادۃ اذ المباح لاخیر فیہ کما لا اثم فیہ فیکرہ
مراد یہ ہے کہ جو خیر نہ ہو اور یہ اُس کلام میں متحقق ہوگا جو عبادت ہو کہ مباح میں کوئی خیر نہیں جیسے کہ کوئی

---

[1] کنز العمال محظورات الوضوء مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۳۲۵
[2] سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی القصد الخ مجتبائی لاہور ص ۳۴
[3] سنن ابو داؤد باب الاسراف فی الوضوء مجتبائی لاہور ۱/۱۳
[4] القرآن ۶۵/۱ [5] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/۳۲۶

فی ھذہ الاوقات کلہا[1] نقلہ السید ابو السعود فی فتح اللہ المعین۔

گناہ نہیں تو ان تمام اوقات میں مکروہ ہوگا جیسا کہ سید ابوالسعود نے فتح اللہ المعین میں نقل فرمایا۔ ت

اقول مگر نظر دقیق لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر مگر اُس کے فعل پر مواخذہ نہیں اور مؤاخذہ نہ ہونا خود خیر کثیر و نفع عظیم ہے تو لاخیر فیہ وہیں اطلاق ہوگا جہاں شر حاصل ہے

فاصاب رحمہ اللہ تعالٰی فی قولہ المراد ما لیس بخیر و تسامح فی قولہ لاخیر فیہ فحق العبارۃ المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر۔

علامہ صاحب النہر اپنے قول المراد ما لیس بخیر میں اصابت رائے کو پہنچے اور اپنے قول لاخیر فیہ میں لغزش سے نہ بچ سکے مناسب عبارت یہ ہے المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر (ت)

ولہذا جبکہ ہدایہ میں فرمایا: لاخیر فی السلم فی اللحم[2] (گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔ ت) محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا: ھذہ العبارۃ تاکید فی نفی الجواز[3] (نفی جواز کی اس عبارت میں تاکید ہے۔ ت)

اقول رب عزوجل فرماتا ہے:

لاخیر فی کثیر من نجوٰھم الا من امر بصدقۃ او معروف او اصلاح بین الناس[4]

ان کی سرگوشیوں میں سے اکثر میں کوئی خیر نہیں سوائے اُس کے کہ جو بھلائی کا حکم دے یا نیکی کا یا لوگوں کے درمیان اصلاح کا۔ ت

ہر معروف کو استثنا فرمالیا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا فی کثیر نہ فرماتے بلکہ فی شیئ من نجوٰھم لاجرم وہ معصیت کے ساتھ خاص ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بارہا اشارہ گزرا احمد و سعید و منصور و ابن ابی شیبہ و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وطحاوی عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ایک اعرابی نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہوکر وضو کو پوچھا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں وضو کرکے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا:

ھکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا اونقص فقد اساء وظلم اوظلم واساء[5] ھذا اللفظ د وقد اوردہ مطولا

اس طرح ہے وضو تو جو اس سے زائد کرے یا کم کرے تو اس نے برا کیا اور ظلم کیا (یا) ظلم کیا اور برا کیا اسے

[1] فتح اللہ المعین قبیل الاذان ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷

[2] الھدایۃ مع الفتح باب السلم نوریہ رضویہ سکھر ۶/۲۱۵

[3] فتح القدیر باب فی السلم نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۱۵ [4] القرآن ۴/۱۱۴

[5] سنن ابی داؤد باب الوضوء ثلثا مجتبائی لاہور ۱/۱۸

مع ذکر صفۃ الوضوء ومثلہ لفظ الامام الطحاوی ومقتصرا علی قولہ اساء وظلم من دون شک و لفظ س و ق فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدی وظلم[۱] و لفظ سعید وابی بکر فمن زاد او نقص فقد تعدی وظلم[۲]۔[۳]

پوری طوالت سے ذکر کیا، نیز وضو کی کیفیت بیان کی اور اسی کی مثل طحاوی نے بیان کیا انہوں نے اساء وظلم پر اکتفا کیا بغیر شک کے ذکر کے، اور س و ق کے الفاظ یہ ہیں تو جس نے زیادہ کیا تو اس نے بُرا کیا، حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا اور سعید و ابوبکر کے لفظ یہ ہیں کہ جس نے زیادہ کیا یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اُس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ یہ تمام احادیث مطلق ہیں اور مذہب اول وچہارم کی مؤید بالجملہ ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہذا راہ یہ ہے کہ بتوفیق الٰہی جانبِ توفیق چلیے۔

فاقول وباللہ التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق (تحقیق کی انتہا تک پہنچنا اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہواً ہوگا یا بحال شک یا دیدہ و دانستہ۔

اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھولیا اور یاد رہا کہ دو ہی بار دھویا ہے۔

او ردوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہہ ہوگیا، یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں۔

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رفع عن امتی الخطأ والنسیان[۴] وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع مایریبک[۵]۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ میری اُمت کو خطا اور بھول معاف ہے۔ اور فرمایا: مشکوک کو چھوڑ دے۔ ت

اور دیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح وجائز کے لیے ہوگا یا غرض وفاسد وممنوع کے لیے یا محض بلاوجہ بر تقدیر اول کسی طرح اسراف نہیں ہوسکتا نہ اُس سے منع کی کوئی وجہ عام ازینکہ وہ غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالۂ بد بو یا پان چھالیہ کے ریزوں کا اخراج باحسب بیانات سابقہ وضو علی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازالہ یا

---

[۱] شرح معانی الآثار فرض الرجلین وضوء الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/۳۳
[۲] سنن ابن ماجۃ ماجاء فی القصد فی الوضوء " ص ۳۶
[۳] مصنف ابن ابی شیبۃ فی الوضوء کم ہو مرۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۹
[۴] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۴/۳۴
[۵] مسند احمد بن حنبل بیروت ۳/۱۵۳

شدت گرما میں تحصیل برودت تو آب نہ رہیں مگر دو صورتیں اور یہی ان اقوالِ اربعہ میں زیر بحث ہیں تحقیق معنی اسراف میں ہمارا بیان یاد کیجئے یہ وہی دو قطب ہیں جن پر اُس کا فلک دورہ کرتا ہے اور یہ بھی اُسی تقریر پر نظر ڈالے سے واضح ہوگا کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد و نارواکے لیے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع و ناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

قول اول کا یہی محل ہے اور ضرور حق صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر حمل کے لیے ہمارے علما نے حدیث ہشتم کو صورت فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں سنت حاصل ہو گی ظاہر ہے کہ اس نیت فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلو بلکہ ایک بوند زیادہ ڈالنا اسراف و گناہ و ناجائز ہوگا کہ اصل گناہ اُس نیت میں ہے گناہ کی نیت سے جو کچھ کرے گا سب گناہ ہوگا۔ رہی صورت اخیرہ کہ محض بلا وجہ زیادت ہو اور واضح ہولیا کہ یہاں تحقق اسراف وحصول ممانعت اضاعت پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہوا یا نہیں، اگر ہوا مثلاً زمین پر بہ گیا اور کسی مصرف میں کام نہ آیا تو ضرور اسراف و ناروا ہے اور یہی محل **قول چہارم** ہے اور یقیناً صواب و صحیح بلکہ متفق علیہ ہے کون کہے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز و روا ہے۔ باقی رہی ایک شکل کہ زیادت ہو تو بلا وجہ مگر پانی ضائع نہ ہو۔ مثلاً بلا وجہ چوتھی بار پانی اس طرح ڈالے کہ نہر میں گرے یا کسی پیڑ کے تھالے میں جسے پانی کی حاجت ہے یا کسی برتن میں جس کا پانی اسپ و گاؤ وغیرہ جانوروں کو پلایا جائے گا یا گارا بنانے کے لیے تغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرا مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی حاجت ہے یا ہوا سے ریتا اڑتا ہے اس کے دبانے کی ضرورت ہے اور انھیں کے مثل اور اغراض صحیحہ جن کے سبب پانی ضائع نہ جائے۔ یہ غرضیں اگرچہ صحیح و روا ہیں، جن کی سبب اضاعت نہ ہو گی مگر اعضا پر یہ پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن ہیں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہوئی اور اس کے ممنوع و ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں یہی **قول دوم وسوم** کا محل ہے اور قطعاً مقبول و بے خلل ہے بلکہ اتفاق و اطباق کا محل ہے۔ اب نہ باقی رہی مگر ان دونوں قولوں پر نظر وہ ایک مقدمہ کی تقدیم چاہتی ہے۔

فاقول وباللہ التوفیق **فائدہ** تحقیق معنی[۱] و حکم عبث میں تتبع کلمات علماء سے اس کی تعریف وجوہ عدیدہ پر ملے گی۔

(۱) جس فعل میں غرض غیر صحیح ہو وہ عبث ہے اور اصلاً غرض نہ ہو تو سفہ۔ یہ تفسیر امام بدر الدین کردری کی ہے امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح اُن سے نقل فرما کر اس پر اعتماد کیا اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر اور علامہ طرابلسی نے برہان شرح مواہب الرحمٰن اور دیگر شراح نے شروح ہدایہ وغیرہا میں اسی کو اختیار

فرمایا غنیۂ حلبیہ میں ہے :

فی المستصفی قال الامام بدرالدین یعنی الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض غیرصحیح والسفہ مالاغرض فیہ اصلاً۔[1]

مستصفٰی میں ہے کہ امام بدرالدین عینی یعنی کردری فرماتے ہیں عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی صحیح غرض نہ ہو اور سفہ وہ ہے جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ت

غنیۂ شرنبلالیہ میں ہے :

فی البرہان ہوفعل لغرض غیرصحیح۔[2]

عبث اس فعل کو کہتے ہیں جو غرض غیر صحیح کے لیے ہو۔ت

فتح میں ہے :

العبث الفعل لغرض غیرصحیح۔[3]

عبث غیر صحیح غرض کے لیے کام کو کہتے ہیں۔ت

(۲) جس میں غرض غیر شرعی ہو۔

اقول یہ اول سے اعم ہے کہ ہر غرض غیر صحیح غیر شرعی ہے اور ضرور نہیں کہ ہر غرض غیر شرعی غیر صحیح ہو جیسے ٹھنڈک کے لیے زیادہ پانی ڈالنا کہ غرض صحیح ہے مگر شرعی نہیں۔ علامہ اکمل اور اُن کی تبعیت سے حلیہ و بحر نے امام بدرالدین سے اسی طرح نقل کیا عنایہ میں ہے :

قال بدرالدین الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض لکنہ لیس بشرعی والسفہ مالا غرض فیہ اصلاً۔[4]

بدرالدین کردری فرماتے ہیں عبث اس فعل کو کہتے ہیں جس میں غرض تو ہو مگر یہ غرض شرعی نہ ہو اور سفہ اس کو کہتے ہیں جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ت

(۳) جس میں غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ان دونوں سے اعم ہے کہ اصلاً عدم غرض کو بھی شامل اور ثانی سے اخص بھی کہ غرض غیر شرعی صحیح کو بھی شامل یہ تفسیر امام حمید الدین کی ہے عنایہ میں بعد عبارت مذکورہ ہے "وقال حمید الدین العبث کل عمل لیس فیہ غرض صحیح"[5] (حمید الدین نے کہا جس چیز کی کوئی غرض صحیح نہ ہو اس کو عبث کہتے ہیں۔ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[2] حاشیہ علی الدرر لمولٰی خسرو مکروہات الصلوۃ مطبع کاملیہ بیروت ۱/ ۱۰۷

[3] فتح القدیر فصل یکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ اوبجسدہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۶

[4] عنایہ مع فتح القدیر " " " "

[5] ایضاً

مفردات راغب میں ہے : یقال لما لیس لہ غرض صحیح عبث[1]۔ (جسکی غرض صحیح نہ ہو وہ عبث ہے۔ ت)

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے :

ھو الفعل الذی لاغایۃ لہ صحیحۃ[2] عبث وہ فعل ہے جس کی کوئی غایت صحیحہ نہ ہو۔ (ت)

(۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول ثانی ثالث سب سے اعم مطلقا ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے بھی حاصل امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں : العبث مالا غرض فیہ شرعا فانما کرہ لانہ غیر مفید[3] (عبث بلاضرورت شرعی مکروہ ہے اس لیے کہ یہ بے فائدہ ہے۔ ت)

(۵) جس میں فاعل کے لیے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم مطلقا ہے[ع] کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لیے کرے اور ۲ و ۴ سے اعم من وجہ کہ غرض فاسد میں تینوں صادق اور غرض صحیح غیر شرعی مقصود فاعل ہے تو وہ دو صادق خامس منتفی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس۔ تعریفات السید میں ہے : وقیل مالیس فیہ غرض صحیح لفاعلہ[4] اھ (جس میں فاعل کے لیے غرض صحیح نہ ہو اھ۔ ت)

اقول اشار الی ضعفہ وسیاتیك ان شاء اللہ تعالٰی انہ الحق۔ اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اس کی حقیقت ان شاء اللہ تعالٰی آئے گی۔ ت

(۶) بے فائدہ کام۔ بحر الرائق میں نہایۃ امام سغناقی سے ہے : مالیس بمفید فھو العبث[5] (غیر مفید عبث ہے۔ ت) امام سیوطی کی درنثیر میں ہے : عبثا ای لالمنفعۃ[6] (عبث غیر نافع۔ ت) مراقی الفلاح میں ہے : العبث عمل لافائدۃ فیہ ولاحکمۃ تقتضیہ[7] (عبث عمل غیر مفید و حکمت کا کرنا۔ ت) جلالین میں ہے : عبثا لالحکمۃ[8] (عبث غیر حکمت۔ ت) غنیہ میں ہے : الفرقعۃ فعل لافائدۃ فیہ فکان کالعبث[9]

---

[1] المفردات امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲

[2] رغائب القرآن افحسبتم انما خلقنکم عبثا مصطفی البابی مصر ۱۸/۴۲ [3] کافی

[4] التعریفات، باب العین، مطبوعہ خیریہ مصر، ص ۶۳ [5] بحر الرائق، مایفسد الصلوۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۱۹ [6] درنثیر للسیوطی

[7] طحطاوی علی المراقی فصل فی المکروہات الامیریہ ببولاق مصر ص ۱۹۰

[8] تفسیر جلالین افحسبتم انما خلقنکم سراج الدین کشمیری بازار لاہور ص ۲۹۳

[9] غنیۃ المستملی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[ع] اور اگر قصد غلط بھی ملحوظ کرلیجئے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ جہلاً اس سے غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا۔ (م)

(انگلیاں چٹخانا غیر مفید فعل ہے لہذا یہ عبث ہے۔ ت)

اقول عبدالملک بن جریج تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنے کی طرف مشیر ہے، فان الشیئ اذا خلاعن الثمرۃ بطل (شے بے ثمر باطل ہے۔ ت) تفسیر ابن جریر میں اُن سے مروی: عبثا قال باطلا[1] (عبث کو باطل کہا۔ ت)

(۷) جس میں فائدہ معتدبہا نہ ہو۔ تاج العروس میں ہے: قیل العبث مالافائدۃ فیہ یعتد بہا[2] (عبث عادتاً غیر مفید۔ ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا: عبثا بغیر حکمۃ بالغۃ اھ فافہم[3] (حکمت بلیغ کے بغیر عبث ہے۔ ت)

(۸) اُس کام کے قابل فائدہ نہ ہو یعنی اُس میں جتنی محنت ہو نفع اس سے کم ہو۔

اقول اسے ہفتم سے عموم وخصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہوا جس میں کوئی محنت معتدبہا نہیں تو فائدہ غیر معتدبہا اُس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتدبہا ہے مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم۔ علامہ شہاب کی عنایۃ القاضی میں ہے:

العبث کاللعب ماخلاعن الفائدۃ مطلقا او عن الفائدۃ المعتد بہا اوعما یقاوم الفعل کما ذکرہ الاصولیون[4]	عبث جیسے بلا فائدہ کھیلنا یا فائدہ تو ہو مگر معتدبہ نہ ہو اور یا جو فعل کے مقابل ہو، جیسا کہ اصولیوں نے ذکر کیا ہے۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا ہاں اگر معتدبہ سے معتدبہ بنظر فعل مراد لیں تو ہفتم وہشتم ایک ہوجائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغییر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معدوم نہ ہو۔

اقول اولا مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں

---

[1] ابن جریر افحسبتم انما خلقنٰکم الخ میمنہ مصر ۱۸/ ۴۴

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۱/ ۶۳۲

[3] ارشاد العقل السلیم بیروت ۶/ ۱۵۳

[4] عنایۃ القاضی افحسبتم انما خلقنٰکم عبثا بیروت ۶/ ۳۴۹

ہوسکتے۔

ثانیاً حکمت وغایت میں فرق ہے احکام تعبدیہ غیر معقولۃ المعنٰی کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

ثالثاً عدم علم مستلزم عدم نہیں تو یہ تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے: العبث ارتکاب امر غیر معلوم الفائدۃ[1] (غیر مفید کام کا ارتکاب۔ ت)

اقول ف۱ مگر علم بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعت اور مزید تو یہ حد جامع نہیں۔

(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو **اقول** یہ نہم سے بھی اعم کہ عدم علم عدم قصد کو مستلزم ولا عکس تاج العروس میں ہے: وقیل ما لا یقصد بہ فائدۃ[2] (عبث وہ ہے جس میں کسی فائدے کا ارادہ نہ ہو۔ ت) **اقول** ف۲ وما الی تزییفہ وستسمع بعونہ تعالٰی انہ ھو الصحیح (سید مرتضٰی نے اسکے کھوٹے ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بعونہ تعالٰی عنقریب تو سنے گا کہ یہی صحیح ہے۔ ت)

(۱۱) بے لذت کام عبث ہے اور لذت ہو تو لعب۔ جوہرہ نیرہ میں ہے: العبث کل فعل لا لذۃ فیہ فاما الذی فیہ لذۃ فھو لعب[3] (ہر بے لذت کام عبث اور بالذت لعب ہے۔ ت)

اقول ف۳ یہ اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عبث جیسے دوائے تلخ پینا، نہ ہر لذت والا لعب جیسے درود شریف ونعت مقدس کا ورد۔ تو بعض تعریفات مذکورہ سے اُسے مقید کرنا لازم مثلاً یہ کہ جس فعل میں غرض صحیح نہ ہو۔

(۱۲) عبث ولعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے، اور کثرت اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر اُس جناب مشرف بہ تشریف اللھم علمہ الکتاب سے راوی تعبثون تلعبون[4] (عبث کام کرتے ہیں اور کھیلتے ہیں۔ ت) بعینہٖ اسی طرح اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایہ اثیریہ ومختار الصحاح میں ہے: العبث اللعب[5] (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح سمین وجمل میں ہے وسیاقی مصباح المنیر وقاموس میں ہے، عبث کفرح لعب[6] (عبث لعب کی فرح ہے۔ ت) تاج العروس میں ہے:

---

[1] التعریفات باب العین مطبع خیریہ مصر ص ۶۳

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/ ۶۳۲

[3] جوہرۃ نیرۃ مکروہات الصلوۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۷۴

[4] تفسیر ابن جریر زیر آیت وکل ریع ایۃ تعبثون المطبعۃ المیمنۃ مصر ۱۹/ ۵۴

[5] الصحاح باب الثین فصل العین بیروت ۱/ ۲۸۶

[6] تنویر المقیاس لابن عباس مصطفٰے البابی مصر ص ۲۴۹
و قاموس المحیط فصل العین باب الثاء ؍ ۱/ ۱۷۶

عابث لاعب بما لایعنیه ولیس من باله[1] (عابث لاعب بے معنی بے فائدہ۔ ت) صراح میں ہے: عبث بازی۔[2] درر شرح غرر میں ہے: عبثه ای لعبه[3] (عبث یعنی لعب۔ ت) مفرداتِ راغب میں ہے: العبث ان یخلط بعمله لعبا[4] الخ (عبث جو لعب کے ساتھ مخلوط ہو۔ ت)

اقول وانما صار عبثا لما خلط لا لذاته فالعبث حقیقة ما خلط لا ما خلط (لاحق کی وجہ سے عمل عبث ہے لذاتہ عبث نہیں لہٰذا حقیقۃً خالط عبث ہے مخلوط بہ عبث نہیں۔ ت) طحطاوی علی الدر میں ہے: العبث اللعب وقیل ما لا لذة فیه و اللعب ما فیه لذة[5] (عبث بے لذت لعب بالذت۔ ت) تفسیر ابن جریر میں ہے: عبثا لعبا و باطلا[6] (عبث لعب و باطل ہے۔ ت)

ف[1] یہ بارہ تعریفیں ہیں اور بعونہٖ تعالیٰ بعد تنقیح سب کا مآل ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں تقصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر فاقول و باللہ التوفیق اولاً ف[2] لعب ولہو و ہزل و لغو و باطل و عبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمر و نامفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے۔ نہایۂ ابن اثیر میں ہے: یقال لکل من عمل عملا لا یجدی علیه نفعا انما انت لاعب[7] (بے فائدہ عمل لعب ہے۔ ت) علامہ خفاجی سے گزرا: العبث کاللعب ما خلا عن الفائدة[8] (عبث مثل لعب کے جو بے فائدہ ہو۔ ت) تعریفات علامہ شریف میں ہے: اللعب هو فعل الصبیان یعقب التعب من غیر فائدة[9] اھ (لعب بچوں کی حرکتیں ہیں کہ ان کے پیچھے تھکن کے بغیر کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ت)

اقول وتعقیب التعب خرج نظرا الی الغالب ولیس شرطا لازما کما لا یخفی (اقول تعقیب التعب کی قید غالب کی طرف نظر کرتے ہوئے لگائی ہے یہ اس کی شرطِ لازم نہیں ہے کما لا یخفی۔ ت)

اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے: اما الهزل فتفسیره اللعب

---

[1] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/ ۶۳۲
[2] صراح باب الثاء مع الصاد و الضاد الخ مجیدی کانپور ۱/ ۷۵
[3] کتاب الدرر ما یفسد الصلوٰة دار السعادة مصر ۱/ ۱۰۷
[4] مفرداتِ امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲
[5] طحطاوی علی الدر المختار ما یفسد الصلوٰة بیروت ۱/ ۲۷۰
[6] ابن جریر سورة المومنون آیة ۱۱۵ میمنة مصر ۱۸/ ۴۴
[7] نہایۂ ابن اثیر باب اللام مع العین اسلامیہ ریاض ۴/ ۲۵۲
[8] عنایة القاضی افحسبتم انما خلقنٰکم عبثا بیروت ۶/ ۳۴۹
[9] التعریفات للجرجانی باب اللام مطبع خیریہ مصر ص ۸۳

وھوان یراد بالشیئ مالم یوضع لہ وضدہ الجد[1] (ہزل لعب کی تفسیر ہے وہ کار بے کار، اس کی ضد جد ہے۔ ت) اُس کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

لیس المراد من الوضع ھھنا وضع اللغۃ لاغیر بل وضع العقل او الشرع فان الکلام موضوع عقلا لافادۃ معناہ حقیقۃ کان او مجازا و التصرف الشرعی موضوع لافادۃ حکمہ فاذا ارید بالکلام غیر موضوعہ العقلی وھو عدم افادۃ معناہ اصلا وارید بالتصرف غیر موضوعہ الشرعی وھو عدم افادتہ الحکم اصلا فھو الھزل ولھذا فسرہ الشیخ باللعب اذ اللعب مالا یفید فائدۃ اصلا وھو معنی ما نقل عن الشیخ ابی منصور رحمہ اللہ تعالٰی ان الھزل مالا یراد بہ معنی۔[2]

وضع سے مراد یہاں وضع لغوی نہیں بلکہ عقلی یا شرعی وضع ہے کیونکہ کلام اس لیے ہوتا ہے کہ وہ اپنے معنی دے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی، اور تصرف شرعی اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے حکم کا فائدہ دے اب جب کلام سے اسکے عقلی موضوع کے علاوہ کچھ اور ارادہ کیا جائے اور وہ اپنے معنی کا فائدہ بالکل نہ دیتا ہے اور تصرف سے اس کے موضوع شرعی کے غیر کا ارادہ کیا جائے یعنی حکم کا فائدہ بالکل نہ دینا تو یہ چیز "ھَزل" کہلاتی ہے، اس لیے شیخ نے اس کی تفسیر "لعب" سے کی ہے، کیونکہ "لعب" اس چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اور شیخ ابومنصور نے جو کہا ہے کہ "ھَزل" وہ ہے جس کے کوئی معنی نہ ہوں۔ اس سے یہی مراد ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ت

تو تفسیر ۶ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث من باب تعب لعب وعمل مالا فائدۃ فیہ[3] (عبث باب تعب ولعب سے ہے اور وہ عمل جسکا کوئی فائدہ نہ ہو۔ ت) اور منتخب میں عبث بفتحتین بازی و بے فائدہ بطور عطفِ تفسیری لکھا۔

ثانیا اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصور بوجہ تا و تصدیق بفائدۃ تا نہ ہو یونہی انسان کے ہوش و حواس جب تک حاضر ہیں بے کسی شغل کے نہیں رہتا خواہ عقلی ہو جیسے کسی قسم کا تصور یا عملی جیسے جوارح سے کوئی حرکت تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لیے اُس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقتضٰے کا تیسر ہے اور یہ خود اُس کے لیے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک عادت بے معنے کی تحصیل کے اور کوئی ثمرہ و نفع اُس پر مترتب نہ ہو باین معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لیے اصلا فائدہ سے عاری

---

[1] اصول البزدوی فصل الہزل قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۳۴۷

[2] کشف الاسرار فصل الہزل بیروت ۴/ ۳۵۷

[3] الفتوحات الالٰہیہ المعروف بالجمل مصطفٰے البابی مصر ۳/ ۲۸۷

محض نہ ہوگا ہاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیۂ شرع بلکہ قضیۂ مرضیۂ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لافائدہ ومحض غیر معتد بہا ہو بلکہ ممکن کہ اُس کا مآل ضرر رساں ہو جیسے کفار کی عباداتِ شاقہ عاملۃ ناصبۃ ○ تصلٰی نارا حامیۃ ○ عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھڑکتی آگ میں غرق ہوں گے تو ۶ سے مقصود وہی ۷ ہے۔

ثالثًا یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن وکاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکتِ عبث ہے تو مقدارِ فائدہ وفعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں تفاوت فاحش بھی نہ ہونا ضرور ۸ سے یہی مراد اور معتد بہ بنظرِ فعل ہونے سے یہی ہفتم کا مفاد۔ فائدہ کا فی نفسہا کوئی امر عظیم مہتم بالشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتد بہا ہے وھذا ماکنا اشرنا الیہ (یہ وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔ ت)

رابعًا لذتِ لعب شرعِ کریم وعقلِ سلیم کے نزدیک فائدہ معتد بہا نہیں مگر جبکہ لہو مباح ہو اور تعب کے بعد اُس سے ترویحِ قلب مقصود اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب اگرچہ صورت لعب ہو ولہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمتِ عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الھوا والعبوا فانی اکرہ ان یری فی دینکم غلظۃ۔ رواہ البیہقی فی شعب الایمان عن المطلب بن عبد اللہ المخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[1]

لہو ولعب کرو کیونکہ مجھ کو یہ ناپسند ہے کہ تمہارے دین میں سختی دیکھی جائے، بیہقی نے اس کو شعب الایمان میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی سے روایت کیا ہے۔ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ت

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں:

اللھو المباح ماذون فیہ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وانہ فی بعض الاحوال قد لاینافی الکمال وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الھوا والعبوا دلیل لطلب ترویح النفوس اذا سئمت وجلائھا اذا صدئت باللھو واللعب المباح۔[2]

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مباح لہو کی اجازت دی ہے اور یہ لہو بعض اوقات منافی کمال نہیں ہوتا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اِلھوا والعبوا" یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جب لوگ تھک جائیں تو تفریح خاطر کے لیے مباح لہو ولعب کرسکتے ہیں۔ ت

تو ۱۱ بھی ان تفاسیر سے جُدا نہیں کہ نہ لعب میں بوجہ لذت فائدہ معتد بہا ہوا نہ عبث سے بسبب عدم لذت فائدہ

---

[1] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/ ۱۶۱

[2] حدیقۃ الندیۃ آفات الید نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۳۳۹

نا معتبر منتفی۔

خامسا بلاشبہ فاعل سے دفع عبث کے لیے صرف فعل فی نفسہ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ ضرور ہے کہ یہ بھی اُس سے فائدۂ معتد بہا بمعنی مذکور کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول و بیجا سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم فانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی[۱] (عمل کا دارومدار نیت پر ہے اس کا انجام نیت پر ہے۔ ت) اور قصد کے لیے علم درکار کہ مجہول کا ارادہ نہیں ہوسکتا۔ زید سرِ راہ بیٹھا تھا ایک کھاتا پیتا ناآشنا سا گھوڑے پر سوار جا رہا تھا اس نے ہزار روپے اٹھا کر اُسے دے دیے کہ نہ صدقہ نہ صلۂ رحم نہ محتاج کی اعانت نہ دوست کی امداد کوئی نیت صالحہ نہ تھی نہ ریا یا نام وغیرہ کسی مقصد بد کا محل تھا تو اُسے ضرور حرکت عبث کہیں گے اگرچہ واقع میں وہ اس کا کوئی ذی رحم ہو جسے یہ نہ پہچانتا تھا مقاصد شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ حکم خوب منجلی ہوتا ہے رب عزوجل فرماتا ہے:

وما اٰتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما اٰتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ فاولٰئک ھم المضعفون[۲]

جو فزونی تم دو کہ لوگوں کے مال میں زیادت ہو وہ خدا کے نزدیک نہ بڑھے گی اور جو صدقہ دو خدا کی رضا چاہتے تو انھیں لوگوں کے دونے ہیں۔

عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

الوتر الی الرجل یقول للرجل لا مولنک فیعطیہ فھذا لایربو عند اللہ لانہ یعطیہ لغیر اللہ لیثری مالہ[۳]

کیا تو نے نہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میں تجھے مالدار کر دوں گا پھر اسے دیتا ہے تو یہ دینا خدا کے یہاں نہ بڑھے گا کہ اُس نے غیر خدا کے لیے صرف اس نیت سے دیا کہ اس کا مال بڑھا دوں۔

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

کان ھذا فی الجاھلیۃ یعطی احدھم ذاالقرابۃ المال یکثر بہ مالہ[۴]

یہ زمانہ جاہلیت میں تھا اپنے عزیز کا مال بڑھانے کو اُسے مال دیا کرتے۔

رواھما ابن جریر دیکھو فعل فی نفسہ مثمر ثمرۂ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلۂ رحم ومواسات پر مشتمل تھا مگر جبکہ اُس نے اُس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدۂ معتد بہا بنظر فعل معلومہ مقصودہ للفاعل

---

[۱] مشکوٰۃ المصابیح مجتبائی دہلی ص ۱۱
[۲] القرآن ۳۰/۳۹
[۳] ابن جریر میمنہ مصر ۲۱/۲۸
[۴] ایضاً

درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مآل ہوا جو ۹ و ۱۰ میں ملحوظ تھا مفرداتِ راغب میں ہے: لعب فلان اذا کان فعلہ غیر قاصد بہ مقصدا صحیحا[1] (جب کوئی اپنے فعل میں مقصدِ صحیح کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو کہا جاتا ہے لَعِبَ فلانٌ۔ ت)

سادساً غرض وہی فائدہ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ معتد بہا ہو تو ۳ و ۵ بھی اسی معنٰی کو ادا کر رہی ہیں اور غرض میں جبکہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و اخصر تعریفات ہیں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول یمین و جمل العبث اللعب وما لا فائدۃ فیہ وکل مالیس فیہ غرض صحیح (عبث لعب بے فائدہ جن میں غرض صحیح نہ ہو۔ ت) میں سب عطف تفسیری ہیں۔

سابعاً ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہوگا تو جو بے غرض صحیح ہے ضرور لغرض صحیح ہے تو ۱ و ۳ کا مفاد واحد ہے اور اس تقدیر پر سفہ کا مصداق افعال جنون ہوں گے۔

ثامناً شرعی سے اگر مقبول شرع مراد لیں تو وہی حاصل غرض صحیح ہے کہ ہر غرض صحیح کو اگرچہ مطلوب فی الشرع نہ ہو شرع قبول فرماتی ہے جبکہ اپنے اقوی سے معارض نہ ہو اور ہنگام معارضہ عدم قبول قبول فی نفسہ کا منافی نہیں جیسے حدیث آحاد و قیاس کہ بجائے خود حجت شرعیہ ہیں اور معارضہ کتاب کے وقت نامقبول امام نسفی کا عدم غرض شرعی سے تعریف فرما کر تعلیل کراہت میں لانہ غیر مفید (اس لیے کہ یہ غیر مفید ہے۔ ت) فرمانا اس کی طرف مشعر ہوسکتا ہے اس تقدیر پر ۲ اول اور ۴ سوم کی طرف عائد اور ظاہر ہوا کہ بارہ کی بارہ تعریفوں کا حاصل واحد **اقول** مگر غیر شرعی سے متبادر ترعہ غرض مطلوب فی الشرع ہے اب یہ تخصیص بحسب مقام ہوگی کہ ان کا کلام عبث فی الصلاۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرع ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔ آخر نہ دیکھا کہ مٹی سے بچانے کے لیے دامن

---

[1] المفردات امام الراغب باب اللام اصح المطابع کراچی ص ۴۸۱ /۲۸

عہ وعن ھذا ما قال فی البحر اختلف فی تفسیر العبث فذکر الکردری انہ فعل فیہ غرض لیس بشرعی والمذکور فی شروح الھدایۃ وغیرھا ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النھایۃ مالیس بمفید فھو العبث اھ فالقائم الخلاف لاجل التعبیر فی احدھما بشرعی وفی الاخر بصحیح وقال سعدی افندی الی ان

عہ بحر میں فرمایا ہے کہ "عبث" کی تفسیر میں اختلاف ہے کردری کا قول ہے یہ ایسا فعل ہے جس میں کوئی شرعی غرض موجود نہ ہو، اور شرح ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ "عبث" ایسے کام کو کہتے ہیں جس کی کوئی صحیح غرض نہ ہو، نہایہ میں ہے جو مفید نہ ہو وہ "عبث" ہے اھ اب اختلاف صرف "شرعی غرض" اور "صحیح غرض" میں ہے، اور سعدی آفندی کا کہنا ہے کہ صحیح سے مراد شرعی ہی ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

اٹھانا غرض صحیح ہے اور نماز میں مکروہ کہ غرض مطلوب شرعی نہیں اور پیشانی[1] سے پسینہ پونچھنا بآنکہ غرض مطلوب فی الشرع نہیں نماز میں بلاکراہت روا جبکہ ایذا دے اور شغل خاطر کا باعث ہو کہ اب اس کا ازالہ غرض مطلوب شرع ہوگیا۔ عنایہ و نہایہ و بحر وغیرہا میں ہے:

کل عمل یفید المصلی لاباس به لما روی انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم عرق فی صلاته لیلة فسلت العرق عن جبینه ای مسحه لانه کان یؤذیه فکان مفیدا واذا قام[2] من سجوده فی الصیف نفض ثوبه یمنة ویسرة کیلا تبقی

ہروہ کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں، مروی ہے کہ ایک رات دورانِ نماز رسول اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو پسینہ آگیا تو آپ نے اپنی پیشانی سے وہ پسینہ صاف کرلیا کیونکہ اس سے آپ کو تکلیف ہوتی تھی، تو یہ کام مفید ہُوا، اور جب گرمی میں سجدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المراد بالصحیح هو الشرعی اذ فیه الکلام فاشار الی نحو ما نحونا الیه ان التخصیص لخصوص المقام ولقد احسن فی البحر اذ جعل مآل ما فی النهایة وغیرها من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض الغیر الصحیح وعدم الغرض ولکن کان عبارة العنایة محتملا للفرق به ایضا حیث نقل التعریف بما فیه غرض غیر شرعی وبما لیس فیه غرض صحیح ثم قال ولا نزاع فی الاصطلاح اھ فلھذا اجاب عنه سعدی افندی بان النفی فی الثانی داخل علی القید اھ اقول وھو مشکل بظاھرہ فان النفی اذا استولی علی مقید بقید صدق بانتفاء ایھما کان وانما یتم بالتحقیق الذی القینا علیك ان لا وقوع للفعل الاختیاری من دون غرض اصلا اھ منه عفی عنه۔ (م)

کیونکہ گفتگو اس میں ہے، تو اُنھوں نے بھی اُسی جانب اشارہ کیا جس کی طرف ہم نے کیا ہے کہ تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے ہے، صاحب بحر نے بہت اچھا کیا کہ نہایہ وغیرہا شروح کی عبارات کا مفہوم ایک ہی کردیا اور اس طرف توجہ نہ کی کہ غرض صحیح کیا ہوتی ہے اور مطلقاً غرض کا نہ ہونا کیا ہوتا ہے، مگر عنایہ کی عبارت میں فرق کی گنجائش تھی، انھوں نے یہ تعریف کی کہ جس میں غیر شرعی غرض ہو اور جس میں غرض صحیح نہ ہو، پھر فرمایا کہ اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب سعدی آفندی نے یہ دیا کہ دوسرے میں نفی قید پر داخل ہے اھ میں کہتا ہوں یہ بظاہر مشکل ہے کیونکہ نفی جب کسی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو ان میں سے جس کسی کی بھی نفی ہوجائے نفی صادق آتی ہے، ہماری اس تحقیق سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی اختیاری فعل بلا غرض وجود میں آتا ہی نہیں ہے منہ غفرلہ۔ ت

صورۃ۔[1]

سے اُٹھتے تو دائیں بائیں اپنے کپڑے کو جھاڑ لیتے تھے تاکہ صورۃ باقی نہ رہے۔ ت

حاشیہ سعدی افندی میں ہے:

یعنی حکایۃ صورۃ الالیۃ۔[2]

یعنی صورت سے مراد سرینوں کا نقش ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

فلیس نفضہ للتراب فلا یرد ما فی البحر عن الحلیۃ انہ اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب لا یکون نفضہ من التراب عملا مفیدا[3] اھ د رُایتنی کتبت علیہ اقول الذی(ف1) فی الحلیۃ هکذا ثم(ف2) فی الخلاصۃ والنہایۃ وحاصلہ ان کل عمل مفید للمصلی فلا باس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب ومالیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ[4] واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب کما تقدم وانہ قد وقع الخلاف(ف3) فی انہ یکرہ مسح التراب عن جبہتہ فی الصلاۃ کما سنذکرہ(عہ) وانہ قد وقع الندب(ف5) الی تتریب الوجہ فے

تو یہ جھاڑنا مٹی دُور کرنے کے لیے نہ تھا، تو بحر نے حلیہ سے جو نقل کیا ہے وہ اس کے مخالف نہ ہوگا، اس میں ہے جب کپڑے کا اس لیے اٹھانا مکروہ کہ اس پر مٹی نہ لگ جائے تو اس کا مٹی سے صاف کرنا بھی عمل مفید نہ ہوگا اقول حلیہ کی عبارت اس طرح ہے خلاصہ اور نہایہ میں بھی یہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں جیسے پیشانی سے پسینہ پونچھ لینا اور کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا، اور جو مفید نہیں ہے نمازی کے لیے اس میں مشغول ہونا مکروہ ہے اھ اس پر تین طریقوں سے اعتراض کیا گیا ہے، فرمایا میں کہتا ہوں جب کپڑے کا مٹی میں مُلوّث ہونے سے بچانے کے لیے اٹھانا مکروہ ہے جیسا کہ گزرا، اور یہ کہ اس میں اختلاف ہے کہ نماز کی حالت میں پیشانی سے

---

[1] البحر الرائق یفسد الصلوٰۃ ایم ایچ سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] حاشیہ چلپی مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۷

[3] ردالمحتار مایفسد الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۳

[4] عنایۃ مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۵۷

عہ ذکرفیہ معترکا ولم یتخلص من کلامہ کبیرشیئ اقول والاوفق الالصق باصول

اس میں گنجلک عبارت ہے جس سے کچھ بھی ملخص نہ ہوسکا اصول مذہب سے جو چیز (باقی اگلے صفحہ پر)

السجود فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب

مٹی کا پونچھنا مکروہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المذهب ان لو اذاه وشغل قلبه كأن كان فيه صغار حصى او كان كثيرا ينا ثر على عيونه وجفونه مسح مطلقا ولو فى وسط الصلوة والاكره فى خلال الصلوة ولو فى التشهد الاخير اما بعده وقبل السلام فقد نصوا ان لا باس به بلاخلاف وبعد السلام يستحب المسح دفعا للاذى وكراهة للمثلة ففى الخانية لاباس بان يمسح جبهته من التراب والحشيش بعد الفراغ من الصلوة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلوة وان كان لا يضره يكره فى وسط الصلوة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وفى الحلية وفى التحفة فى ظاهر الرواية يكره فى وسطها ولا باس به اذا قعد قدر التشهد ونص على انه الصحيح ونص رضى الدين فى المحيط على انه الاصح الخ وفيها نصوا على انه لاباس بان يمسح بعد ما فرغ من صلوته قبل ان يسلم قال فى البدائع بلاخلاف لانه لو قطع الصلوة فى هذه الحالة لا يكره فلأن لا يكره ادخال فعل قليل اولى الخ وفيها عن الذخيرة اذا مسح جبهته بعد السلام يستحب له ذلك لانه خرج من الصلوة وفيه ازالة الاذى عن نفسه الخ اقول ولو ابقاه معاذ الله رياء الناس حرم قطعا كما لا يخفى ورأيتنى كتبت على قول البدائع لو قطع الصلوة فى

معلوم ہوتی ہے وُہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز نمازی کے لیے باعث تکلیف ہو اور اس کے دل کو نماز سے ہٹائے ، مثلاً چھوٹی چھوٹی کنکریاں، آنکھوں میں تنکے ، اگر ان کو عین نماز میں دُور کرے تو حرج نہیں ورنہ درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے ، خواہ آخری تشہد میں ایسا ہو ، اور تشہد کے بعد سلام سے قبل تو اس پر فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ بلاخلاف جائز ہے اور سلام کے بعد پونچھ لینا مستحب ہے، کہ تکلیف دہ چیز دُور ہو اور مُثلہ ویسے بھی مکروہ ہے اور خانیہ میں ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد پہلے پیشانی سے گھاس پھُوس پُونچھنا یا مٹی پونچھنا مکروہ نہیں ہے اور فراغت سے قبل جبکہ اس کی نماز میں ان اشیاء سے خلل واقع ہو رہا ہو ، اور اگر خلل نہ ہوتا ہو تو درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے اور تشہد اور سلام سے قبل مکروہ نہیں ہے ، اور حلیہ اور تحفہ میں ہے کہ ظاہر روایت میں ہے کہ نماز کے درمیان مکروہ ہے اور مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد ایسا کرے تو حرج نہیں ، اور صراحت کی کہ یہی صحیح ہے اور رضی الدین نے محیط میں تصریح کی کہ یہی اصح ہے الخ اور اسی میں یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد سلام سے قبل ایسا کرنے میں حرج نہیں ، بدائع میں ہے کہ یہ بلاخلاف ہے کیونکہ ایسی حالت میں تو نماز کے منقطع کرنے میں بھی حرج نہیں ، تو معمولی سا فعل کیوں مکروہ ہوگا الخ اور اسی میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ سلام کے بعد پیشانی کا صاف کرلینا مستحب ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) هذه الحالة لایکره ما نصه اقول کیف لایکره مع ان الواجب علیه الانهاء بالسلام لا القطع بعمل غیره فان اراد بالقطع الانهاء منعنا القیاس لانه مامور به کیف یقاس علیه ما لیس مطلوبا وهو ما لم ینهها لایقع ما یقع الا فی خلالها الا تری الی الاثنا عشریة قال فی الهدایة علی تخریج البردعی ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفة رضی الله تعالٰی عنه فاعتراض هذه العوارض عنده فی هذه الحالة کاعتراضها فی خلال الصلوة اھ وفی الفتح ناقلا عن الکرخی انما تبطل عنده فیها لانه فی اثنائها کیف وقد بقی علیه واجب هو السلام وهو اٰخرها داخلا فیها اھ فاتفق التخریجان ان ما قبل السلام داخل فی خلال الصلوة فلم لا یکره ما یکون فیه مما لیس من افعال الصلوة ولا مفیدا محتاجا الیه فتدبر اذ لا بحث مع الاطباق لاسیما من مثلی والاتباع للمنقول وان لم یظهر للعقول والله تعالٰی اعلم اھ منه غفرله۔ (م)

کیونکہ وہ نماز سے فارغ ہوچکا ہے اور اس میں تکلیف دہ چیز کا دور کرنا ہے اقول اگر اس نے ان اشیاء کو دکھاوے کے لیے باقی رکھا تو یہ ریاء کاری کے باعث حرام ہوگا۔ بدائع کے قول پر میں نے لکھا ہے کہ اگر اس حالت میں اس نے نماز کو قطع کردیا تو مکروہ نہیں اقول یہ مکروہ کیسے نہ ہوگا جبکہ اس پر نماز کو سلام کے ساتھ ختم کرنا ہے نہ کہ سلام کے علاوہ کسی اور عمل سے نماز کا قطع کرنا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اِنہا سے مراد نماز کا پُورا کرنا ہے، تو ہم قیاس کو منع کریں گے کیونکہ وہ مامور ہے تو اس پر قیاس کیسے کیا جائے گا، اس چیز کو جو مطلوب نہیں ہے۔ اور وہ ہے جس کو منع نہیں کیا، نہیں واقع ہوگا جو واقع ہوگا مگر اس کے درمیان میں، کیا تم اثنا عشریہ کو نہیں دیکھتے ہو، ہدایہ میں تخریج بردعی پر کہا کہ نماز سے خارج ہونا نمازی کا اپنے اختیار سے ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے تو ان عوارض کا اس حالت میں پیش آنا ان کے نزدیک ایسا ہے جیسا کہ نماز کے درمیان وہ پیدا ہوئے ہوں اھ اور فتح میں کرخی سے منقول ہے اس حالت میں ان کے نزدیک نماز اس لیے باطل ہوتی ہے کہ وہ نماز کے درمیان ہے اور اس پر ایک واجب ابھی باقی ہے اور وہ سلام ہے جو نماز کے آخر میں ہے اور نماز میں داخل ہے، تو دونوں تخریجیں متفق ہوگئیں کہ سلام سے پہلے جو ہے وہ نماز کے درمیان میں داخل ہے، تو نماز کے اندر جو چیز نماز سے نہیں ہے مکروہات صلوٰۃ سے ہوگی، فتدبر، کیونکہ اتفاق کے ہوتے ہُوئے کوئی بحث نہیں، خاص طور پر مجھ جیسے شخص سے، اور اتباع منقول کی کرنی چاہئے اگرچہ عقول کو وجہ ظاہر نہ ہو، واللہ تعالٰی اعلم (ت)

به مطلقا فیه نظر ظاہر[1] اھ وانت تعلم ان اعتراضه علی ما نقل عن الخلاصة والنهایة صحیح الی الغایة للتصریح فیه ان النفض من التراب۔

تو پھر کپڑے کا خاک آلود ہونا کیا مضر ہے؟ ایسی صورت میں کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا کیسے عمل مفید اور اس کے بارے میں کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں اھ ان کا اعتراض جیسا کہ خلاصہ اور نہایہ میں ہے اس حد تک درست ہے کہ اس میں مٹی جھاڑنے کی صراحت ہے۔ ت

اقول وانما قید بقوله مطلقا لان الثوب ان کان مما یفسده التراب کأن یکون من الحریر المخلوط للرجل او الخالص للمرأة وکان فی التراب ندا وة فلو لم یغسل بقی متلوثا ولو غسل فسد فحینئذ ینبغی ان لاینهی التوقی فان الضرورات تبیح المحظورات واللہ تعالٰی اعلم ولکن الشان ان لیس لفظ التراب لا فی الخلاصة[2] ولا فی النهایة فنص نسختی الخلاصة ولا یعبث بشیئ من جسده وثیابه والحاصل ان کل عمل هو مفید لاباس به للمصلی وقد صح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم انه سلت العرق عن جبینه وکان اذا قام من سجوده نفض ثوبه یمنة و یسرة و مالیس بمفید یکرہ کاللعب ونحوہ اھ ونص النهایة علی ما نقل فی البحر مثل ما اثرته عن العنایة بمعناہ وقد صرح فیه بالمراد اذ قال کیلا تبقی صورة ولا توجه علیه لشیئ من الایرادات بید ان الامام الحلبی

اور انہوں نے "مطلقا" کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہے جس کو مٹی کا لگنا مضر ہے جیسا کہ مخلوط ریشم کا کپڑا مرد کے لیے، یا خالص ریشم کا عورت کے لیے یا مٹی تر ہو اور نہ دھونے کی شکل میں وہ ملوّث رہے گا اور دھونے کی صورت میں کپڑا ہی خراب ہوجائے گا ایسی صورت میں کپڑے کو مٹی سے بچانے کی اجازت مناسب ہے کیونکہ ضرورتیں محظورات کو مباح کردیتی ہیں واللہ تعالٰی اعلم، مگر "التراب" کا لفظ نہ خلاصہ میں ہے اور نہ نہایہ میں، میرے نسخہ میں یہ ہے (خلاصہ کے) (ولا یعبث بشیئ من جسدہ وثیابه) اور حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو وہ نمازی کرسکتا ہے اور بروایت صحیحہ منقول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھا تھا اور جب اپنے سجدہ سے اُٹھتے تو اپنے کپڑوں کو دائیں بائیں جھاڑ لیتے تھے، اور جو عمل مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے جیسے کھیل وغیرہ اھ اور بحر کے بقول نہایہ کی عبارت وہی ہے جو میں نے عنایہ سے نقل کی دونوں معنی ایک ہی

---

[1] بحر الرائق ما یفسد الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] خلاصۃ الفتاوٰی فیما یکرہ فی الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/ ۵۷

ثقة حجة امين في النقل فالظاهر انه وقع هكذا في نسختيه الخلاصة والنهاية ولكن العجب من البحر نقل عبارة النهاية مصرحة بالصواب ثم عقبها بالاعتراضات الواردة على لفظ من التراب واقرها كانه ليس عنها جواب.

ہیں اور اس میں اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے، اور وہ یہ کہ صورت باقی نہ رہے۔ اس عبارت پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، علاوہ ازیں امام حلبی نقل کے بارے میں مستند اور ثقہ ہیں تو بظاہر یہی ہے کہ خلاصہ اور عنایہ کے نسخوں میں وہی ہے جو انہوں نے ذکر کیا ہے، مگر بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے نہایہ کی عبارت نقل کی اور اس کے درست ہونے کی تصریح کی پھر لفظ "تراب" پر اعتراضات کئے اور یہ ثابت کیا کہ اس کا جواب نہیں ہے۔ (ت)

یہ نہایت کلام ہے تحقیق معنی عبث میں، اب تنقیح حکم کی طرف چلئے و باللہ التوفیق **اقول** بیان سابق سے واضح ہو کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد مضر و ارادۂ شر کو بھی شامل تو بظاہر مثل اسراف اُس کی بھی دو صورتیں ایک فعل بقصد شنیع دوسری یہ کہ نہ کوئی بُری نیت ہو نہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا: أفحسبتم انما خلقنكم عبثا و انكم الينا لا ترجعون[1] کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمہیں عبث بنایا اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔ علمائے اس آیہ کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا تمہاری آفرینش میں کوئی حکمت نہ تھی یُوں ہی بے معنی پیدا ہوئے بیہودہ مرجاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين[2]

یہ تو صرف ہماری دنیاوی زندگی ہی ہے ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے۔ (ت)

اِس کے رَد میں یہ آیت اُتری۔

كما تقدم بعض نقوله و زعم العلامة الخفاجي بعد ماذكر في العبث ثلث عبارات تقدمت و الظاهر ان المراد (اي في هذه الكريمة) الاول اھ[3]

اس کی بعض نقلیں گزریں، اور علامہ خفاجی نے عبث کے بارے میں تین گزشتہ عبارات نقل کرکے فرمایا کہ اس آیت کریمہ میں ظاہر پہلے معنی ہیں۔

اقول اولا علمت ان الكل واحد وثانيا ان ابقينا التغاير فالظاهر الاخيران لان في الهمزة انكار ما حسبوه لايجاب ما

اقول اولاً یہ آپ جان چکے کہ یہ تینوں معنی ایک ہی ہیں ثانیاً پھر اگر مغایرت کو باقی رکھا جائے تو ظاہراً آخری دو ہیں کیونکہ ہمزہ میں اس کا انکار ہے جو ان کا گمان تھا

---

[1] القرآن ۱۸/ ۱۱۵
[2] القرآن ۱۸/ ۳۷
[3] عناية القاضی آخر سورۃ مومنون دار صادر (بیروت) ۶/ ۳۴۹

سلبوہ ولیس المراد اثبات فائدۃ ما و لو غیر معتمد بہا ولہذا قال فی الارشاد بغیر حکمۃ بالغۃ و اطلق الجلال لان حکم اللہ تعالٰی کلہا بالغۃ علی ان الحکمۃ نفسہا یستحیل ان لا یعتد بہا۔

کہ جس کو انہوں نے سلب کیا ہے اس کو ثابت کیا جائے اور مراد کسی فائدہ کا ثابت کرنا نہیں ہے خواہ وہ غیر معتد بہا ہی کیوں نہ ہو، اور اس لیے ارشاد میں فرمایا بغیر حکمۃ بالغۃ کے، اور جلال نے مطلق رکھا، کیونکہ اللہ کا ہر حکم بالغ ہے اور پھر حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔ ت

اور سیدنا ہود علٰی نبینا الکریم وعلیہ الصلٰوۃ والتسلیم نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بکل ریع اٰیۃ تعبثون ○ وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون ○[1]

کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرنے یا عبث کے لیے اور کارخانے بناتے ہو گویا تمھیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیہ کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لیے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قایم کرتے تھے۔

ذکرہ فی الکبیر وتبعہ البیضاوی و ابو السعود والجمل قال فی الانوار (اٰیۃ) علما للمارۃ (تعبثون) ببنائہا اذ کانوا یہتدون بالنجوم فی اسفارہم فلا یحتاجون الیہا اھ[2] فاوردان لانجوم بالنہار وقد یحدث باللیل من الغیوم ما یستر النجوم و اجاب فی العنایۃ بانہم لا یحتاجون الیہا غالبا اذ مرالغیم نادر لا سیما فی دیار العرب اھ[3]

اس کو کبیر میں ذکر کیا اور اس کی پیروی بیضاوی، ابو السعود اور جمل نے کی، انوار میں فرمایا (آیہ) گزرنے والوں کے لیے نشانی، (تعبثون) تم اس کی عمارت کا مذاق اڑاتے تھے، کیونکہ تمھارا کہنا تھا کہ ہم ستاروں سے ہدایت پاتے ہیں تو اس عمارت کی کیا ضرورت تھی اھ اور یہ اعتراض کیا ہے کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ رات میں بادل کی وجہ سے ستارے نظر نہیں آتے ہیں، اس کا جواب عنایہ میں یہ ہے کہ وہ بالعموم اس کے محتاج نہیں، کیونکہ بادل شاذ و نادر ہوتے ہیں خاص طور پر دیار عرب میں اھ۔ ت

اقول اولا[ف1] لم یجب عن النہار وانما بہ اکثر الاسفار وثانیا[ف2] ان سلم الندور فمحل ما یحتاج الیہ ولو احیانا لا یعد عبثا قال مع

اقول اولاً دن میں واجب نہیں، اور بیشک اکثر سفر اسی میں ہوتے ہیں۔
ثانیاً اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ نادر ہوتا ہے

---

[1] القرآن ۲۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹
[2] بیضاوی مجتبائی دہلی ۳/ ۱۱۲
[3] عنایۃ القاضی اتبنون بکل ریع آیۃ تعبثون الخ بیروت ۷/ ۲۲

انه لو احتیج الیها لم یحتج الی ان یجعل فی کل ربع فان کثرتها عبث[1] اھ

تو ایسا کام جس کی کبھی کبھار حاجت ہوتی ہو عبث شمار نہیں ہوتا، فرمایا مع اس کے کہ اگر اس کی حاجت ہے تو یہ حاجت نہیں کہ ہر چوتھائی میں کیا جائے کیونکہ اس کی کثرت عبث ہے اھ۔ ت

اقول ھذا[1] منزع اٰخر فلا یدفع الایراد عن القاضی ثانی وقال الفاضل الیمنی ان اماکنها المرتفعة تغنی عنها فهی عبث[2] اھ

یہ دوسرا منزع ہے مگر قاضی پر سے اعتراض کو دور نہیں کرسکتا ہے، فرمایا فاضل یمنی کہتے ہیں کہ اس کے بلند مکانات اس سے بے نیاز کرتے ہیں تو وہ عبث ہے اھ ت

اقول اولا[2] ارتفاع الاماکن لا یبلغ بحیث یراها القاصد من ای مکان بعید قصد

اول: مکان اتنے بلند نہیں ہوتے کہ ہر دُور دراز کا شخص ان کو دیکھ لے۔

وثانیا[3] ھو منزع ثالث وکلامنا فی کلام الانوار وبالجملة ھو وجه زیف ولا اعلم له سندا من السلف ولقد احسن النیسابوری اذ اسقطه من تلخیص الکبیر۔

دوم: یہ تیسرا منزع ہے اور ہمارا کلام انوار کے کلام میں ہے اور خلاصہ یہ کہ یہ وجہ ٹھیک نہیں ہے، اور میرے علم میں اس کی کوئی سند سلف سے نہیں ہے، اور نیشاپوری نے اچھا کیا کہ اس کو تلخیص کبیر سے ساقط کردیا۔ ت

اقول وتعبیری[4] اذ قلت یبنون من دون حاجة ایضا احسن من تعبیر الکبیر ومن تبعه کما تری۔

میں نے جو تعبیر کی ہے کہ بلا حاجت بناتے ہیں یہ بھی کبیر اور ان کے متبعین کی تعبیر سے بہتر ہے جیسا کہ تو نے دیکھا۔ ت

امام مجاہد و سعید بن جبیر نے فرمایا: جگہ جگہ کبوتروں کی کابکیں بناتے ہیں۔

رواہ عن الاول ابن جریر فی (ایة) وھو والفریابی وسعید بن منصور وابن ابی شیبة وعبد بن حمید وابنا المنذر وابی حاتم فی (مصانع) وعزاہ للثانی فی المعالم۔

پہلے سے ابن جریر نے روایت کی (آیۃ) میں اور وہ اور فریابی اور سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ اور عبد بن حمید اور منذر کے دونوں بیٹوں نے، اور ابو حاتم نے (مصانع) میں اور دوسرے کی طرف اس کو معالم میں منسوب کیا۔ ت

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی دوم ہوگا یعنی لغو و لہو۔ بعض نے کہا ہر جگہ اونچے اونچے محل تکبر و تفاخر کیلئے بناتے۔

ذکرہ الکبیر و من بعدہ وللفریابی وابنا حمید و جریر والمنذر وابی حاتم عن مجاھد و تتخذون مصانع قال قصورا مشیدۃ وبنیانا مخلدا[1] ولابن جریر عنہ قال ایۃ بنیان[2]۔

کبیر نے ذکر کیا ان کے بعد فاریابی اور ابنا حمید و جریر اور منذر اور ابی حاتم نے مجاہد سے مکان بناتے ہیں اونچے محل ہمیشہ رہنے والے ابن جریر نے آیۃ بنیان کہا۔ ت

ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے منقول ہوا جو راستے سیدنا ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جاتے ان پر محل بنائے تھے کہ اُن میں بیٹھ کر خدمتِ رسالت میں حاضر ہونے والوں سے تمسخر کرتے ذکرہ فی مفاتیح الغیب ورغائب الفرقان (مفاتیح الغیب اور رغائب الفرقان میں اس کا ذکر کیا گیا۔ ت) یا سرِ راہ بناتے ہر راہ گیر سے ہنستے ذکرہ البغوی والبیضاوی وابو السعود واقتصر علیہ الجلال ملتزما الاقتصار علی اصح الاقوال (ذکر کیا بغوی اور بیضاوی اور ابو السعود نے اختصار کیا جلال نے اختصار اقوالِ اصح میں لازم ہے۔ ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی اول ہوگا یعنی قصد شر و ارادۂ ضرر۔ بالجملہ دونوں معنے کا پتا قرآنِ عظیم سے چلتا ہے اگرچہ متعارف غالب ہیں اُس کا استعمال معنی دوم ہی پر ہے بیہودہ و بے معنے کام ہی کو عبث کہتے ہیں نہ کہ معاصی وظلم وغصب و زنا و ربا وغیرہا کو اذا تقرر ھذا۔

اقول ظھر ان لاعتب علی الامام الجلیل صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذیقول ان العبث خارج الصلاۃ حرام فما ظنك فی الصلاۃ[3] اھ وقد اقرہ فی العنایۃ والفتح وتبعہ فی الدرر[4] والغنیۃ ولفظ مولی خسرو انہ خارج الصلاۃ منھی عنہ فما ظنك فیھا اھ[4] والمحقق الحلبی العبث حرام خارج الصلاۃ اولی اھ[5] فان قلت اطلقوا وانما ھو حکم القسم الاول۔

اقول صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیرونِ نماز عبث حرام وممنوع ہے تو پھر اندرونِ نماز کیوں ممنوع نہ ہوگا اھ مگر اُن پر اس سلسلہ میں کوئی عتاب نہیں۔ اس کو عنایہ، فتح، درر، غنیہ میں برقرار رکھا، مولٰی خسرو کے لفظ یہ ہیں کہ عبث بیرونِ نماز ممنوع ہے تو خود نماز میں تمہارا کیا خیال ہے؟ اھ اور محقق حلبی کے لفظ یہ ہیں کہ عبث نماز کے باہر حرام ہے تو نماز میں بطریق اولٰی حرام ہوگا اھ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ ان فقہانے اس کو مطلق رکھا ہے حالانکہ یہ تو صرف قسم اول کا حکم ہے۔ ت

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۱۹/۴۵

[2] ایضاً

[3] ہدایۃ، مکروہات الصلوٰۃ، عربیہ کراچی ۱/۱۱۸

[4] کتاب الدرر، ما یفسد الصلوٰۃ، دار السعادۃ مصر ۱/۱۰۷

[5] غنیۃ المستملی، کراہیۃ الصلوٰۃ، سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

قلت اصل الکلام فی الصلاۃ وکل عبث فیہا من القسم الاول فتعین مرادا وکان اللام للعھد فحصل التفصی عما اورد السروجی فی الغایۃ وتبعہ فی البحر والشرنبلالی فی الغنیۃ وش ان العبث خارجہا بثوبہ او بدنہ خلاف الاولی ولا یحرم قال والحدیث (ای ان اللہ کرہ لکم ثلثا العبث فی الصلاۃ والرفث فی الصیام والضحک فی المقابر رواہ القضاعی عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا) قید بکونہ فی الصلاۃ[1] اھ

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کلام تو نماز ہی کی بابت ہے اور اس میں ہر عبث پہلی قسم سے ہے تو یہی متعین ہوا، اور غالباً لام عہد کے لیے ہے اس طرح اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو سروجی نے غایۃ میں وارد کیا اور اس کی پیروی بحر اور شرنبلالی نے غنیہ میں اور "ش" نے کی کہ عبث کپڑے یا بدن کے ساتھ خارج صلوٰۃ خلاف اولیٰ ہے اور حرام نہیں، اور حدیث (یعنی اللہ نے تمہارے لیے تین چیزیں مکروہ قرار دی ہیں عبث نماز میں، رفث روزوں میں اور مقابر میں ہنسنا، اس کو قضاعی نے یحیی بن ابی کثیر سے مرسلا روایت کیا) یہ نماز کی حالت ہی میں ہے[1] اھ۔ت

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع و ناجائز ہوگا نہ دوم پر اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصد معصیت نہ پانی کی اضاعت۔

بل **اقول** لک ان تقول ان فی النظر الدقیق لاحکم علی العبث فی نفسہ بالحظر والتحریم اصلا وما کان لانضمام ضمیمۃ ذمیمۃ فانما مرجع الیہا دونہ وتحقیق ذلک انا اریناک تظافر الکلمات علی ان مناط العبث علی عدم قصد الفائدۃ بالفعل وھذہ حقیقۃ متحصلۃ بنفسہا ولیس قصد المضر او عدم قصدہ من مقوماتہا ولا مما یتوقف علیہ وجودھا کسبب وشرط فیعد من محصلاتہا فاذن لیس قصد مضر الا من مجاوراتہا وما کان

اقول اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو عبث کو بذاتِ خود حرام و ممنوع قرار دینا درست نہیں، اگر یہ حرام ہے تو کسی حرام چیز کی شمولیت کے باعث ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ علماء کے ارشادات ہم نقل کر چکے ہیں اُن سب کا مفاد یہ ہے کہ عبث کا دار و مدار اس پر ہے کہ کسی کام سے کسی فائدہ کے حصول کا ارادہ نہ کیا جائے، اور یہ بذاتِ خود ایک حقیقۃ ثابتہ ہے اس میں ضرر کا ارادہ کرنا یا نہ کرنا شامل نہیں ہے، نہ اس کے مُقوِّمات میں ہے اور نہ اس کے شرائط و اسباب میں سے ہے کہ اس کو عبث کے مُحصِّلات میں

---

[1] بحر الرائق، باب مایفسد الصلوٰۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰ و ردالمحتار، باب مایفسد الصلوٰۃ، مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۴

لمجاوریکون حکمالا لصاحبه الا تری ان البیع یحرم بشرط فاسد وبعد اذان الجمعۃ واذا سئلت عن حکم البیع قلت مشروع بالکتاب والسنۃ واجماع الامۃ کما ذکرہ فی غایۃ البیان وغیرھا والصلاۃ تکرہ فی ثیاب الحریر للرجل وفی الارض المغصوبۃ ولا یمنع ذلک ان تقول اذا سئلت عن حکمہا ان الصلاۃ خیر موضوع فمن استطاع ان یستکثر منہا فلیستکثر کما رواہ الطبرانی[1] فی الاوسط عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن المصطفی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وبالجملۃ یؤاخذ علی المعصیۃ من حیث قصد الشر لا من حیث عدم قصد الخیر وھی انما کانت عبثا من ھذہ الحیثیۃ لا من تلک فلیس الحظر حکم العبث اصلا۔

شمار کیا جاسکے، لہٰذا مضر شے کا قصد اس سے متصل چیز ہوسکتی ہے اور اگر متصل چیز کے باعث حکم ہو تو وہ شے متصل کا حکم ہوگا نہ کہ بنفسہ اس شئی کا، مثلاً یہ کہ بیع شرطِ فاسد کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہے اور اذانِ جمعہ کے بعد حرام ہوجاتی ہے لیکن اگر بیع کا حکم دریافت کیا جائے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ کتاب وسنّت اور اجماعِ اُمّت کی رُو سے مشروع اور حلال ہے جیسا کہ غایۃ البیان وغیرہا میں مذکور ہے اور ریشمی کپڑے پہن کر مرد کے لیے نماز پڑھنا مکروہ ہے اور مغصوبہ زمین میں نماز مکروہ ہے، مگر نماز بذاتِ خود مشروع امر ہے، جتنی پڑھی جاسکے پڑھی جانی چاہیے۔ طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی، اور خلاصہ یہ کہ معصیت پر گرفت بُرائی کے ارادہ کی وجہ سے ہوگی نہ کہ خیر کا قصد نہ کرنے کی وجہ سے، اور وہ اس حیثیت سے عبث ہے نہ کہ اُس حیثیت سے، تو ممنوع ہونا عبث کا حکم اصلاً نہیں ہے۔ ت

اس کا حکم وہی ہے جو ابھی غایۃ سروجی و بحرالرائق وغنیۃ شرنبلالی و ردالمحتار سے منقول ہوا کہ خلاف اولیٰ ہے اور یہی مفاد درمختار ہے حیث قال کرہ عبثہ للنھی الالحاجۃ ولا باس بہ خارج الصلاۃ اھ[2] فان لا باس لما ترکہ اولٰی (حاجت کے بغیر نماز میں فعل عبث کرنا نہی کی بنا پر مکروہ ہے جبکہ خارجِ نماز فعلِ عبث کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ترکِ اولیٰ میں حرج نہیں۔ ت)

اور یہی وہ ہے جو **قول سوم** میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف نہ کرنا آداب سے ہے۔

اما ما فی الحلیۃ فی مسألۃ فرقعۃ الاصابع ھل یکرہ خارج الصلاۃ فی النوازل یکرہ والظاھر

اور حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کی جو بحث ہے کہ آیا یہ فعل بیرونِ نماز مکروہ ہے؟ تو نوازل کے مطابق مکروہ ہے

---

[1] مجمع الزوائد باب فضل الصلوٰۃ بیروت ۲/۲۴۹

[2] درمختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا مجتبائی دہلی ۱/۹۱

ان المراد کراھة تنزیه حیث لایکون لغرض صحیح اما لغرض صحیح ولو اراحة الاصابع فلا[1] اھ وفی تشبیکھا بعد ذکر النھی عنه فی الصلاۃ وفی السعی الیھا ولمنتظرھا کمثلھم فی الفرقعة مانصه فینبغی فیما وراء ھذه الاحوال حیث لایکون عبثا علی الاباحة من غیر کراھة وان کان علی سبیل العبث یکرہ تنزیھا[2] اھ وتبعه فیھما ش والبحر فی الاولی وزاد انه لما لم یکن فیھا خارجھا نھی لم تکن تحریمیة کما اسلفناہ قریبا[3] اھ یرید ماقدمه ان لم یکن الدلیل نھیا بل کان مفیدا للترك الغیر الجازم فھی تنزیھیة[4] اھ وعقب الثانیة بقوله وقد قدمنا عن الھدایة ان العبث خارج الصلوۃ حرام وحملناہ علی کراھة التحریم فینبغی ان یکون العبث خارجھا لغیر حاجة کذلك[5] اھ

فاقول دعوی کراھة التنزیه مبتنیة علی عدم الفرق بین خلاف الاولی وکراھة التنزیه وزعم ان ترك کل مستحب مکروہ کما قدمنا فی التنبیه الثالث عن الحلیة ان المکروہ

اور بظاہر یہ کراہت تنزیہی ہے جبکہ کسی غرض صحیح کے لیے نہ ہو اور اگر غرض صحیح کے لیے ہو، مثلاً انگلیوں کو راحت دینا تو مکروہ نہیں ہے اھ اور انگلیوں کا ایک دوسرے میں داخل کرنا" تو نماز میں اس کی ممانعت ذکر کی ہے، جو نماز کے لیے جارہا ہے یا اس کا منتظر ہو ان کے لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسے انگلیوں کا چٹخانا، ان مواقع کے علاوہ جہاں عبث نہ ہو یہ فعل بلاکراہت مباح رہے گا، اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی رہے گا اھ اس کی متابعت ش اور بحر نے پہلی میں کی اور اس میں یہ اضافہ کیا کہ جو خارج نماز اس کی ممانعت نہیں تو یہ مکروہ تحریمی نہ ہوگا، جیسا کہ ابھی گزرا اھ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر دلیل نہی نہیں ہے بلکہ مفیدِ ترک غیر جازم ہے تو یہ کراہت تنزیہی ہے اھ اور دوسری کے بعد فرمایا کہ ہم نے ہدایہ سے نقل کیا کہ عبث بیرونِ نماز حرام ہے اور ہم نے اس کو کراہت تحریم پر محمول کیا ہے تو خارج نماز عبث بلاحاجت بھی ایسا ہی ہونا چاہیے اھ (ت)

اقول کراہت تنزیہی کا دعوٰی اس امر پر مبنی ہے کہ خلاف اولٰی اور کراہت تنزیہی میں فرق نہ کیا جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ ہر مستحب کا ترک مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے حلیہ سے تنبیہ ثالث نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ

---

[1] حلیہ

[2] حلیہ

[3] بحرالرائق مایفسد الصلوۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

[4] ردالمحتار مکروہات الصلوۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۲

[5] بحرالرائق مایفسد الصلوۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

تنزیہا مرجعہ خلاف الاولی والظاہر انہما متساویان وعن البحر ان التنزیہ فی رتبۃ المندوب وعن ش ان ترک المندوب مکروہ تنزیہا وقد علمت ما ھو التحقیق وباللہ التوفیق۔

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور بظاہر یہ دونوں متساوی ہیں، اور بحر میں ہے کہ مکروہ تنزیہی مندوب کے مرتبہ میں ہے اور "ش" سے منقول ہے کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی کے مرتبہ میں ہے اور جو تحقیق ہے وہ تو آپ کو معلوم ہی ہو چکی ہے وباللہ التوفیق۔

اما ما عقب بہ الثانیۃ **فاقول اولاً** اعجب واغرب مع انہ اسلف الاٰن ان لیس خارجہا نہی فلا تحریمیۃ **وثانیاً** حققنا ان کلام الھدایۃ فی القسم الاول من العبث فاجراؤہ فی الثانی غیر سدید۔

اور دوسری کا جو تعاقب انہوں نے کیا ہے تو اوّلاً میں کہتا ہوں کہ انھوں نے بہت ہی عجیب وغریب بات کہی ہے حالانکہ کچھ قبل انہوں نے نقل کیا ہے کہ خارج نماز نہی نہیں ہے، تو کراہت تحریمیہ نہ ہوگی۔ اور ثانیاً یہ کہ ہم نے تحقیق کی ہے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی قسم اوّل میں ہے تو اس کو دوسری میں جاری کرنا درست نہیں۔ ت

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لیے بھی نہی ودلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلقاً کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لیے کرنے سے شرع میں کون سی نہی مصروف ہے کہ کراہت تنزیہ ہو ہاں خلافِ اولٰی ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولٰی یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف متوجہ ہو رہی حدیث صحیح من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ[1] انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات کہ غیر مہم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک کرے،

رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبیہقی فی الشعب عن ابی ھریرۃ والحاکم فی الکنی عن ابی بکر الصدیق وفی تاریخہ عن علی المرتضٰی واحمد والطبرانی فی الکبیر عن سیدنا السید الحسین بن علی والشیرازی فی الالقاب عن ابی ذر والطبرانی فی الصغیر عن زید بن ثابت وابن عساکر عن الحارث بن ھشام رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حسنہ

اس کو ترمذی اور ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب میں روایت کیا، یہ روایت حضرت ابوہریرہ سے ہے، اور حاکم نے کُنٰی میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے اور حاکم کی تاریخ میں علی المرتضٰی سے، اور احمد اور طبرانی نے کبیر میں سید بن سید حسین بن علی سے اور شیرازی نے القاب میں ابوذر سے اور طبرانی نے صغیر میں زید بن ثابت سے اور ابن عساکر نے حارث بن ہشام سے مرفوعاً روایت کی، اس کو نووی نے حسن کہا اور اس کو

---

[1] جامع ترمذی ابواب الزہد امین کمپنی دہلی ۲/۵۵

النووی وصححه ابن عبد البر والھیثمی۔ ابن عبدالبر اور ہیثمی نے صحیح قرار دیا۔ ت

اقول اس کا مفاد بھی اسی قدر کہ حسن اسلام سب محسنات سے ہے اور محسنات میں سب مستحسنات بھی نہ کہ ہر غیر مہم سے نہی ورنہ غیر مہم تو بیکار سے بھی اعم ہے تو سوا مہمات کے سب زیر نہی آکر مباحات سراسر مرتفع ہوجائیں گے لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما یتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ ممایشبعہ من جوع ویرویہ من عطش ویستر عورتہ ویعف فرجہ ونحو ذلک مما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ واستمتاع واستکثار وسلامتہ فی معادہ[1]۔

انسان کو بعض ایسی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کی زندگانی کی ضروریات سے ہوتی ہیں، جو اس کو بھوک سے شکم سیر کردیں، اور پیاس سے سیراب کردے، اس کا ستر عورت کرے اور اس کو پاکدامن رکھے، علاوہ ازیں دوسری چیزیں جو دفع ضرورت کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ وہ چیزیں جن میں تلذذ استمتاع، استکثار اور معاد کی سلامتی ہو۔ ت

ابن عطیہ مالکی کی شرح اربعین میں ہے:

مالا یعنیہ ھو ما لا تدعو الحاجۃ الیہ مما لا یعود علیہ منہ نفع اخروی والذی یعنیہ ما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ وتنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر مالا یعنیہ ھو ما یخاف فیہ فوات الاجر والذی یعنیہ ھو الذی لا یخاف فیہ فوات ذلک[2] اھ مختصرا۔

"مالا یعنیہ" وہ جن کی کوئی ضرورت اس کو نہ ہو، یعنی وہ چیزیں جن سے آخرت کا کوئی نفع متعلق نہ ہو، اور "والذی یعنیہ" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اس کی ضرورت کو پورا کریں، وہ نہیں جن میں تلذذ اور تنعم ہو، شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا "مالا یعنیہ" سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت فوت ہونے کا خطرہ ہو اور والذی یعنیہ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت کے فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو اھ مختصرا۔ (ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے:

الذی یعنی الانسان ما یتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ وسلامتہ فی معادہ ومالا یعنیہ التوسع فی الدنیا وطلب المناصب والریاسۃ[3] اھ ملخصا۔

"الذی یعنی الانسان" سے مراد وہ اشیاء ہیں جو انسان کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہیں اور جن سے اس کی آخرت کا مفاد وابستہ ہو اور "مالا یعنیہ" سے مراد دنیا کی فراخی اور ریاست اور طلب مناصب ہیں اھ ملخصا۔ (ت)

---

[1] شرح اربعین لابن حجر مکی

[2] شرح اربعین ابن عطیۃ مالکی

[3] شرح اربعین للشیخ احمد بن حجازی حدیث ۱۲ داراحیاء الکتب العربیہ مصر ص ۳۶

تیسیر میں ہے :

الذی یعنیہ ما تعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ دون ما زاد وقال الغزالی حد ما لا یعنی ہو الذی لو ترک لم یفت بہ ثواب ولم ینجز بہ ضرر۔[1]

" الذی یعنیہ " سے مراد وہ چیز ہے جو اس کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہو، نہ وہ کہ جو زائد ہو ، اور غزالی نے فرمایا " ما لا یعنی " وہ چیز ہے کہ اگر اس کو ترک کر دے تو کوئی ثواب فوت نہ ہو اور نہ ضرر لاحق ہو ۔ ت

مرقاۃ میں ہے :

حقیقۃ ما لا یعنیہ ما لا یحتاج الیہ فی ضرورۃ دینہ ودنیاہ ولا ینفعہ فی مرضاۃ مولاہ بان یکون عیشہ بدونہ ممکنا وہو استقامۃ حالہ بغیرہ متمکنا قال الغزالی وحد ما لا یعنیک ان تتکلم بکل ما لو سکت عنہ لم تأثم ولم تتضرر فی حال ولا مآل ومثالہ ان تجلس مع قوم فتحکی معہم اسفارک وما رایت فیہا من جبال وانہار وما وقع لک من الوقائع وما استحسنتہ من الاطعمۃ والثیاب وما تعجبت منہ من مشایخ البلاد ووقائعہم فہذہ امور لو سکت عنہا لم تأثم ولم تتضرر واذا بالغت فی الاجتہاد حتی لم یمتزج بحکایتک زیادۃ ولا نقصان ولا تزکیۃ نفس من حیث التفاخر بمشاہدۃ الاحوال العظیمۃ ولا اغتیاب لشخص ولا مذمۃ لشیٔ مما خلقہ اللہ تعالٰی فانت مع ذلک کلہ مضیع زمانک ومحاسب علی عمل لسانک اذ تستبدل الذی ہو ادنی بالذی ہو خیر لانک لو صرفت زمان

" ما لا یعنیہ " سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی ضرورت انسان کو نہ دنیا میں ہو اور نہ دین میں ، اور نہ مرضیِ مولٰی کے حصول میں ان کی ضرورت پیش آئے ، یعنی وہ اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو اور دوسری اشیاء کے باعث اس کا حال ٹھیک ٹھاک ہے ، غزالی فرماتے ہیں " ما لا یعنی " سے مراد ایسی گفتگو ہے کہ اگر وہ نہ کی جائے تو نہ کوئی گناہ لاحق ہو اور نہ حال یا مآل میں نقصان دہ ہو ، مثلاً آپ لوگوں میں بیٹھ کر اپنے سفروں کا حال بیان کریں ، جو پہاڑ دیکھے ہیں اور جو نہریں دیکھی ہیں ان کا حال بتائیں جو عمدہ غذائیں کھائی ہیں اور جو عمدہ لباس پہنے ہیں ، اور مشایخ سے ملاقاتیں کی ہیں وہ بیان کریں ، اب یہ ایسی اشیاء ہیں کہ اگر آپ ان کا بیان نہ بھی کریں تو کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ کوئی نقصان ہوگا ، اور اگر آپ انتہائی کوشش کرکے ان کہانیوں کو مبالغہ آرائیوں سے پاک رکھنے میں بھی کامیاب ہوجائیں اور اس میں تفاخر کا عنصر شامل نہ ہونے دیں ، نہ کسی شخص کی غیبت کریں اور نہ مذمت کریں تب بھی آپ اپنا وقت ضائع

---

[1] تیسیر للمناوی

الکلام فی الذکر والفکر بما ینفتح لک من نفحات رحمۃ اللہ تعالٰی ما یعظم جدواہ و لو سبحت اللہ تعالٰی بنی لک بہا قصر فی الجنۃ و من قدر علی ان یاخذ کنزا من الکنوز فاخذ بدلہ مدرۃ[ع۱] لاینتفع بہا کان خاسرا خسرانا مبینا وھذا علی فرض السلامۃ من الوقوع فی کلام المعصیۃ وانی تسلم من الافات التی ذکرناہا[۱]۔

کر رہے ہیں، اور آپ اپنی زبان کے عمل کو حساب دینے کے لیے پیش کر رہے ہیں، آپ خیر کے بدلہ میں ادنٰی کو لے رہے ہیں، کیونکہ اگر یہی وقت ذکر وفکر میں خرچ کرتے تو یہ اللہ کی رحمتوں کے دروازے کھلنے کا باعث ہوتا، اور اگر آپ اس دوران اللہ کی تسبیح کرتے تو جنت میں اپنے لیے محل تعمیر کراتے، اور جو شخص کسی خزانے کو حاصل کرنے کی طاقت رکھتا ہو پھر بجائے اُس کے مٹی کے ڈھیلے اُٹھالے تو اس سے زیادہ خسارے میں کون ہوگا، اور یہ اس مفروضہ پر ہے جبکہ آدمی گناہ کی گفتگو سے محفوظ ہو، لیکن جن آفات کا ہم نے ذکر کیا ہے اُسے محفوظ ہونا کیونکر ممکن ہے! (ت)

خلاصہ ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑنے کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثوابِ الٰہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لائق ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا پارسائی حاصل کرنا اُسی قدر امر مہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے دنیا کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال واقوال واحوال جن کے بغیر زندگانی ممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب کا فوت نہ اب یا آئندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی وقابلِ ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کہ اتنے[ع۲] شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے یہ یہ[ع۳] معاملے پیش آئے فلاں[ع۴] فلاں کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے[ع۵] ایسے مشایخ سے

---

[۱] مرقاۃ شرح مشکوۃ حفظ اللسان امدادیہ ملتان ۹ / ۱۵۱

ع۱ وقع فی نسخۃ المرقاۃ المطبوعۃ بمصر بدرۃ بالباء وھو تصحیف اھ منہ (م)

مرقاۃ مطبوعہ مصر کے نسخہ میں بدرۃ باء کے ساتھ ہے اور یہ بڑی غلطی ہے اھ منہ (ت)

ع۲ اقول مگر جبکہ نیت بیان عجائب وصنعت وحکمت و قدرت ربانی و ذکر الٰہی ہو قال تعالٰی فی الافاق وفی انفسکم افلا تبصرون ۱۲ منہ (م)

ع۳ اقول مگر جبکہ اُن کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال اللہ تعالٰی وذکرھم بایام اللہ ۱۲ منہ (م)

ع۴ اقول مگر جبکہ اُس سے مقصود اپنے اوپر احسانات الٰہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے سروسامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا قال تعالٰی واما بنعمۃ ربک فحدث ۔ ۱۲ منہ (م)

ع۵ اقول مگر جبکہ علمائے سنت وصلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصلحین تنزل الرحمۃ ۱۲ منہ (م)

ملنا ہوا۔ یہ سب باتیں اگر تو نہ بیان کرتا تو نہ گناہ تھا نہ ضرر[ع۱] ہوتا اور اگر تو کامل کوشش کرے کہ تیرے کلام میں واقعیت سے کچھ کمی بیشی[ع۲] نہ ہونے پائے نہ اس تفاخر سے نفس کی تعریف نکلے کہ ہم نے ایسے ایسے عظیم حال دیکھے نہ اُس[ع۳] میں کسی شخص کی غیبت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا[ع۴] کی ہوئی کسی چیز کی مذمت ہو تو اتنی احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہو گا کہ تُو نے اُتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اُس کا حساب ہو گا تو خیر کے عوض ادنی بات اختیار کر رہا ہے اس لیے کہ جتنی دیر تُو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عزوجل کی یاد اور اس کی نعمتوں صنعتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالباً رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تجھ پر وہ کھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیحِ الٰہی کرتا تو تیرے لیے جنت میں محل[ع۵] چُنا جاتا

ع۱ اقول ثواب نہ ملنا بھی ایک نوع ضرر ہے خود امام غزالی سے بحوالہ تیسیر اور کلام ابن عطیہ و مرقاۃ میں گزرا کہ جو کچھ آخرت میں نافع ہو لایعنی نہیں ورنہ اس کے یہ معنی لیں کہ جس کے ترک میں نہ گناہ اخروی نہ ضرر دنیوی تو تمام مستحبات بھی داخلِ لایعنی ہو جائیں گے اور وہ بداہۃً باطل ہے ۱۲ منہ (م)

ع۲ اقول یعنی وہ کمی جس سے معنیٔ کلام بدل جائیں جیسے کسی ضروری استثنا کا ترک ورنہ جبکہ ترک کل میں گناہ نہیں ترک بعض میں کیوں ہونے لگا ۱۲ منہ (م)

ع۳ اقول مگر جبکہ جس کی برائی بیان کی وہ گمراہ بدمذہب ہو کہ ان کی شناعت سے مسلمانوں کو مطلع کرنا واجبات دینیہ سے ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اترعون عن ذکر الفاجر متی یعرفہ الناس اذکروا الفاجر بما فیہ یحذرہ الناس کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز رکھتے ہو، لوگ اُسے کب پہچانیں گے فاجر میں جو شناعتیں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے پرہیز کریں رواہ ابن ابی الدنیا فی ذم الغیبۃ والامام الترمذی الحکیم فی النوادر والحاکم فی الکنی والشیرازی فی الالقاب وابن عدی فی الکامل والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن والخطیب فی رواۃ مالک عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما ۱۲ منہ (م) الناریخ عن معویۃ بن حیدہ القشیری والخطیب

ع۴ اقول مگر جبکہ اس میں مصلحت دینیہ ہو اور معاذ اللہ اعتراض کے پہلو سے پاک ہو جیسے کچھ لوگ کسی طرف عازم سفر ہیں ان کو بتانا کہ فلاں راستہ بہت خراب ہے اس سے نہ جانا یا کوئی کسی عورت سے نکاح چاہتا ہے اسے اس کی صورت نسب وغیرہ وغیرہ میں عیوب معلوم ہیں ان کو خالص خیر خواہی کی نیت سے بیان کرنا الحدیث ان فی اعین الانصار شیئا رواہ مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۲ منہ (م)

ع۵ ہر بار تسبیح الٰہی کرنے پر جنت میں ایک پیڑ بو یا جاتا ہے احادیث کثیرہ میں ہے:
من احادیث ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمرو و جابر و ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اما بناء القصر فاللہ تعالیٰ اعلم۔ (م)

اور جو ایک خزانہ لے سکتا ہو وہ ایک نکمّا ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زیاں کار ہو اور یہ سب بھی اُس تقدیر پر ہے کہ کلام معصیت سے بچ جائے اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں اُن سے بچنا کہاں ہوتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ لایعنی جملہ مباحات کو شامل ہے نہ کہ مطلقاً مکروہ ہو۔

ہاں مثلاً چار بار پانی ڈالنے کی عادت کرلے تو غالباً اس پر باعث نہ ہوگا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور ہوگا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلاضرورت شرعیہ محل تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے۔

فیذکر[1] عنه صلی الله تعالی علیه وسلم من کان یؤمن بالله والیوم الاٰخر فلا یقفن مواقف التهم[2] وفی الباب عن امیر المؤمنین[2] الفاروق رضی الله تعالی عنه۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو مقاماتِ تہمت سے دُور رہے، اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی روایت ہے۔ (ت)

یہ منشاء **قول دوم** ہے بالجملہ حاصل حکم یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقاد سنیت ہو مطلقاً ناجائز و گناہ ہے اگرچہ دریا میں اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً مکروہ تحریمی اگرچہ اعتقاد سنیت نہ ہو اور اگر نہ فساد عقیدت نہ اضاعت تو خلافِ ادب ہے مگر عادت کرلے تو مکروہ تنزیہی یہ ہے بحمد اللہ تعالٰی فقہ جامع وفکر نافع و درک بالغ ونور بازغ وکمال توفیق وجمال تطبیق وحُسن تحقیق وعطر تدقیق وباللہ التوفیق والحمد للہ رب العٰلمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہوئے:

اوّلاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کتاب اصل میں ارشاد فرمایا کہ بقیہ احکام کے مناط عقیدت و اضاعت وعادت ہیں اور وہ نفس فعل سے زائد، فی نفسہ اُس کا حکم اُسی قدر کہ قول سوم میں مذکور ہوا۔

ثانیاً دوم وسوم میں اُس زیادت کو اسراف سے تعبیر فرمانا محض بنظر صورت ہے ورنہ جب نہ معصیت نہ اضاعت تو حقیقت اسراف زنہار نہیں۔

---

[1] مراقی الفلاح مع الطحطاوی قبیل سجود السہو ازہریہ مصر ص ۲۰۶۵

[1] اوردہ فی الکشاف من اٰخر سورۃ الاحزاب و العلامۃ الشرنبلالی قبیل سجود السہو من مراقی الفلاح۔ (م)

کشاف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

[2] رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنه رضی الله تعالی عنه انه قال من اقام نفسه مقام التهمة فلا یلومن من اساء الظن به ۱۲ منه (م)

خرائطی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے مکارم الاخلاق میں امیر المومنین عمر فاروق سے روایت کیا ہے کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی کرنے والے کو ملامت نہ کرو۔ (ت)

ثالثاً دربارۂ زیادت منع و اجازت میں عادت وندرت کو دخل نہیں کہ فسادِ عقیدت یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور اُن دونوں سے بری ہو تو بار بار بھی گناہ و معصیت نہیں کراہت تنزیہی جدا بات ہے ہاں دربارۂ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور احیاناً ہو تو بے فسادِ عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلیث سنّتِ مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترکِ تثلیث نہیں بلکہ تثلیث پُوری کرکے زیادت ہے۔

ف وبہ ظہر ضعف مامر عن العلامۃ ش فی التنبیہ الخامس من التوفیق بین نفی البدائع الکراھۃ ای التحریمیۃ عن الزیادۃ علی الثلاث والنقص عنہا عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح وغیرہ بثبوتہا اذا زاد او نقص لغیر حاجۃ بان محمل الاول اذا فعلہ مرۃ والثانی علی الاعتیاد فہذا مسلم فی النقص ممنوع فی الزیادۃ اما الاستناد الی مفہوم تفریع الفتح وغیرہ المار ثمہ وقد تمسک بہ ایضا العلامۃ ط علی ان کراھۃ الاسراف کراھۃ تحریم حیث قال اقول یاثم بالاسراف ولو اعتقد سنیۃ الثلاث فقط فلذا قالوا فی المفہوم (ای بیان مفہوم قولہم ان الحدیث محمول علی الاعتقاد) حتی لو رأی سنیۃ العدد وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینۃ القلب اونقص لحاجۃ فلاباس بہ (ای فافادوا ان لو زاد بلاغرض کان فیہ باس) ولوکان کما ذکر (ان لاباس الا فی الاعتقاد) لاتکرہ الزیادۃ مطلقا[1] اھ مزیدا منا بین الاھلۃ وھذا ھو منزع کلام ش بید انہ حملہ علی التعود واطلق ط۔

اس سے علامہ ش نے جو فرمایا ہے اس کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا علامہ ش کا یہ قول بدائع کی کراہت تحریمی کی نفی میں توفیق کے سلسلہ میں پانچویں تنبیہ میں گزرا ہے، اس میں انہوں نے بتایا ہے کہ بلا اعتقاد اگر کوئی شخص تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے یا کم دھوئے جبکہ فتح وغیرہ میں کراہت کی طرف اشارہ ہے جب تین مرتبہ سے زیادہ کرے یا کم کرے بغیر حاجت کے، اس میں یہ ہے کہ پہلی روایت کا محمل تو یہ ہے کہ جب وضو کرنے والا یہ عمل صرف ایک مرتبہ کرے اور دُوسری روایت کا محمل یہ ہے کہ جب وہ شخص یہ عمل بطورِ عادت کرے، مگر یہ چیز کمی کی صورت میں مسلّم ہے مگر زیادتی کی صورت میں ممنوع ہے۔
اگر فتح وغیرہ کی تفریع جو وہاں گزری ہے اس کو بطور سند لیا جائے اور اسی سے علامہ ط نے بھی استدلال کیا ہے کہ اسراف کی کراہت تحریمی ہے، وہ فرماتے ہیں وضو کرنے والا گنا ہگار ہوگا اگرچہ اس کا اعتقاد یہی ہو کہ فقط تین مرتبہ استعمال کرنا مسنون ہے۔ اس لیے فقہا نے اس کا مفہوم (یعنی فقہاء کے اس قول کا مفہوم کہ حدیث اعتقاد پر محمول ہے) یہ لیا ہے کہ وضو کرنے والا اگر عدد کے مسنون ہونے کا قائل ہو مگر وضو

---

[1] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۲

پر وضو کی خاطر یا اطمینان قلب کی خاطر، زاید مرتبہ دھوئے، یا کم مرتبہ دھوئے تو کوئی حرج نہیں (یعنی ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر بغیر کسی غرض کے زیادتی کرے گا تو اس میں حرج ہے) اگر بات وہی ہو جو انہوں نے ذکر کی ہے (کہ صرف اعتقاد کی صورت ہی میں مضائقہ ہے) تو مطلقاً زیادتی مکروہ نہیں اھ ہلالین کے درمیان اضافہ ہماری طرف سے ہے۔ ش کے کلام سے یہی مستفاد ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ انہوں نے اس کو عادت پر محمول کیا ہے اور ط نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ ت

اقول ولاطلاقه مستندات کماعلمت

وا

اما تفصیل ش ان الاسراف یکرہ تنزیہا ان وقع احیانا و تحریما ان تعود فلا اعلم من صرح به و کانه اخذہ من جعل النهر ترکه سنة مؤکدة مع خلافه له فی حمل الکراھة علی التحریم۔

میں کہتا ہوں ان کے اطلاق کی کئی سندیں ہیں اور ش کا تفصیل سے یہ کہنا کہ اسراف اس صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا جبکہ کبھی کبھی ہو اور جب بطور عادت ہو تو مکروہ تحریمی ہوگا، میرے علم میں نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کی تصریح کی ہو، غالباً انہوں نے یہ نہر سے لیا ہے کیونکہ صاحبِ نہر نے اس کو سنتِ مؤکدہ کا تارک قرار دیا ہے، مگر کراہت تحریم پر محمول کرنے میں ان کا خلاف ہے۔ ت

وا ۲

فاقول هم انفسهم فی ابانة المفهوم وشرح نوطهم الحکم بالاعتقاد فذکروا تصویرا لا یکون فیه الزیادة والنقص لاجل الاعتقاد بل لغرض اخر لان العاقل لابد لفعله من غرض فاذا لم یکن المشی علی ما اعتقد فلیکن ما ذکروا فلا یدل علی ادارة الامر علی ھذا التصویر الا لخالف الشرح المشروح فان المشروح ناطه بالاعتقاد وصرح ان لوزاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا یلحقه الوعید کما تقدم عن البدائع وھذا ینوطه بشیئ اخر غیرہ و بالجملة لا

وا ۳

نسلم ان لشرح المفهوم مفهوما اخر وان سلم فمفهومه معارض لمنطوق البدائع وغیرها والمنطوق مقدم فافهم۔

اقول ان حضرات نے خود مفہوم بیان کیا ہے اور حکم کو اعتقاد پر معلق کیا ہے ـــــــ اور ایسی توضیح کی ہے کہ کمی وزیادتی اعتقاد کے باعث نہ ہو بلکہ کسی اور غرض سے ہو، کیونکہ عقلمند انسان کے فعل کی کوئی نہ کوئی غرض ہونی چاہیے، اب چونکہ اس کا عمل کسی اعتقاد پر مبنی نہیں ہے، تو جو انہوں نے ذکر کیا ہے وہی ہونا چاہیے، تو یہ حکم کے اس توضیح پر دائر ہونے کی دلالت نہ کرے گا، ورنہ تو شرح مشروح کے خلاف ہوگی، کیونکہ مشروح میں اس کو اعتقاد پر معلق کیا گیا تھا، اور یہ تصریح کی ہے کہ اگر زیادتی یا کمی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین مرتبہ دھونا سنّت ہے تو اس کے لیے وعید نہیں، جیسا کہ بدائع سے منقول ہوا، اور یہ عبارت اس کو کسی اور چیز پر معلق کرتی ہے، اور خلاصہ یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مفہوم کی شرح کا کوئی اور مفہوم بھی ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ بدائع وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے جبکہ منطوق مقدم ہوتا ہے فافہم۔ ت

رابعاً جبکہ حدیث نے بے قید حال ومکان زیادت ونقص پرحکم اساءت وظلم وتعدی ارشاد فرمایا اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحال عادت لہذا ہمارے علمائے کرام رحمہم اللہ تعالٰی نے حدیث کو ایک منشا ونیت یعنی اعتقاد سنیت پرحمل فرمایا جس سے بے قید حال ومکان مطلقاً حکم تعدی واساءت ہو۔

خامساً بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقاد سنیت نقص وزیادت ہو تو وعید نہیں صحیح ونجیح ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں طوق وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود اپنے منشا وغایت ومقصد ونیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (جیسا کہ تو نے جانا یہ لائق تحقیق ہے اور اللہ توفیق دینے والا ہے۔ ت) الحمدللہ اس امر پنجم اعنی حکم اسراف آب کا بیان ایسی وجہ جلیل وجمیل پر واقع ہوا کہ خود ہی ایک مستقل نفیس رسالہ ہونے اور تاریخی نام برکات السماء فی حکم اسراف الماء ۱۳۰۷ھ رکھنے کے قابل ہے والحمد للہ علی نعمہ الجلائل وصلی اللہ تعالٰی علی سیدالاواخر والاوائل وآلہ وصحبہ الکرام الافاضل۔

فائدہ مہمہ وضو میں پانی زیادہ نہ خرچ ہونے کے لیے چند امور کا لحاظ رکھیں:

(۱) وضو دیکھ دیکھ کر ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ کریں عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو بہت جلد کرنا چاہیے اور اسی معنے پر کہتے ہیں کہ وضو جوان کا سا اور نماز بوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ وترک عجلت مطلوب ہے فتح وبحر وشامی شمار آداب وضو میں ہے والتانی[۱] (ٹھہر کر اطمینان سے وضو کرنا۔ ت) علمگیریہ میں معراج الدرایہ سے ہے لایستعجل فی الوضوء[۲] (وضو میں عجلت نہ کی جائے۔ ت)

اقول ظاہر ہے کہ جس شے کے لیے شرع نے ایک حد باندھی ہے کہ اُس سے نہ کمی چاہیے نہ بیشی، تو اس فعل کو با احتیاط بجالانے ہی میں حد کا موازنہ ہو سکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔

(۲) بعض لوگ چلّو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیکار گیا اس سے احتیاط چاہیے۔

(۳) ہر چُلّو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لیے لیں اس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانسے تک پانی چڑھانے کو پورا چلّو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چلّو کلی کے لیے بھی درکار نہیں۔

(۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہیے نہ ایسی تنگ کہ پانی بدیر دے نہ فراخ کہ حاجت سے زیادہ گرائے اس کا فرق یُوں معلوم ہوسکتا ہے کہ کٹوروں میں پانی لے کر وضو کیجئے تو بہت خرچ ہوگا یونہی فراخ ٹونٹی سے بہانا زیادہ خرچ کا باعث ہے اگر لوٹا ایسا ہو تو احتیاط کرے پُوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

---

[۱] بحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[۲] فتاوٰی ہندیہ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصًا کمزور کہ پورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضاء دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیر لے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کام دیتا ہے خصوصًا موسم سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضاء میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے

بحرالرائق میں ہے:

عن خلف بن ایوب انه قال ینبغی للمتوضئ فی الشتاء ان یبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم یسیل الماء علیها لان الماء یتجافی عن الاعضاء فی الشتاء کذا فی البدائع[1]

خلف بن ایوب سے مروی ہے کہ موسم سرما میں وضو کرنے والے کو چاہیے پہلے اعضاء پر تیل کی طرح پانی چپڑ لے پھر اس پر پانی پہنچائے کیونکہ سردی میں پانی اعضاء سے دُور رہتا ہے، کذا فی البدائع۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

الاداب امرار الید علی الاعضاء المغسولة والتانی والدلك خصوصًا فی الشتاء[2] اھ واعترضه فی البحر بانه ذکر الدلك من المندوبات وفی الخلاصة انه سنة عندنا[3] اھ وقد مناه فی التنبیه الثالث وقال العلامة ش فی المنحة قوله ذکر الدلك الخ یمکن ان یجاب عنه بان مراده امرار الید المبلولة علی الاعضاء المغسولة لما قدمه الشارح عند الکلام علی غسل الوجه عن خلف بن ایوب (ای ما نقلناه انفا قال) لکن کان ینبغی تقییده بالشتاء تامل[4] اھ۔

دھوئے ہوئے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا آداب میں شمار کیا خصوصًا سردیوں میں اعضاء کو ملنا اھ اور بحر میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے اعضاء کے ملنے کو مندوبات سے قرار دیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہ ہمارے نزدیک سنت ہے اھ اور ہم نے اس کو تیسری تنبیہ میں ذکر کیا ہے۔ علامہ ش نے منحہ میں ان کا قول ذکر الدلك الخ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اعضائے مغسولہ پر تر ہاتھ پھیرا جائے، شارح نے یہی بات غسل وجہ میں خلف بن ایوب سے نقل کی (یعنی جو ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن اس کو سرما میں مقید کرنا چاہیے تامل اھ۔ ت

---

[1] بحرالرائق کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی ۱/۱۱
[2] فتح القدیر کتاب الطہارۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲
[3] بحرالرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
[4] منحۃ الخالق مع البحر 〃 〃 〃 〃

اقول اولا[1] ان اراد انه لا یندب الیه الا فی الشتاء فممنوع لان الماء وان کان یتجافی عن الاعضاء فی غیر الشتاء فلا شك ان البل قبل الغسل ینفع فی کل زمان فانه یسھل مرور الماء ویقلل المصروف منه کما ھو مجرب مشاھد فالنقل عن الامام خلف فی الشتاء لاینفیه فی غیرہ انما یقتضی ان الحاجة الیه فی الشتاء اشد وھذا قد صرح به المحقق حیث قال خصوصا فی الشتاء **وثانیا** امرار الید علی الاعضاء المغسولة قد افرزہ المحقق عن الدلك کما سمعت فکیف یحمل علیه لکن التحقیق ما **اقول** ان الامرار المذکور له ثلثة محتملات الاول الامرار بعد الغسل اعنی بعد ما انحدر الماء لنشف الباقی کیلا یترشش علی الثیاب والثانی مع الغسل ای حین کون الماء بعد مارا علی الاعضاء وھو عین الدلك المطلوب قال فی البحر خلف ماقدم عن خلف الدلك لیس من مفھومه (ای الغسل بالفتح) وانما ھو مندوب وذکر فی الخلاصة انه سنة وحدہ امرار الید علی الاعضاء المغسولة[2] اھ و الثالث قبل الغسل ویحتاج الی التقیید بالمبلولة والتجوز فی المغسولة بمعنی ما سیغسل اوما امربه ان یغسل فح قد یمکن ان یراد بالدلك

اقول اس میں اولاً تو یہ ہے کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صرف سردی میں مندوب ہے تو ممنوع ہے کیونکہ اگرچہ پانی سردی کے علاوہ دوسرے موسم میں اعضاء سے جدا نہیں ہوتا ہے تب بھی یہ ظاہر ہے کہ اعضاء کا دھونے سے قبل تر کرلینا ہر موسم میں مفید ہے، کیونکہ اس طرح اعضاء پر پانی بآسانی گزرتا ہے، اور اس طرح پانی کم استعمال ہوتا ہے، اور یہ تجربہ کی بات ہے، لہذا امام خلف سے جاڑے کے بارے میں منقول ہونے سے دوسرے موسموں میں اس کی نفی نہیں لازم آتی، البتہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جاڑے میں اس کی ضرورت زیادہ ہے اور محقق نے اس کی تصریح بھی کی ہے، فرمایا خصوصاً سردی میں۔

ثانیاً اعضاءِ مغسولہ پر ہاتھ پھیرنے کو محقق نے ملنے سے الگ ذکر کیا ہے، تو اس کو اس پر کیسے محمول کیا جائے گا!

تحقیق یہ ہے کہ پانی ملنے کے تین احتمالات ہیں، ایک یہ کہ دھونے کے بعد پانی گزارا جائے، یعنی جب پانی اعضاء سے گر جائے تو اعضاء پر اس لیے ہاتھ پھیرا جائے کہ کپڑے نہ بھیگ جائیں، دوسرے یہ کہ دھونے کے ساتھ ہی یہ عمل کیا جائے، اور یہی ملنا مطلوب و مقصود ہے، بحر میں خلف سے نقل کے بعد فرمایا کہ ملنا اُس کے (غَسل دھونے کے) مفہوم میں شامل نہیں ہے، یہ صرف مندوب ہے، اور خلاصہ میں اس کو سنت

[1] منحۃ الخالق مع البحر کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

الثالث کما زعم العلامۃ ش وبالامرار الاول فلاھو ینافی الافراز ولایلزم عد الثانی من المندوبات خلافا لما ھو المذھب المذکور فی الخلاصۃ ومن القرینۃ علیہ ان المحقق بحث فی کون الدلک خارجا عن حقیقۃ الغسل ومال الی ان المقصود بشرعیۃ الغسل لایحصل الا بہ وقد اجاب عنہ فی الغنیۃ بما کفی وشفی فیبعد ان یدخلہ ھھنا فی مجرد ادب نازل عن الاستنان ایضا خلفۃ عن الافتراض وقد یؤیدہ ایضا لفظۃ خصوصا فی الشتاء لان الثانی صرحوا باستنانہ مطلقا و انما قیدوا بالشتاء الثالث فھذا غایۃ توجیہ ما فی المنحۃ وبہ یندفع ایراد البحر وان کان المتبادر من الدلک ھو الثانی ولذا مشی علیہ فی البحر واقتفینا اثرہ فیما مر بل مشی علیہ ش نفسہ فی رد المحتار واعترض علی الفتح بما اعترض فی البحر قائلا لکن قدمنا ان الدلک سنۃ قال و لعل المراد بما قبلہ (ای امرار الید) امرارھا علیہ مبلولۃ قبل الغسل تأمل[1] اھ۔

قرار دیا' اور اس کی تعریف یہ ہے کہ اعضاءِ مغسولہ پر ہاتھ گزارا جائے، اور تیسرے یہ کہ دھونے سے قبل ہاتھ پھیر لے یعنی تر ہاتھ پھیر لے، اور مغسولہ میں مجاز ہے یعنی ما سیغسل یا "ما اُمربہ ان یغسل" (جس کو دھونا ہے یا دھونے کا حکم ہے) اس وقت دلک سے تیسرے معنی مراد لینا ممکن ہیں، جیسا کہ علامہ "ش" نے ارادہ کیا ہے اور "اِمرار" سے پہلے معنی مراد ہیں، یہ نہ "افراز" کے منافی ہے اور نہ ہی دوسرے کا مندوبات سے شمار کرنا لازم، یہ اُس مذہب کے خلاف ہے جو خلاصہ میں مذکور ہے، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ محقق نے دلک کی غسل سے مختلف ہونے کی بحث کی ہے، اور اسی طرف مائل ہوئے ہیں کہ شریعت کا مقصود غُسل سے بغیر دلک کے حاصل نہیں ہوسکتا، غنیہ میں اس کا کافی و شافی جواب دیا ہے، لہذا یہ امر بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو یہاں محض ایک ادب قرار دیں جو سنّت سے درجہ میں کم ہے، اور سنت فرض کی نائب ہے اور خصوصاً فی الشتاء کا لفظ اس کی تائید کرتا ہے، اس لیے دوسرے کے لیے انہوں نے تصریح کی ہے کہ یہ مطلقاً سنت ہے اس لیے تیسرے میں جاڑے کی قید رکھی ہے۔ منحہ میں جو کچھ ہے اس کی یہ توضیح ہے، اور اِس سے بحر کا اعتراض رفع ہوجائے گا، اگرچہ متبادر دلک سے ثانی ہے، اس لئے بحر میں اس پر چلے ہیں اور ہم نے بھی ان کی پیروی کی ہے بلکہ "ش" بھی ردالمحتار میں اسی پر چلے ہیں، اور فتح پر یہی اعتراض کیا ہے جو بحر میں کیا ہے، یعنی یہ کہ "ملنا سنّت ہے اور شاید ماقبل سے مراد تر ہاتھ کا دھونے سے قبل گزارنا ہے تأمل اھ۔ ت

---

[1] ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۲

اقول (ف۱) قد علمت ان ھذا اضعف احتمالاته واذا کان ھذا امرادہ فحمل الدلك علیه یکون تکرارا بلا شك فان قلت ذکر المحقق بعدہ من الاداب حفظ ثیابه من التقاطر[1] فیحمل الامرار علی الاول یتکرر مع ھذا **قلت** امرار الید و ان کان معلولا بالحفظ تعلیل الفعل بغایته فلیس علة کافیة لحصوله بحیث لایحتاج بعدہ فی الحفظ الی احتراس سواہ فلا یکون ذکرہ مغنیا عن ذکر الحفظ ثم **اقول** (ف۲) عجبا للبحر جزم ھھنا بندب الدلك ونسب الاستنان للخلاصة کغیر المرتضی له واعترض ثمه علی المحقق بان فی الخلاصة انه سنة عندنا۔

اقول آپ کو معلوم ہے کہ یہ ضعیف ترین احتمال ہے، اور اگر یہ مراد ہو تو دلک کو اس پر محمول کرنا بلاشبہ تکرار ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے اس کے بعد آداب میں یہ بیان کیا ہے کہ وضو کرنے والے کو اپنے کپڑوں کو وضو کے قطرات سے بچانا چاہئے تو امرار کو اول پر محمول کرنے سے تکرار ہو جائے گا۔

میرا خیال ہے کہ امرار ید کی علت اگر حفاظت ہے یعنی فعل کی علت اس کی غایت کو بنایا جائے تو یہ اس کے حصول کی کافی علت نہ ہوگی کیونکہ اس کے بعد حفاظت کے لیے اس کے اور کسی عمل کی حاجت نہ ہوگی، تو اس کا ذکر حفاظت کے ذکر سے بے نیاز کرنے والا نہ ہوگا۔

پھر میں کہتا ہوں کہ بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہاں دلک کے مندوب ہونے پر اکتفا کیا، اور سنت کہنے کو خلاصہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور وہاں محقق پر اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ت

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ اُن کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت ہوجاتے ہیں اور زرا شا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کر دیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے کہ ان اعضا میں بھی سنت سے ثابت (ف۳) ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے راوی:

ان النبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم کان اذا اطلی بدأ بعورته فطلاھا بالنورة وسائر جسدہ اھله[2]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نورہ کا استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دستِ مبارک سے لگاتے اور باقی بدن منور پر ازواج مطہرات لگا دیتیں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہن وبارک وسلم۔

اور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگولیں کہ سب بال بھیگ جائیں ورنہ کھڑے بال کی جڑ میں پانی گزر گیا

---

[1] فتح القدیر آداب الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[2] سنن ابن ماجہ باب الاطلاء بالنورۃ مجتبائی لاہور ص ۲۷۴

اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا۔

(۸) دست و پا پر اگر لوٹے سے دھار ڈالیں تو ناخنوں سے کہنیوں یا گٹوں کے اُوپر تک علی الاتصال اُتاریں کہ ایک بار میں ہر جگہ پر ایک ہی بار گرے پانی جبکہ گر رہا ہے اور ہاتھ کی روانی میں دیر ہوگی تو ایک جگہ پر مکرر گرے گا۔

(۹) بعض لوگ یُوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کہنی تک یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ کے لیے جو ناخن کی طرف لے گئے تو ہاتھ نہ روکا بلکہ دھار جاری رکھی ایسا نہ کریں کہ تثلیث کے عوض پانچ بار ہو جائے گا بلکہ ہر بار کہنی یا گٹے تک لا کر دھار روک لیں اور رُکا ہُوا ہاتھ ناخنوں تک لے جا کر وہاں سے پھر اجرا کریں کہ سُنت یہی ہے کہ ناخن سے کہنیوں یا گٹوں تک پانی بہے نہ اس کا عکس کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے۔ت)

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے: قد یرفق بالقلیل فیکفی ویخرق بالکثیر فلا یکفی[1] ذکرہ الامام النووی فی شرح مسلم واورد ہ الامام العینی فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق الفقیہ بالقلیل فیکفی ویخرق الاخرق ولا یکفی[2] یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہوجاتا ہے اور بدسلیقگی برتو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا۔

فائدہ اوپر حدیث گزری کہ وَلہان نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اُس کے وسوسہ سے بچو۔ دفع وسوسہ کے لیے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ و اعوذ و لاحول و سورہ ناس کی قرأت اور اٰمَنْتُ بِاللہِ وَرَسُوْلِہٖ کہنا اور ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝ ان سے فوراً وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور سُبْحٰنَ الْمَلِکِ الْخَلَّاقِ ۚ اِنْ یَّشَاْ یُذْھِبْکُمْ وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ ۙ وَّمَا ذٰلِکَ عَلَی اللہِ بِعَزِیْزٍ ۝ کی کثرت اُسے جڑ سے قطع کر دیتی ہے۔ حدیث میں ہے ایک صاحب نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر وسوسہ کی شکایت کی کہ نماز میں پتا نہیں چلتا دو پڑھیں یا تین۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذٰلک فارفع اصبعک السبابۃ الیمنی فاطعنہ فی فخذک الیسری وقل بسم اللہ فانھا سکین الشیطان[3]	جب تُو ایسا پائے تو اپنی دہنی انگشتِ شہادت اُٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چھُری ہے۔

رواہ البزار والطبرانی عن والد ابی الملیح ورواہ ایضا الحکیم الترمذی۔

---

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[2] عمدۃ القاری شرح بخاری باب الوضوء من المد ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ بیروت ۳/۹۵

[3] بحوالہ مجمع الزوائد باب السہو فی الصلوٰۃ بیروت ۲/۱۵۱

(۲) وسوسہ کی نہ سننا اُس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا۔ اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اُسی قدر بڑھے اور جب قصداً اُس کا خلاف کیا جائے تو باذنہٖ تعالیٰ تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہوجائے۔ عبد اللہ بن مُرّہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ماوسوسۃ باولع ممن یراھا تعمل فیہ[1]

شیطان جسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اُسی کے پیچھے پڑتا ہے۔

رواہ ابن ابی شیبۃ۔

امام ابن حجر مکی اپنے فتاوٰی میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوتی دریائے نیل پر گئے طلوعِ صبح کے بعد پہنچے ایک نے دوسرے سے کہا تُو اتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سر کو پہنچا یا نہیں، وہ اُترا اور غوطے لگانا شروع کیے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا ایک صبح سے دوپہر ہوگیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک تھا کہ غسل اُترا نہیں۔ پھر اس نے دوسرے سے کہا اب تُو اُتر میں گنوں گا، اس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سارے سر کو پانی نہ پہنچا یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہوگئی مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شُبہ کا شبہ ہی رہا، دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہُوا والعیاذ باللہ تعالیٰ ذکر فی الحدیقۃ الندیۃ[2]، یہ وسوسہ ماننے کا نتیجہ تھا اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے دربارۂ طہارت وسوسہ تھا راستہ کی کیچڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت ومتحقق نہ ہو حکمِ طہارت ہے) ایک دن نمازِ صبح کے لیے جاتا تھا راہ کی کیچڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہوں تو جماعت جاتی ہے ناگاہ اللہ عزوجل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کیچڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سان لے اور یونہی نماز میں شریک ہوجا، میں نے ایسا ہی کیا پھر وسوسہ[3] نہ ہُوا ذکرہ فی الطریقۃ المحمدیۃ یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان احدکم اذاکان فی المسجد جاء الشیطان فابس بہ کما یبس الرجل بدابتہ فان اسکن لہ وثقہ اوالجمہ۔

جب تم میں کوئی مسجد میں ہوتا ہے شیطان آکر اس کے بدن پر ہاتھ پھیرتا ہے جیسے تم میں کوئی اپنے گھوڑے کو رام کرنے کے لیے اُس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اس کے وسوسہ سے فوراً الگ نہ ہوگیا تو اسے باندھ لیتا یا لگام دے دیتا ہے۔

---

[1] لم اجد ھذہ الحوالہ الی الاٰن

[2] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ بحث ذم الوسوسہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۹۱

[3] طریقۃ محمدیۃ النوع الثالث فی علاج الوسوسہ مطبع اسلامیہ سٹیم پریس لاہور ص ۳۳۰

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس حدیث کو روایت کرکے فرمایا:

وانتم ترون ذلك اما الموثوق فتراه مائلا كذا لايذكر الله واما الملجم ففاتح فاه لا يذكر الله عزوجل[1] رواه الامام احمد۔

یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں سے دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہوا ہے اُسے تو دیکھے گا یُوں جھکا ہُوا کہ ذکرِ الٰہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وہ منہ کھولے ہے اللہ تعالٰی کا ذکر نہیں کرتا

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

واذا وجد احدكم فى بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شئ ام لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا[2] رواه مسلم والترمذى عن ابى هريرة ولاحمد والترمذى[3] وابن ماجة والخطيب عنه مختصرا بلفظ لا وضوء الا من صوت اوريح[4] ولاحمد والشيخين وابى داؤد والنسائى وابناء ماجة وخزيمة وحبان عن عباد بن تميم عن عمه[5] عبدالله بن زيد بن عاصم قال شكى الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشئ فى الصلوٰة قال لا ينصرف حتى يسمع صوتا او تجد ريحا ولاحمد وابى يعلى عن ابى سعيد

اگر کوئی شخص اپنے پیٹ میں گڑ گڑ محسوس کرے اور اس کو شک ہو کہ آیا اُس سے کوئی چیز خارج ہوئی یا نہیں، تو وہ مسجد سے اس وقت تک نہ نکلے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا ہوا محسوس نہ کرے، اس کو مسلم اور ترمذی نے ابوہریرہ سے روایت کیا، اور احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے ابوہریرہ سے مختصراً ان الفاظ سے روایت کیا کہ وضوء آواز یا ہوا سے ہی ہے، احمد، شیخین، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان نے عباد بن تمیم سے، ان کے چچا عبداللہ بن زید بن عاصم نے روایت کی کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے شکایت کی کہ ایک شخص نماز میں محسوس کرتا ہے کہ اس سے کچھ خارج ہوا ہے، آپ نے فرمایا وہ اس وقت

---

[1] مسند امام احمد عن ابی ہریرہ المکتبۃ الاسلامی بیروت ۲/۳۳۰

[2] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۵۸

[3] جامع للترمذی ماجاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/۱۱

[4] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۵۸

---

[5] وقع ههنا فى نسخة كنز العمال المطبوعة بحيدرآباد عن عمر مكان عن عمه وهو تصحيف شديد فاجتنبه اھ منه۔ (م)

کنز العمال مطبوعہ حیدرآباد کے نسخہ میں یہاں پر عن عمہ کی جگہ عن عمر ہے یہ پڑھنے کی سخت غلطی ہے اس سے پرہیز کرو اھ منہ (ت)

عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان الشیطان لیاتی احدکم وھو فی صلاتہ فیاخذ بشعرۃ من دبرہ فیمدھا فیری انہ قداحدث فلا ینصرف حتی یسمع صوتا اویجد ریحا[1] ورواہ عنہ سعید بن منصور مختصرا نحو المرفوع من حدیث عباد و للبزار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یاتی احدکم الشیطان فی الصلاۃ فینفخ فی مقعدتہ فیخیل انہ احدث ولم یحدث فاذا وجد ذلک فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[2] ورواہ عنہ الطبرانی فی الکبیر مختصرا بلفظ من خیل لہ فی صلاتہ انہ قد احدث فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[3] ولعبد الرزاق وابن ابی الدنیا عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان الشیطان یطیف باحدکم فی الصلاۃ لیقطع علیہ صلاتہ فاذا اعیاہ ان ینصرف نفخ فی دبرہ یریہ انہ قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا اویسمع صوتا[4] وفی روایۃ اخری عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ حتی انہ یاتی احدکم وھو فی الصلاۃ فینفخ فی دبرہ ویبل احلیلہ ثم یقول قد احدثت فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا او یسمع

تک نماز کو نہ چھوڑے یہاں تک کہ وہ آواز نہ سنے یا بو کی بُو نہ پائے۔ احمد، ابویعلٰی نے ابوسعید سے مرفوعاً روایت کیا کہ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے اور وہ حالتِ نماز میں ہوتا ہے، پھر وہ اُس کی دُبُر کا کوئی بال کھینچتا ہے، تو اس کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو اگر کسی کے ساتھ یہ معاملہ ہو تو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ آواز یا بدبو محسوس نہ کرے۔ اسی کو مختصراً سعید بن منصور نے عباد کی مرفوع حدیث کی طرح روایت کیا ہے اور بزار نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو شیطان آتا ہے اور اس کی مقعد میں پھونک مارتا ہے جس سے اس کو خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا حالانکہ ایسا نہیں تو جس کے ساتھ ایسا ہو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ آواز یا بُو محسوس نہ کرے، اور اسی کو ابن عباس سے طبرانی نے کبیر میں مختصراً روایت کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں کہ جس کو نماز میں یہ خیال آئے کہ وہ بے وضو ہوگیا ہے تو جب تک آواز نہ سنے یا بُو نہ سُونگھے نماز نہ توڑے۔ عبدالرزاق اور ابن ابی الدنیا نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کے گرد چکر لگاتا ہے

---

[1] بحوالہ الجامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/ ۳۵۲

[2] کشف الاستار عن زوائد البزار باب مالاینقض الوضوء موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱/ ۱۴۷

[3] بحوالہ کنز العمال الاکمال من نواقض الوضوء ۹/ ۳۳۴ " ۹/ ۳۳۴

[4] مصنف عبدالرزاق باب الرجل یشتبہ علیہ فی الصلوٰۃ احدث اولم یحدث المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/ ۱۴۱

صوتا او یجد بللا[1] ولعبد الرزاق وابن ابی شیبۃ فی مصنفیھما وابن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ عن ابرھیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل وفی الدبر[عہ] فیری الرجل انہ قد احدث فلا ینصرف احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا[2] **قلت** ذکر ھذین الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیھما ھو وصاحبہ البدر فی اصلہ آکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان للشیطان بزقۃ یعنی بلۃ طرف الاحلیل[3] ذکرہ العارف فی الحدیقۃ الندیۃ۔

تاکہ اس کی نماز خراب کرے جب تھک جاتا ہے تو اس کی دُبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اُسے بے وضو ہونے کا وہم ہو جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا بُو نہ پائے، اور اُنہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کی دُبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو تر کرتا ہے اور اُس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہو گیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ سُونگھ لو یا تری نہ پاؤ۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنّف میں اور ابن ابی داؤد نے کتاب الوسوسہ میں اسی روایت کو ابراہیم النخعی سے ذکر کیا اور کہا کہ یہ مشہور تھا کہ شیطان دُبر اور ذکر کے سوراخ میں چلتا ہے، تو انسان سمجھ جاتا ہے کہ وہ بے وضو ہو گیا، تو تم نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ پاؤ یا تری نہ دیکھ لو۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں کو جلال الدین سیوطی نے "لُقطُ المرجان" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب بدر نے اس کو "آکام المرجان" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوع میں بھی ہے، اور عامر الشعبی کہ اجلّہ علماءِ تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں تھوکتا ہے، اس کو عارف نے "الحدیقۃ الندیۃ" میں ذکر کیا ہے۔ (ت)

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لیے کبھی انسان کی شرمگاہ پہ آگے سے تھوک دیتا ہے کہ اُسے قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگردِ جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

---

[1] مصنف عبدالرزاق مفہوماً   المکتبۃ الاسلامی   بیروت   ۱/۱۴۱   [2] ایضاً

[3] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ   ذم الوسوسۃ   نوریہ رضویہ فیصل آباد   ۲/۶۸۸

عہ فی نسختی لقط المرجان بین الواو وفی لفظۃ لم یقمھا الکاتب وھو ینفخ فی الدبر او نحوہ اھ منہ (م)

لقط المرجان کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا اس کی مثل ہے۔ (ت)

اذا شك فی الحدث فانه لا یجب علیه الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیه[1]۔

جب حدث میں شک ہو تو وضوء واجب نہیں یہاں تک کہ یقین کامل ہو کر قسم کھا سکے۔ (ت)

یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھاسکے کہ ضرور حدث ہوا اور جب قسم کھاتے ہچکچائے تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین شک سے نہیں جاتا علقه عنه الترمذی فی باب الوضوء من الریح (ترمذی نے باب الوضوء من الریح میں تعلیقاً اسے ابن مبارک سے ذکر کیا ہے۔ ت) اسی لیے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک چھینٹا رومالی یا تہ بند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے قریب ہے دے لیا کریں ثم لیقل ھو من الماء، پھر اگر قطرہ کا شبہ ہو تو خیال کرلیں کہ پانی جو چھڑکا تھا اس کا اثر ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح[2]۔ رواہ ابن ماجة عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه۔

جب تو وضو کرے تو چھینٹا دے لے۔ ابن ماجہ اس کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ (ت)

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم:

عشر[عہ] من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحیة والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال الراوی ونسیت العاشرة الا ان تکون

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلٰوۃ والسلام کی سنّت ہیں (۱) لبیں کترنا (۲) داڑھی بڑھانا، (۳) مسواک کرنا (۴) وضو وغسل میں پانی سونگھ کر اوپر چڑھانا (۵) ناخن تراشنا (۶) انگلیوں کے جوڑ (یعنی

عہ قال المناوی من للتبعیض ولذا لم یذکر الختان ھنا اھ **اقول** کونها للتبعیض لا شك فیه فان الختان والمضمضة کلا من الفطرة کما یاتی فالزیادة علی العشر معلومة ولکن ما علل به من عدم ذکر الختان ھنا لا محل له وکانه نسی ان الراوی نسی العاشرة فما یدریك لعلها الختان کما استظهره جمع کما سیاتی اھ منه (م)

مناوی نے کہا مِن تبعیض کے لیے ہے اسی وجہ سے یہاں ختان کا ذکر نہیں، میں کہتا ہوں مِن کے تبعیضیہ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ختان اور مضمضہ دونوں خصالِ فطرت سے ہیں جیسا کہ آئے گا لہٰذا خصالِ فطرت والی چیزوں کی دس سے زیادتی معلوم ہوگئی لیکن ختان کا ذکر نہ کرنے کی علت بیان کرنا درست نہیں کہ ختان کا یہاں محل نہیں گویا راوی کا بھولنا بھول گئے تم آپ کو کیا علم کہ وہ ختان ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے یہی کہا ہے عنقریب اس کا ذکر آئے گا اھ منہ (ت)

---

[1] ترمذی ماجاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۲

[2] ترمذی باب فی النضح بعد الوضوء " ۱/ ۹

المضمضۃ۔[1] رواہ احمد ومسلم والاربعۃ عن ام المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے) دھونا (۷) بغل، اور (۸) زیرِ ناف بالوں سے صاف کرنا (۹) شرمگاہ پر پانی ڈالنا۔ راوی نے کہا: دسویں میں بھول گیا، شاید کلی ہو[ع۱]۔ احمد، مسلم اور اصحابِ سُنَنِ اربعہ نے اُمّ المومنین صدیقہ سے روایت کیا۔

شرمگاہ پر پانی ڈالنے کی علماء نے دو تفسیریں کیں: ایک استنجا[2] رواہ مسلم عن وکیع۔ دوسرے وہی چھینٹا اور اس کے مؤید ہے کہ ایک روایت[ع۲] میں بجائے انتقاص الماء لفظ والانتضاح آیا ہے جمہور علماء نے فرمایا انتضاح وہی چھینٹا ہے[3] ذکرہ الامام النووی۔ اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ یہ چھینٹا خاص اہلِ وسوسہ ہی کے لیے نہیں بلکہ سب کے لیے سنت ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے وسوسہ کو کیا علاقہ ان عبادی لیس لک علیہم سلطٰن[4] (بیشک میرے بندوں پر تیرا غلبہ اور تسلط نہیں ہو سکتا۔ ت) ابوداؤد ونسائی ابن ماجہ حکم بن سفین یا سفین بن حکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا بال توضأ ونضح فرجہ[5] رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب پیشاب فرماتے وضو فرماتے اور شرمگاہِ اقدس پر چھینٹا دیتے۔ ابن ماجہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فنضح فرجہ[6] رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے

---

[1] صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۹ [2] ایضاً

[3] شرح مسلم للنووی " " " [4] القرآن ۱۵/ ۴۲

[5] سنن ابوداؤد باب الانتضاح مجتبائی لاہور ۱/ ۲۲ [6] سنن ابن ماجہ ماجاء فی النضح مجتبائی لاہور ۱/ ۳۶

[ع۱] امام قاضی عیاض پھر امام نووی نے استظہار فرمایا کہ غالباً دسویں ختنہ ہو کہ دوسری حدیث میں ختنہ بھی خصالِ فطرت سے شمار فرمایا ہے انتہی یعنی حدیث احمد وشیخین ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خمس من الفطرۃ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقلیم الاظافر ونتف الابط پانچ چیزیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنتِ قدیمہ سے ہیں ختنہ اور استرہ لینا اور لبیں اور ناخن ترشوانا اور بغل کے بال دُور کرنا اقول ایک حدیث میں کُلّی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ وابوداؤد وابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (الی قولہ) والانتضاح بالماء والاختتان

فطرۃ سے کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ہے (الی قولہ) شرمگاہ پر چھینٹا اور ختنہ ہے واللہ اعلم (ت)

واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ۔ (م)

[ع۲] یہ وہی روایت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے کہ ابھی ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ

وضو فرماکر ستر مبارک پر چھینٹا دیا۔ احمد و ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم و حارث بن ابی اسامہ حضرت محبوب ابن المحبوب سیدنا و ابن سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہما وہ اپنے والد ماجد حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتانی جبریل فی اول ما اوحی الی فعلمنی الوضوء و الصلاۃ فلما فرغ الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بھا فرجہ[1]

یعنی اول اول جو مجھ پر وحی اتری ہے جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام نے حاضر ہو کر مجھے وضو و نماز کی تعلیم دی جبریل نے وضو خود کرکے دکھایا جب وضو کرچکے ایک چُلّو پانی لے کر اپنی اُس صورت مثالیہ کے موضع شرمگاہ پر چھڑک دیا۔

ولفظ ق علمنی جبریل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء[2]

جبریل علیہ السلام نے مجھے وضو کی تعلیم دی اور مجھے بلایا کہ زیر جامہ پانی چھڑکوں اس خدشہ کو ختم کرنے کے لیے کہ وضوء کے بعد کوئی قطرہ نکلا ہو۔ (ت)

ترمذی[ع] ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

جاءنی جبریل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح[3]

جبریل نے حاضر ہو کر مجھ سے عرض کی یا رسول اللہ جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔

جبریل کا اپنی صورتِ مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے حضور طریقۂ وضو عرض کرنے کے لیے تھا اور حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فعل تعلیمِ اُمت کے لیے مرقاۃ میں ہے:

نضح فرجہ ای ورش ازارہ بقلیل من الماء (شرمگاہ کے قریب شلوار کے آسن پر تھوڑا سا پانی چھڑکا۔ ت)

---

[1] سنن دارقطنی ماجاء فی النضح علی الفرج نشر السنہ ملتان ۱/ ۱۱۱

[2] سنن ابن ماجۃ " " " مجتبائی لاہور ص ۳۶

[3] ترمذی فی النضح بعد الوضوء امین کمپنی دہلی ۱/ ۹

ع وعزاہ الامام الجلیل الجلال فی جامعیہ الی ابن ماجۃ ایضا اقول لیس عندہ جاءنی جبریل فقال یا محمد انما عندہ ما قدمت ای عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فانتضح اھ منہ۔ (م)

امام جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر و جامع کبیر میں اس حدیث کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں ابن ماجہ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ہے جس کا ذکر میں نے ابی ہریرہ سے کیا ہے اذا توضأت فانتضح اھ منہ (ت)

اوسرا ولہ بہ لدفع الوسوسۃ تعلیما للامۃ۔[1] (وسوسہ دفع کرنے کو تعلیم امت کے لیے۔ت)

معنیً اس میں اقویا کے لیے جن کو برودت مثانہ کا عارضہ نہ ہو ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سرد پانی پڑنے سے اس میں تکاثف واستمساک پیدا ہو کر قطرہ موقوف ہوجاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث زید رضی اللہ تعالٰی عنہ عندی[ع]

اقول مگر یہاں **اوّلا** یہ ملحوظ رہے کہ مقصود نفیِ وسوسہ ہے نہ ابطال حقیقت تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہو جائے وہ پانی پر حوالہ نہیں کرسکتا یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اسے یہ چھینٹا مفید نہیں بلکہ بسا اوقات مضر ہے کہ پانی کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیًا سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چمٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔

ثالثًا یہ حیلہ اُسی وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہوگیا ہو ورنہ اُس پر حوالہ نہ کرسکیں گے۔

وجیز امام کردری میں ہے:

رأی البلۃ بعد الوضوء سائلا من ذکرہ یعید الوضوء وان کان یعرض کثیرا ولا یعلم انہ بول اوماء لایلتفت الیہ وینضح فرجہ اوازارہ بالماء قطعا للوسوسۃ واذا بعد عھدہ عن الوضوء اوعلم انہ بول لاتنفعہ الحیلۃ۔[2]

وضو کے بعد کسی نے اپنے ذکر سے تری بہتے ہوئے دیکھی تو وضو کا اعادہ کرے، اور اگر بکثرت ایسا ہوتا ہو اور اس کو معلوم نہ ہو کہ یہ پیشاب ہے یا پانی ہے تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور اپنی شرمگاہ اور شلوار کو پانی سے معمولی سا دھولے تاکہ وسوسہ ختم ہوجائے،

ع سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما قال اذا وجدت شیئًا من البلۃ فانضحہ مایلیہ من ثوبک بالماء ثم قل ھو من الماء، قال حماد قال لی سعید بن جبیر انضحہ بالماء ثم اذا وجدتہ فقل ھو من الماء، قال محمد وبھذا ناخذ اذا کان کثر ذلک من الانسان وھو قول ابی حنیفۃ۔ ۱۲ منہ

یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت فرماتے ہیں کہ اُنھوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ اور وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو پھر شبہ گزرے تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے امام حماد نے فرمایا کہ ایسا ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شبہ زیادہ ہوا کرے تو یہی طریقہ برتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

---

[1] مرقاۃ للقاری   اداب الخلاء   امدادیہ ملتان   ۱/ ۳۶۲

[2] بزازیہ علی حاشیۃ الہندیۃ   نوع فی الشک   نورانی کتب خانہ پشاور   ۴/ ۱۳

اور جب وضو کو زیادہ دیر ہوگئی ہو یا اس کو معلوم ہو کہ یہ پیشاب ہے تو اس کو حیلہ مفید نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ وخزانۃ المفتین میں ہے:

ولفظھما وینبغی ان ینضح فرجہ وازارہ [1] الخ عہ — ان کے الفاظ یہ ہیں کہ چھینٹا مارے شرمگاہ کو اور شلوار کے آسن کو۔ (ت)

فائدہ ہم نے زیر امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آب وضو کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا نواں ہوا۔ اُن دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانب پشت بغرض گرفت دستے لگے ہوتے ہیں یہاں بھی ایسے لوٹے دیکھے مگر کم۔ علماء فرماتے ہیں ادب یہ کہ پانی ڈالتے میں لوٹے کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھُوا جائے گا تو مستحب ہوا کہ وضو سے پہلے اُسے تین بار دھولے یہ دسواں پانی ہوا تلك عشرۃ کاملۃ۔ فتح القدیر وبحر الرائق و رد المحتار آداب وضو میں ہے:

کون آنیتہ من خزف وان یغسل عروۃ الابریق ثلثا ووضع یدہ حالۃ الغسل علی عروتہ لاراسہ۔ [2] — وضو کے برتن کا پختہ مٹی سے ہونا اور یہ کہ لوٹے کے دستے کو تین مرتبہ دھوئے اور وضو کرتے وقت ہاتھ کا لوٹے کے دستے پر رکھنا نہ کہ اس کے سر پر۔ ت

(۳) اگر شیطان حیلہ سے بھی نہ مانے اور وسوسہ ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں غلطی رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تُو جھوٹا ہے۔ ابن حبان وحاکم حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا جاء احدکم الشیطان فقال انك احدثت فلیقل انك کذبت ولابن حبان فلیقل فی نفسہ۔ [3] — جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر وسوسہ ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اسے جواب دے کہ تو جھوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے۔ مطلب وہی ہے کہ وسوسہ کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اُس پر عمل کیا یہ تو اس ملعون کی عین مراد ہے اور جب یہ ماننے لگا تو وہ کیا ایک ہی بار وسوسہ ڈال کر تھک رہے گا حاشا وہ ملعون آٹھ پہر اس کی تاک میں ہے جتنا جتنا

---

[1] خلاصۃ الفتاوی نوع آخر فی الشك نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۸

[2] رد المحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۲

[3] موارد الظمان باب فیمن کان علی طھارۃ وشك فی الحدث مطبعۃ سلفیہ ص ۷۳

عہ ای بالواو دون الراء منہ (یعنی واو سے نہ را کے ساتھ۔ ت)

یہ ماننا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا دو دوپہر کامل دریا میں غوطے لگائے اور سر نہ دُھلا، دوسرے یہ کہ مانے تو نہیں مگر اُس کے ساتھ نزاع وبحث میں مصروف ہوجائے یہ بھی اُس کے مقصد ناپاک کا حصول ہے کہ اُس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہوکر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑجائے اور پھر اس حیص بیص میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولی کی طرف عود کرجائے والعیاذ باللہ تعالٰی لہٰذا نجات اس تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلٰی آلہ افضل الصلاۃ والتسلیم نے تعلیم فرمائی کہ فوراً اتنا کہہ کر الگ ہوجائے کہ تو جھوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس معنے کا تصور کرلیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جمالے کہ ملعون جھوٹا ہے پھر اُس کی طرف التفات اور اُس سے بحث و بردومات کی کیا حاجت شاید اسی لیے فی نفسہ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اشد ضروری اقول ہمارے حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں شیاطین الجن کہ ابلیس لعین اور اس کی [illegible] لاعین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرھم وشر الشیٰطین اجمعین (اے اللہ! ہم کو اور تمام [illegible] کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ ت) دوسرے شیاطین الانس کہ کفار و مبتدعین کے داعی و [illegible] لعنہم اللہ وخذلھم ابدا وانصرنا علیھم نصرا مؤبدا امین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم اجمعین امین (ان پر اللہ کی لعنت وہ ہمیشہ ذلیل رہیں اور ہماری مدد فرما مدد مؤبد امین بطفیل سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم اجمعین امین۔ ت) ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وکذلك جعلنا لکل نبی عدوا شیٰطین الانس والجن یوحی بعضھم الی بعض زخرف القول غرورا[1]۔

یوں ہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کو آپس میں ایک دوسرے کے دل میں بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے کے لیے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا: اللہ کی پناہ مانگ شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کے شر سے۔ عرض کی: کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا: ہاں[2]۔ رواہ احمد وابن حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیھقی فی الشعب عن ابی ذر رضی اللہ تعالٰی عنھما۔ (اس کی روایت احمد نے ابن حاتم اور طبرانی نے ابی امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب میں ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے کی۔ ت)

---

[1] القرآن ۶/۱۱۲

[2] مسند امام احمد عن ابی ذر بیروت ۵/۱۷۸

ائمہ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے[1]۔ رواہ ابن جریر عن عبد الرحمٰن بن زید۔ (اس کی روایت ابن جریر نے عبد الرحمٰن بن زید سے کی۔ ت)

اقول آیۂ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اس طرف مشیر اس حدیث کریم نے کہ "جب شیطان وسوسہ ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہو جاؤ کہ تُو جھوٹا ہے" دونوں قسم کے شیطانوں کا علاج فرما دیا شیطان آدمی ہو خواہ جن اُس کا قابو اُسی وقت چلتا ہے جب اُس کی سُنیے اور تنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر دیجئے کہ تُو جھوٹا ہے تو خبیث اپنا سا منہ لے کر رہ جاتا ہے۔ آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اشتہار دیا کہ اسلام کے فلاں مضمون کے رَد میں فلاں وقت لیکچر دیا جائے گا یہ سُننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ کسی پادری نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہو گی یہ سننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ بھائیو! تم اپنے نفع نقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمہارا رب عزّوجل تمہارے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمہارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب دے دو کہ تُو جھوٹا ہے نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ وسلم کی شان میں کلماتِ ملعونہ سُنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تتمہ اور اس کے متصل کی آیاتِ کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو قرآن عظیم تمہاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لکچروں نداؤں کی نسبت تمہیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے آیۂ کریمۂ مذکورہ کے تتمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ○[2] اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے پھرتے تو تو انھیں اور اُن کے بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔ دیکھو انھیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سُننے کے لیے دوڑنے کا۔ اور سُنیے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغٰى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاٰخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون ○[3] اور اس لیے کہ اُن کے دل اس کی طرف کان لگائیں جنھیں آخرت پر ایمان نہیں اور اُسے پسند کریں اور جو کچھ ناپاک کیا وہ کر رہے ہیں یہ بھی کرنے لگیں۔

دیکھو اُن کی باتوں کی طرف کان لگانا اُن کا کام بتایا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون

---

[1] تفسیر ابن جریر پارہ ۸ تحت آیۃ مذکورہ بلفظ للنشر المطبعۃ المیمنہ مصر ص ۴

[2] القرآن ۶/ ۱۱۳

[3] القرآن ۶/ ۱۱۴

باتیں ان پر اثر کرجائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہوجائیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپنے دل سے مسلمان ہیں ہم پر اُن کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من سمع بالدجال فلینأ منہ فواللہ ان الرجل لیاتیہ وھو یحسب انہ مؤمن فیتبعہ مما یبعث بہ من الشبہات[1]۔

جو دجال کی خبر سُنے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے دُور بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اُس کے پاس جائے گا اور یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہُوں یعنی مجھے اُس سے کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں میں پڑکر اُس کا پیرو ہوجائے گا۔ رواہ ابوداؤد عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن الصحابۃ جمیعا۔

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے حاشا تمام گمراہوں کے داعی منادی سب دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکون فی اٰخر الزمان دجّالون کذّابون یأتونکم من الاحادیث بما لم تسمعوا انتم ولا اٰباؤکم فایاکم وایاھم لا یضلونکم ولا یفتنونکم[2]۔ رواہ مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

آخر زمانے میں دجال کذاب لوگ ہوں گے کہ وہ باتیں تمہارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے سنیں نہ تمہارے باپ دادا نے تو اُن سے دُور رہو اور اُنھیں اپنے سے دُور رکھو کہیں وُہ تمھیں گمراہ نہ کردیں کہیں وہ تمھیں فتنہ میں نہ ڈال دیں۔

اور سُنیے اس کے بعد کی آیات میں فرماتا ہے:

افغیر اللہ ابتغی حکما وھو الذی انزل الیکم الکتٰب مفصلا والذین اٰتینٰھم الکتٰب یعلمون انہ منزل من ربك بالحق فلا تکونن من الممترین[3]○ وتمت کلمت ربك صدقا وعدلا لامبدل لکلمتہ وھو السمیع العلیم[4]○ وان

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا ڈھونڈوں حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمہاری طرف اُتاری اور اہلِ کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تیرے رب کے پاس سے حق کے ساتھ اُتری تو خبردار تو شک نہ کرنا اور تیرے رب کی بات سچ اور انصاف میں کامل ہے کوئی اُس کی

---

[1] سنن ابی داؤد باب خروج الدجال من کتاب الملاحم مجتبائی لاہور ۲/۲۳۷
[2] صحیح مسلم باب النہی عن الروایۃ عن الضعفاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۰
[3] القرآن ۶/۱۱۵ [4] القرآن ۶/۱۱۶

تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ
ان یتبعون الا الظن و ان ھم الا یخرصون ۝[1]
ان ربك ھو اعلم من یضل عن سبیلہ و ھو اعلم
بالمھتدین ۝[2]

باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا و دانا ہے اور
زمین والوں میں زیادہ وہ ہیں کہ تو ان کی پیروی کرے تو
وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں وہ تو گمان کے پیرو ہیں اور
نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے
کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور وہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

یہ تمام آیاتِ کریمہ اُنھیں مطالب کے سلسلۂ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو اُن شیطان آدمیوں کی باتیں سُننے جاؤ کیا تمھیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ لکچرار یا یہ منادی کیا فیصلہ کرتا ہے ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا! اُس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمھیں عطا فرمادی اُس کے بعد تم کو کسی لکچر ندا کی کیا حاجت ہے لکچر والے جو کسی کتاب دینی کا نام نہیں لیتے کس گنتی شمار میں ہیں! یہ کتاب والے دل میں خوب جانتے ہیں کہ قرآن حق ہے تعصب کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ اُن کی سُننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق و عدل میں بھرپور ہے کل تک جو اُس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اُس میں فرق آیا کہ اُس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے، یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چُھپ رہے گا وہ سنتا جانتا ہے، دیکھ اگر تُو نے اُن کی سُنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے، یہ کیا کہتے ہیں ارے اُن کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے اوہام کے پیچھے لگے ہوئے اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں جن کا نقل نہ بیڑا جب اللہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ اُن کے پاس نری مہمل اٹکلوں کے سوا کچھ نہیں تو اُن کو سُننے کے کیا معنے سننے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ کذبت شیطان تو جھوٹا ہے اور اس گھمنڈ میں نہ رہنا کہ مجھ کو کیا گمراہ کریں گے میں تو راہ پر ہوں تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پُورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سُننے ہی کیوں جاتا حالانکہ تیرا رب فرما چکا ذرھم وما یفترون ۝[3] چھوڑ دے انھیں اور اُن کے بہتانوں کو۔ تیرے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرما چکے ایاکم وایاھم[4] اُن سے دُور رہو اور اُن کو اپنے سے دُور کرو کہیں تم کو بہکا نہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

---

[1] القرآن ۶/۱۱۷
[2] القرآن ۶/۱۱۸
[3] القرآن ۶/۱۱۳
[4] صحیح مسلم النہی عن الروایۃ عن الضعفاء، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۰

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرمالو۔ تم اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذاللہ کچھ شک ہے! جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ وہ ناحق اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمائیے کہ ان کے لکچروں نداؤں میں آپ کے رب[1] و قرآن و نبی و ایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لیے تم کو بلاتے ہیں کہ تمھارے منہ پر تمھارے خدا[2] و نبی و قرآن و دین کی توہین و تکذیب کریں۔

اب ذرا غور کر لیجئے ایک شریر نے زید کے نام اشتہار دیا کہ فلاں وقت فلاں مقام پر میں بیان کروں گا کہ تیرا باپ ولدالحرام اور تیری ماں زانیہ تھی، للہ انصاف، کیا کوئی غیرت والا حمیّت والا انسانیت والا جبکہ اُسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اُسے سُننے جائے گا حاشا للہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہوسکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ و رسول[3] و قرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی۔ ایمان رکھتے ہو تو اُسے اُس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شگاف ناپاک ملعون بہتانوں افتراؤں شیطانی اٹکلوں ڈھکوسلوں کو سُننے جاتے ہو بلکہ حقیقۃً انصافاً وہ جو کچھ بکتے اور اللہ و رسول[4] و قرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان سنبھالیں اپنے رب[5] و قرآن و رسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایکا کرلیں کہ وہ خبیث لکچر گندی ندائیں سننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وُہ بھی فوراً وہی مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سر پھوڑیں گے تو تم سُن سُن کر کھلواتے ہو نہ تم سنتو نہ وُہ کہیں، پھر انصاف کیجئے کہ اُس کہنے کا وبال کس پر رہا۔ علماء فرماتے ہیں ہٹے کٹے جوان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کر لیتے ہیں اُنھیں دینا ناجائز ہے کہ اس میں گناہ پر شہ دینی ہے لوگ نہ دیں تو جھک ماریں اور محنت مزدوری کریں۔ بھائیو! جب اس میں گناہ کی امداد ہے تو اس میں تو کفر کی مدد ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ قرآن عظیم کی نص[6] قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کردیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سُنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب ۶۰ و جل فرماتا ہے،

وقد نزل علیکم فی الکتٰب ان اذا سمعتم اٰیٰت اللہ یکفر بہا ویستھزأ بہا فلا تقعدوا معھم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ انکم اذا مثلھم ان اللہ جامع المنٰفقین والکٰفرین فی جہنم جمیعا[1] یعنی بے شک

---

[1] جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
[2] جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
[3] جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
[4] جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
[5] جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
[1] القرآن ۴/ ۱۴۰

اللہ تم پر قرآن میں حکم اتار چکا کہ جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور اُن کی ہنسی کی جاتی ہے تو اُن لوگوں کے پاس نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہوں اور تم نے نہ مانا اور جس وقت وہ آیات اللہ پر اعتراض کر رہے ہیں وہاں بیٹھے تو جب تم بھی انھیں جیسے ہو بیشک اللہ تعالیٰ منافقوں اور کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا، آہ آہ حرام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرما رہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی اُنھیں جیسے ہو۔

مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کر دیں یا اللہ عزوجل کی اس سخت وعید کو سچا نہ سمجھے یا کافروں جیسا ہونا قبول کر لیا اور جب کچھ نہیں تو اُن جمگھٹوں کے کیا معنے ہیں جو آریوں پادریوں کے لکچروں ندوں پر ہوتے ہیں اُن جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا[1] اور رسول و قرآن پر اعتراضوں کے لیے جاتے ہیں۔

بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے کہ انکم اذا مثلھم اُن لکچروں پر جمگھٹ والے اُن جلسوں میں شرکت والے سب اُنھیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ بک کر کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا[2] اور رسول و قرآن کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں اُن کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ اُنھیں اور اُنھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم لکچر دو اور تم سنو ذق انک انت العزیز الکریم[1] الٰہی اسلامی کلمہ پڑھنے والوں کی آنکھیں کھول ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ مسلمان اگر قرآن عظیم کی اس نصیحت پر عمل کریں تو ابھی ابھی دیکھیں کہ اعداء اللہ کے سب بازار ٹھنڈے ہوئے جاتے ہیں ملک میں ان کے شور و شر کا نشان نہ رہے گا جہنم کے کُندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرا ٹکرا کر سر پھوڑیں گے اللہ و رسول[3] و قرآن عظیم کی توہینوں سے مسلمانوں کا کلیجا پکانا چھوڑیں گے اور اپنے گھر بیٹھ کر بکے بھی تو مسلمانوں کے کان تو ٹھنڈے رہیں گے اے رب میرے توفیق دے وحسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ وصحبہ اجمعین۔ خیر بات دُور پہنچی اور بحمد اللہ تعالیٰ بہت نافع و ضروری تھی۔ کہنا یہ تھا کہ وسوسہ شیطان کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے امام ابو حازم کہ اجلۂ ائمۂ تابعین سے ہیں اُن کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزرتا ہے کہ آکر کہتا ہے تُو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی امام نے فوراً فرمایا کیا تو نے میرے پاس آکر میرے سامنے اپنی عورت کو طلاق نہ دی وہ گھبرا کر بولا خدا کی قسم میں نے کبھی آپ کے پاس اُسے طلاق نہ دی فرمایا جس طرح میرے آگے قسم کھائی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا پیچھا چھوڑ دے اخرجہ

عـ۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

[1] القرآن ۴۴/۴۹

ابوبکر بن ابی داود فی کتاب الوسوسۃ۔[1]

(۴) وسوسہ کا اتباع اپنے حول وقوت پر نظر سے ہوتا ہے ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تُونے یہ عمل کامل نہ کیا اس میں فلاں نقص رہ گیا یہ اُس کی تکمیل کے خیال میں پڑتا ہے حالانکہ جتنا رخصت شرعیہ کے مطابق ہوگیا وہ بھی کامل وکافی ہے اکملیت کے درجات اکملوں کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کہ اپنی دلسوزی اٹھا رکھے مجھ سے تو اتنا ہی ہوسکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجا لایا میرا مولٰی کریم ہے میرے عجز وضعف پر رحم فرما کر اتنا ہی قبول فرمالے گا اُس کی عظمت کے لائق کون بجا لاسکتا ہے ؎

بندہ ہماں بہ کہ ز تقصیر خویش	عذر بدرگاہِ خدا آورد
ورنہ سزاوار خداوندیش	کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالٰی کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کرسکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالٰی شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصائح الوسوسۃ من اٰفات الطہارۃ واصلہا جہل بالسنۃ او خبال فی العقل ومتبعہا متکبر مدل بنفسہ سیئ الظن بعبادۃ اللہ معتمد علی عملہ معجب بہ وبقوتہ وعلاجہا بالتلہی عنہا الخ۔[2]

نصائح کے اندر فرماتے ہیں وسوسہ طہارت کے نقص کی وجہ سے ہوتا ہے اصل میں سنّت سے بے خبری یا عقل کی خرابی ان کا پیروکار متکبر اپنے نفس کو اللہ تعالٰی کی عبادت میں بدگمانی کی طرف مائل کرنے والا اپنے عمل اور قوت پر بے جا بھروسہ خود پسندی ہے اس کا علاج یہ ہے کہ اس سے اعراض کرے۔ (ت)

مولانا شیخ محقق عبدالحق محدّث دہلوی رحمہ اللہ تعالٰی شرح سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

در دفع آں خاطر تکلف نمایند ودرپے آں نروند وہم برخصت عمل کنند واگر شیطان بسیار مزاحمت دہد وگوید کہ ایں عمل کہ تو کردی ناقص ونادرست ست وپذیرائے درگاہ حق نے برغم او بگوید کہ تو برو از دست من

ان کے دفع کرنے میں تکلف نہ کریں اور ان کے پیچھے نہ جائیں اور رخصت پر عمل کریں۔ اگر شیطان بہت زیادہ تنگ کرے اور کہے کہ یہ کام جو تونے کیا ناقص اور غلط ہے اللہ کی بارگاہ میں مقبول نہیں اس کو کہو تو جا میں اس سے

---

[1] کتاب الوسوسہ لابی بکر بن ابی داؤد۔

[2] زرقانی شرح مواہب لدنیہ اسراف فی الوضوء مطبعۃ عامرہ مصر ۷/ ۲۸۸

زیادہ بریں نمی آید و مولائے من کریم ست تعالیٰ از من ہمیں قدر پذیرد و فضل و رحمت وی واسع ست[1]

زیادہ نہیں کرسکتا میرا آقا و مولیٰ کریم ہے ہم سے اتنا ہی قبول کرلے گا اُس کی رحمت و فضل وسیع ہے۔ ت

(۵) اٰخر الدواء الکی و اٰخر الحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ تلوار۔ ت)

یُوں بھی نہ گزرے تو کہے فرض کردم کہ میرا وضو نہ ہوا میری نماز نہ سہی مگر مجھے تیرے زعم کے مطابق بے وضو یا ظہر کی تین رکعت پڑھنی گوارا ہے اور اے ملعون تیری اطاعت قبول نہیں جب یوں دل میں ٹھان لی وسوسہ کی جڑ کٹ جائے گی اور بعونہٖ تعالیٰ دشمن ذلیل و خوار پسپا ہو گا۔ یہی معنے ہیں اُس ارشاد امام اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کہ فرماتے :

لان اصلی وقد خرج منی شیئ احب الی من ان اطیع الشیطان[2]۔ ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ۔

مجھے بے وضو نماز پڑھ لینی اس سے زیادہ پسند ہے کہ شیطان کی اطاعت کروں۔

امام اجل قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایک شخص نے شکایت کی کہ نماز میں مجھے بہت سہو ہوتا ہے سخت پریشان ہوتا ہوں، فرمایا :

امض فی صلاتک فانہ لن یذھب ذلک عنک حتی تنصرف وانت تقول ما اتممت صلاتی[3]۔ رواہ امام دارالھجرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مؤطاہ۔

اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شُبہے دفع نہوں گے جب تک تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی سہی مگر میں تیری نہیں سُنتا۔ ت

مرقاۃ میں ہے :

المعنی لاتذھب عنک تلک الخطرات الشیطانیۃ حتی تفرغ من الصلوٰۃ وانت تقول للشیطان صدقت ما اتممت صلاتی لکن ما اقبل قولک ولا اتمھا ارغامالک ونقضا لما اردتہ منی وھذا اصل عظیم لدفع الوساوس وقمع ھواجس الشیطن فی سائر الطاعات والحاصل ان الخلاص من

معنی یہ کہ شیطانی خطرات تجھ سے دور نہ ہوں گے تاوقتیکہ نماز سے فارغ نہ ہو، تو شیطان سے کہہ تونے ٹھیک کہا کہ میری نماز درست نہیں لیکن میں تیری بات نہیں مانتا تیری غلط نشان دہی کو پُورا نہیں کرتا مجھ سے تُو جو چاہتا ہے میں نہیں کروں گا وسواس کو ختم کرنے کی یہ بنیاد ہے اور تمام طاعات میں شیطانی وسواس کا

---

[1] شرح سفر السعادۃ اسراف فی الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۰

[2] حدیقۃ الندیۃ ذم الوسوسۃ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۶۸۸

[3] مؤطا امام مالک العمل فی السھو میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۸۴

الشیطان انما ھو بعون الرحمن والاعتصام بظواھر الشریعة وعدم الالتفات الی الخطرات والوساوس الذمیمة ولا حول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم۔[1]

قلع قمع کا حاصل کلام شیطان سے خلاصی، اور یہ اللہ رحمان کی مدد سے ہے اور شریعت پر استقامت اور خطرات و وساوس ذمیمہ سے بے توجہی سے ہے ولا حول ولا قوة الّا باللہ العلی العظیم۔ (ت)

الحمد للہ یہ فتوٰی لاحول شریف پر تمام ہوا اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زاید نہ تھا خیال تھا کہ دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے ولہذا ابتدا میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر جب فیض بارگاہ عالم پناہ سید العالمین **محمد رسول اللہ** صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوش پر آیا ایک مبسوط رسالہ ہوگیا عظیم و جلیل فوائد جزیل پر مشتمل جو اس کے غیر میں نہ ملیں گے والحمد للہ رب العالمین بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زاید ہوتا اور اسی کے مضامین سے ایک مستقل رسالہ بسط الیدین جس کا ذکر اوپر گزرا جدا کرلیا لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام **بارق النور فی مقادیر ماء الطہور** ۱۳۲۷ھ (پاک پانی کی مقدار پر نورانی چمک۔ ت) ہو اور خطبہ کہ سابقاً نہ ہوا لاحقاً مسطور ہو کہ النھایة ھی الرجوع الی البدایة (انتہا ابتدا کی طرف لوٹتی ہے۔ ت) اول باآخر نسبتے دارد (اول آخر سے نسبت رکھتا ہے)

فالحمد للہ الذی انزل من السماء ماءً طھورا لیذھب عنا الرجس ویطھرنا به تطھیرا ووضع المیزان وقدر کل شیئ تقدیرا کی نختار العدل ونجتنب طرفیه اسرافا وتقتیرا واطھر الصلاة واطیب السلام علی من ارسل بشیرا ونذیرا وداعیا الی اللہ باذنه سراجا منیرا فطھرنا بمیاہ فیضه الھامر الماطر کثیرا غزیرا واذھب عنا ارجاس الکفر وانجاس الضلال بسحاب فضله المنھل ابدا کل حین وان ھطل کبیرا فصلی اللہ تعالٰی علیه وعلی اٰله وصحبه وبارك وسلم تسلیما کثیرا کثیرا امین ھذا ولاجل العجل اذ کان تنمیقه وطبع الفتاوی جاریا والطبع مشغول بشئون اھم

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے اس نے آسمان سے پاک پانی نازل فرمایا تاکہ ہماری ناپاکی دُور کرکے طاہر ومطہر کرے اور میزان رکھی اور ہر چیز کی مقدار معین کی تاکہ ہم عدل اختیار کریں اور اسراف و کنجوسی سے اجتناب کریں طیب وطاہر صلاۃ وسلام اُن پر جن کو بشیر و نذیر اپنے حکم سے داعی الی اللہ اور سراج منیر بنا کر بھیجا ہم کو ان کے فیض کے بہتے برستے کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے کفر و گمراہی کی نجاستیں ان کے فضل کے سیراب کرنیوالے کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے کفر و گمراہی کی نجاستیں ان کے فضل کے سیراب کرنے والے بادل سے ہمہ وقت دور رکھ اور تیز بارش فرما فصلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وصحبہ وبارک وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً امین۔ چونکہ اس فتوٰی کی

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الوسوسۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۱۴۵

عظیمۃ الاخطار مع ھجوم الھموم وجمود الذھن وخمود الافکار تبقی خبایا المرام فی زوایا الکلام لاسیما اثنان **الاول** حدیث الغرفۃ وقد علمت ما فیہ من الاشکال فلو ارسلت الغرفۃ علی الجبھۃ کما ھو السنۃ فی فتاوی الامام قاضی خان وخزانۃ المفتین ان اراد غسل وجھہ یضع الماء علی جبینہ حتی ینحدر الماء الی اسفل الذقن ولا یضع علی خدہ ولا علی انفہ ولا یضرب علی جبینہ ضربا عنیفا اھ[1] فمعلوم قطعا ان الماء لا یستوعب جمیع اجزاء الوجہ وان استقبل الماء فی مسیلہ فاخذہ بالید وامرھا علی اطراف الوجہ لم یکن غسلا کما قدمت من قبل نفسی لوضوحہ لشھادۃ العقل والتجربۃ ثم رأیتہ منصوصا علیہ فی الخلاصۃ والخزانۃ اذ یقولان الغسل مرۃ فریضۃ عندنا وان توضأ مرۃ سابغۃ جاز وتفسیر السبوغ ان یصل الماء الی العضو ویسیل ویتقاطر منہ قطرات اما اذا افاض الماء علی راس العضو فقبل ان یصل الی المرفق او الکعب یمسک الماء ویمد بکفہ الی اخر العضو لا یکون سبوغا اھ[2] ھذا لفظ الخلاصۃ ولفظ خزانۃ المفتین الغسل مرۃ سابغۃ فریضۃ[3] ثم ذکر مثلہ وزیادۃ

نگارش کے وقت دوسرے فتوی کی طباعت کا کام جاری تھا اور کچھ طبیعت بھی موزوں نہ تھی تو بعض چیزیں درج کرنا رہ گئی تھیں، خاص طور پر دو امور لائقِ توجہ ہیں:

اوّل غُرفہ کی حدیث، اور اس میں جو اشکال ہے وہ آپ کو معلوم ہے، تو اگر پُورا چُلّو بھر پانی منہ پر چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ سنّت ہے، چنانچہ فتاوی قاضی خان اور خزانۃ المفتین میں ہے کہ اگر چہرہ دھونے کا ارادہ کرے تو پانی پیشانی پر مارے یہاں تک کہ ٹھوڑی کے نیچے تک بہہ کر آجائے، رخسار اور ناک پر پانی نہ مارے اور نہ ہی سختی کے ساتھ اپنی پیشانی پر مارے اھ تو یہ چیز قطعی طور پر معلوم ہے کہ پانی پورے چہرے پر محیط نہیں ہوتا ہے، اور اگر بہتے ہوئے پانی کو ہاتھ سے لے کر چہرے کے کناروں پر مَل لیا تو یہ دھونا قرار نہ پائے گا، جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہُوں اور یہ چیز عقل و تجربہ کی شہادت سے واضح ہے، پھر یہی چیز میں نے خلاصہ اور خزانہ میں منصوص دیکھی۔ وہ کہتے ہیں کہ "ایک مرتبہ دھونا ہمارے نزدیک فرض ہے" اور اگر اچھی طرح ایک مرتبہ دھو لیا تو کافی ہے، اور "سبُوغ" کی تفسیر یہ ہے کہ پانی عضو پر پہنچ کر بہنے لگے، اور اگر پانی عضو کے سر پر بہایا اور قبل اِس کے کہ وہ کہنیوں یا ٹخنوں تک پہنچے اس کو کھینچ کر دوسرے اعضاء تک پہنچایا، یہ "سبُوغ" نہیں اھ یہ خلاصہ کے الفاظ ہیں اور خزانۃ المفتین

---

[1] فتاوی قاضی خان باب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۱۶

[2] خلاصۃ الفتاوی نوع آخر سنن الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۲

[3] خزانۃ المفتین

والثانی روایۃ الحسن فی توزیع الماء علی الاعضاء وما استظھرت فی توجیھہ قبیل الامر الرابع فیعکرہ بعد ان یحاسبوا سنۃ الاستنجاء ویترکوا ھذہ السنن التی کانھا للوضوء من الاجزاء لاسیما ولفظ الخلاصۃ فی اخر فصل الغسل والحاصل ان الرطل للاستنجاء والرطل للقدمین والرطل لسائر الاعضاء[1] اھ ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل الوضوء رطل للاستنجاء واخر لغسل الرجل واخر لبقیۃ الاعضاء[2] اھ فھذا ظاھر فی شمول الفم والانف فکذا الیدان الی الرسغین علی انک علمت بعد التسویۃ بین مجموع نفس الوجہ والیدین وبین القدمین فلیتأمل لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا وصلی اللہ تعالی علی اعظم الانبیاء قدرا وفخرا وعلی الہ وصحبہ واولیائہ وحزبہ اولی واخری وبارک وسلم واللہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ جل شانہ اتم واحکم۔

کے لفظ یہ ہیں کہ مکمل طور پر دھونا ایک تہ بہ فرض ہے پھر ویسا ہی ذکر کیا اور اضافہ کیا۔

دوم حسن کی روایت جو پانی کو اعضاء پر تقسیم کرنے سے متعلق ہے، اور جو توجیہ میں نے اس کی امرِ رابع سے کچھ پہلے کی ہے تو اس کو یہ امر مکدر کرتا ہے کہ وہ استنجاء کی سُنتوں کا تو حساب لگائیں اور ان سنتوں کو ترک کردیں جو گویا وضو کے لیے اجزاء ہیں، خاص طور پر خلاصہ کی عبارت جو فصل غسل کے آخر میں ہے، اور خلاصہ یہ ہے ایک رطل استنجاء کے لیے اور دو قدموں کے ایک رطل، اور باقی اعضاء کے لیے ایک رطل ہے اھ
اور وجیز کردری میں وضو کی فصل کے شروع میں ہے کہ ایک رطل استنجاء کے لیے، ایک رطل پیر دھونے کے لیے اور ایک باقی اعضاء کے لیے اھ یہ ظاہر ہے کہ اس میں منہ، ناک اور اسی طرح دونوں ہاتھ دونوں پہنچوں تک شامل ہیں، علاوہ ازیں آپ کو علم ہوگیا ہے کہ چہرے، دونوں ہاتھ اور دونوں قدموں کے درمیان برابری بعید ہے فلیتأمل لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔ ت

مسئلہ ۱۸ از کلکتہ دھرم تلا نمبر ۶ مرسلہ جناب مرزا غلام قادر بیگ صاحب ۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ
و بار دوم از ملک بنگال ضلع نواکھالی مقام ہتیا مرسلہ مولوی عباس علی عرف مولوی عبدالسلام صاحب ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۱۵ھ۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالتِ جنابت میں ہاتھ دھو کر کُلّی کرکے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی نوع منہ کیفیۃ الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۴

[2] فتاوی بزازیۃ علی حاشیۃ الہندیۃ فصل الثالث فی الوضوء ۴/۱۱ نورانی کتب خانہ پشاور

الجواب

نہ۔ اور بغیر اس کے مکروہ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کرلے ورنہ وضو کہ جہاں جنب ہوتا ہے ملائکہ رحمت اُس مکان میں نہیں آتے۔ کما نطقت بہ الاحادیث (جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ ت)

درمختار میں ہے:

لاباس باکل وشرب بعد مضمضۃ وغسل ید و اما قبلھا فیکرہ للجنب[1] اھ ملخصا

جنبی کو کُلی کرنے اور ہاتھ دھونے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، بغیر کلی و ہاتھ دھوئے مکروہ ہے (ت)

ردالمحتار میں حاشیہ حلبی سے ہے:

وضوء الجنب لھذہ الاشیاء مستحب کوضوء المحدث[2]

ان اشیاء کے لیے جنبی کو وضو کرنا مستحب ہے محدث کے وضو کی طرح (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہ انھوں نے حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجتِ غسل میں کھانا تناول فرمایا، انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اعتبار نہ آیا انھیں کھینچے ہوئے بارگاہِ انور میں حاضر لائے اور عرض کی: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحالِ جنابت کھانا تناول کیا۔ فرمایا: نعم اذا توضأت اکلت وشربت ولکنی لا اصلی ولا اقرء حتی اغتسل[3] ہاں جب میں وضو فرمالوں تو کھاتا پیتا ہوں مگر نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۱۹

غرہ شعبان ۱۳۱۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالت ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب

حرام ہے مگر بضرورتِ شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رسّی اندر رکھا ہے اور یہ اُس کے سوا کوئی سامان کر نہیں سکتا نہ کوئی اندر سے لا دینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور مسجد کے سوا جائے پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کرکے جا سکتا ہے، صورتِ اولیٰ میں صرف اتنی دیر کے لیے کہ ڈول رسّی

---

[1] الدرالمختار باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/۵۱

[2] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۲۱۵

[3] شرح معانی الآثار باب ذالجنب والحائض سعید کمپنی کراچی ۱/۶۵

لے آئے اور صورتِ ثانیہ میں جب تک وُہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورت ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آگیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ بند کرنے کے بعد تیمم کرلے فان الحقین اذا اجتمعا قدم حق العبد لفقرہ وغنی المولی (اگر حق اللہ اور حق العبد جمع ہو جائیں تو حق العبد پورا کرے بوجہ احتیاج، اللہ تعالٰی غنی بے پرواہ ہے۔ ت) صرف اس ضرورت کے لیے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ پانی موجود ہے گرم پانی لینے کو بے غسل مسجد میں جانا جائز نہیں مگر وہی ضرورت کی حالت میں کہ اگر تازہ پانی سے نہائے گا تو صحیح تجربے یا طبیب حاذق مسلم غیر فاسق کے بتانے سے معلوم ہے کہ بیمار ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا اور باہر کہیں گرم پانی کا سامان نہیں کر سکتا نہ اندر سے کوئی لا دینے والا ہے تو تیمم کرکے اندر جا کر لا سکتا ہے واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۰ ۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلمان کو نہانے کی حاجت ہو اُس حالت میں مسجد کے لوٹے وغیرہ کو ناپاک ہاتھ سے چھُونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

ہاتھ پر اگر کوئی نجاست لگی ہے کہ ہاتھ سے چھُوٹ کر لگ جائے گی تو چھُونا جائز نہیں اگرچہ لوٹا نہ مسجد کا ہو نہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی ملک ہو کہ بلاضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے بحرالرائق بحث ماء مستعمل میں بدائع سے ہے تنجیس الطاھر حرام[1] (پاک کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ت) اور اگر کوئی نجاست نہیں صرف نہانے کی حاجت ہے تو جائز ہے اگرچہ ہاتھ یا لوٹا تر ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۱ از پیلی بھیت محلہ پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اِن مسائل میں اوّل یہ کہ سوا مصحف خاص کے کہ جس کے چھُونے کی جنب اور محدث کے حق میں شریعت سے ممانعت صریح واقع ہوئی ہے بعض مصاحف اس قسم کے رائج ہوئے ہیں کہ اُن میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اُس کی مترجم ہیں کہ مابین السطور ترجمہ فارسی یا اردو کا ہوتا ہے اور بعض مترجم کے حواشی پر کچھ کچھ فوائد بھی متعلق ترجمہ کے ثبت ہوتے ہیں بلکہ بعض میں فوائد متعلق قراءت اور رسم خط وغیرہ بھی درج ہوتے ہیں اور بعض اقسام مترجم کے حاشیوں پر کوئی کوئی تفسیر بھی چڑھی ہوتی ہے بعض پر عربی مثل جلالین وغیرہ کے اور بعض میں فارسی اور اردو مثل حسینی وغیرہ کے چڑھاتے ہیں علٰی ھذا القیاس اس قسم

---

[1] بحرالرائق بحث الماء المستعمل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

کے مصاحف کے مس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور درصورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز یا بلا کراہت ہے بینوا توجروا۔

الجواب

مُحدِث کو مصحف چھُونا مطلقاً حرام ہے خواہ اُس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اُس کے ساتھ ترجمہ وتفسیر ورسم خط وغیرہا بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اُسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام رکھا جائیگا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جُدا نہیں ولہذا حاشیہ مصحف کی بیاض سادہ کو چھُونا بھی جائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چھُونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جُدا لکھا ہو ہندیہ میں ہے،

منہا حرمۃ مس المصحف لایجوز لہما وللجنب والمحدث مس المصحف الا بغلاف متجاف عنہ کالخریطۃ والجلد الغیر المشرز لابما ھو متصل بہ ھو الصحیح ھکذا فی الھدایۃ وعلیہ الفتوی کذا فی الجوھرۃ النیرۃ والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لاکتابۃ علیہ ھکذا فی التبیین[1]۔

اُنھیں سے مصحف کو چھُونے کی حرمت ہے، یہ اُن دونوں کو جائز نہیں، اسی طرح جنبی کو اور مُحدِث کو مصحف چھُونا جائز نہیں، ہاں ایسے غلاف کے ساتھ چھُو سکتے ہیں جو مصحف سے الگ ہو جیسے تھیلا اور وہ جلد جس میں شیرازہ بندی نہ کی گئی ہو، نہ کہ وہ جلد جو مصحف کے ساتھ متصل ہو یہی صحیح ہے، ہدایہ میں بھی ایسا ہی ہے اور اسی پر فتوی ہے کذا فی الجوہرۃ النیرہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ جو حواشی مصحف پر ہوں بلکہ وہ سپید حصہ جس پر لکھائی نہ ہو اس کا چھُونا بھی جائز نہیں، یہی تبیین میں ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

لوکان القراٰن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وھکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ[2]۔

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہو تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا چھُونا جائز نہیں، اور صحیح قول کے مطابق صاحبین کا بھی یہی مذہب ہے، ہکذا فی الخلاصہ۔ ت

درمختار میں ہے:

ولو مکتوبا بالفارسیۃ فی الاصح الابغلاف المنفصل[3]۔

اور اگر فارسی میں لکھا ہو تو اس کا چھُونا حرام ہے مگر اس کے غلاف کے ساتھ جو منفصل ہو۔ ت

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ فصل رابع فی احکام الحیض نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۳۸

[2] " " " " ۱/ ۳۹

[3] الدرالمختار باب الحیض مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

ردالمحتار میں ہے:

دون المتصل کالجلد المشرز هو الصحیح وعلیه الفتوی لان الجلد تبع سراج[۱]

نہ کہ متصل غلاف کے ساتھ جیسے شیرازہ بندی کے ساتھ جلد، یہی صحیح ہے اسی پر فتوٰی ہے کیونکہ جلد تابع ہوتی ہے، سراج (ت)

وہاں
اسی میں ہے:

فی السراج عن الایضاح ان کتب التفسیر لایجوز مس موضع القراٰن منها وله ان یمس غیرہ وکذا کتب الفقه اذا کان فیها شیئ من القراٰن بخلاف المصحف فان الکل فیه تبع للقراٰن اھ واللّٰه سبحٰنه وتعالٰی اعلم[۲]

سراج میں ایضاح سے ہے کہ کتب تفسیر میں وہ جگہ جہاں قرآن لکھا ہو اُس کا چھُونا جائز نہیں اور دوسری کتب چھُوسکتا ہے اور اسی طرح کتب فقہ جبکہ ان میں قرآنی آیات لکھی ہوئی ہوں، مگر مصحف کا معاملہ الگ ہے کیونکہ اس میں جو کچھ ہے وہ قرآن کے تابع ہے واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۹۱)

عــہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا، اے بلال! خرچ کر، اور عرش کے مالک سے کمی کا اندیشہ نہ کرو۔ اس کو بزاز نے حضرت بلال سے اور ابویعلی اور طبرانی نے کبیر اور اوسط میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوہریرہ۔ نیز اس کو طبرانی نے کبیر میں بزاز کی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے حسن سند وں کے ساتھ روایت کیا۔

اس حدیث کا مورد یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کے پاس ایک خرمن خرما ملاحظہ فرمایا، ارشاد ہوا، بلال! یہ کیا ہے؟ عرض کی حضور! مہمانوں کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ آپ نے فرمایا کیا ڈرتا نہیں کہ اس کے سبب آتش دوزخ میں تیرے لیے دھواں ہو، خرچ کر، اے بلال اور عرش کے مالک سے کمی کا خوف نہ کر۔ بلکہ خود انہی بلال سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا، اے بلال! فقیر مرنا اور غنی نہ مرنا۔ عرض کی، اس کے لیے کیا طریقہ اختیار کروں؟ فرمایا، جو تجھے ملے اُسے نہ چھُپا اور جو کچھ تجھ سے مانگا جائے انکار نہ کر۔ عرض کی، یارسول اللہ! یہ میں کیونکر کرسکوں۔ فرمایا یہ ہے یا آگ ہے۔ اس کو طبرانی نے کبیر میں اور ابوالشیخ نے ثواب میں روایت کیا نیز حاکم نے روایت کرکے کہا کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔

اگر کہا جائے کہ حضرت بلال کو تاکید اس لیے فرمائی کہ وہ اصحاب صُفّہ میں سے تھے اور ان حضرات کرام کا عہد تھا کہ کچھ پاس نہ رکھیں گے۔ اقول (میں کہتا ہوں) ہاں، اور ہم بھی نہیں کہتے کہ ایسا کرنا ہر ایک پر لازم ہے مگر ان حضرات پر اس کے لازم کرنے سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ کام فی نفسہٖ محمود ہے اور ہر صادق التوکل کو اس کی اجازت ہے ورنہ ان کو بھی منع کیا جاتا، جیسا کہ ایک صاحب نے عمر بھر رات کو نہ سونے کا عہد کیا اور ایک نے عمر بھر روزے رکھنے کا، ایک نے کبھی نکاح نہ کرنے کا عہد کیا، اس پر ناراضگی فرمائی اور ارشاد فرمایا میں روزہ رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور آرام بھی فرماتا ہوں اور نکاح کرتا ہوں تو جو میری سنت سے بے رغبتی کرے وہ مجھ سے نہیں۔ اس کو ان دونوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

ایک شخص نے پیادہ حج کرنے کی منت مانی ضعف وکمزوری کی وجہ سے دو آدمیوں پر تکیہ دے کر چل رہا تھا اُسے سوار ہونے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ تعالٰی اس سے بے نیاز ہے کہ یہ اپنی جان کو عذاب میں ڈالے۔ اس کو ان دونوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

عــہ۲ سفین بن حسین کی بجائے سعید بن جبیر درمنثور کے مصری نسخہ میں مذکور ہے اور یہ غلط ہے۔

---

[۱] ردالمحتار باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۱۴

[۲] ردالمحتار باب الطہارۃ بحث مس المصحف مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳۰

فتوٰی مسمّٰی بہ

[28] ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب [13]

بحالتِ جنابت قرآن پڑھنے والے کی قرات کی مختلف صورتوں سے پردہ اٹھانا (ت)

مسئلہ ۲۲ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۲۸ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی مہم کام کے لیے حسبنا اللہ ونعم الوکیل یا کسی تکلیف پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ سکتا ہے کہ یہ پوری آیتیں نہیں آیتوں کے ٹکڑے ہیں یا اس قدر کی بھی اجازت نہیں۔ بینوا توجروا

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمدا لمن انزل کتابہ وقدس جنابہ فحرم قراءتہ حال الجنابۃ والصلاۃ والسلام علی من اتاہ خطابہ وطھر رحابہ وعلی الاٰل والاصحابۃ وامۃ الاجابۃ۔

تمام تعریف اس اللہ کے لئے جس نے کتاب نازل کی جواس کی بارگاہ میں مقدس ہے اور اس کی تلاوت بحالتِ جنابت حرام فرمائی اور صلٰوۃ وسلام ان پر جن کو خطاب فرمایا اور ان کے اطراف کو پاکیزہ کیا اور ان کے آل واصحاب اور امت اجابت پر۔ (ت)

اوّلاً فا یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر وثنا ومناجات ودعا ہوں اگرچہ پوری آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی متعدد آیات کاملہ جیسے سورۂ حشر شریف کی اخیر تین آیتیں ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشھادۃ سے آخر سورۃ تک بلکہ پوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیت ذکر ودعا بے نیت تلاوت پڑھنا جنب وحائض ونفسا سب کو جائز ہے اسی لیے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک واستفتاح ہوتا ہے نہ تلاوت، تو حسبنا اللہ ونعم الوکیل

اور اناللہ وانا الیہ راجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکر و دعا نہ بہ نیت تلاوت پڑھے جاتے ہیں، اگر پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا جس طرح کسی چیز کے گمنے پر عسٰی ربنا ان یبدلنا خیرا منہا انا الی ربنا راغبون کہنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے:

هذا كله اذا قرأ على قصد انه قرأن اما اذا قرأه على قصد الثناء او افتتاح امر لا يمنع فی اصح الروايات وفی التسمية اتفاق انه لا يمنع اذا كان على قصد الثناء او افتتاح امر كذا فی الخلاصة وفی العيون لابی الليث ولو انه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من الايات التی فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا باس به اھ واختارہ الحلوانی وذكر غاية البيان انه المختار۔[1]

یہ سب اس صورت میں ہے کہ جو کوئی شخص آیات قرآنی کی تلاوت قرآن سمجھ کر کرے۔ لیکن اگر ثنا، یا کسی چیز کے افتتاح کے لیے کرے تو ممنوع نہیں، یہ اصح الروایات ہے، اور بسم اللہ کے پڑھنے میں اتفاق ہے کہ یہ بنیت ثنا یا بقصد افتتاح پڑھنا ممنوع نہیں، یہی خلاصہ میں ہے اور ابو اللیث کی العیون میں ہے کہ اگر کسی نے فاتحہ بہ نیت دعا پڑھی یا کوئی اور آیت پڑھی جس میں دعاء کا مفہوم شامل ہو اور اس میں قراءت کا ارادہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اھ اس کو حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ ت

ہاں آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قراءت کہ سننے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو آواز بہ نیت ثنا و دعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحالِ جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدمِ جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

وهذا معنى ما قال الامام الفقيه ابو جعفر الهندوانی لا افتی بهذا وان روی عن ابی حنيفة اھ[2] قاله فی الفاتحة قال الشيخ اسمعيل بن عبد الغنی النابلسی والد السيد العارف عبد الغنی النابلسی فی حاشيته على الدرر لم يرد الهندوانی رد هذه الرواية بل قال ذلك لما يتبادر الی ذهن من يسمعه من الجنب من غير اطلاع على نية

ابو جعفر الہندوانی الفقیہ کی گفتگو کا یہی مفہوم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں اس پر فتوٰی نہیں دیتا ہوں اگرچہ یہ ابو حنیفہ سے مروی ہے اھ یہ فاتحہ میں فرمایا، اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی والد سید عارف عبد الغنی النابلسی نے درر پر اپنے حاشیہ میں فرمایا کہ ہندوانی نے اس روایت کو رد کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ان کا یہ قول اس لیے ہے کہ جو شخص جُنب سے قراءت سُنے گا

---

[1] بحر الرائق باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] ایضاً

قائلہ من جوازہ منہ وکم من قول صحیح لا یفتی بہ خوفا من محذور اخرولم یقل لااعمل بہ کیف وھو مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ

خود اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ شاید یہ اس کے جواز کا قائل ہے، حالانکہ اس کو اس کی نیت کا حال معلوم نہیں، بہت سے ایسے صحیح اقوال موجود ہیں کہ کسی دوسرے محذور کی وجہ سے ان پر فتوی نہیں دیا جاتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ میں خود بھی اس روایت پر عمل نہیں کروں گا، اور یہ کیونکر ممکن تھا جبکہ یہ روایت ابوحنیفہ سے مروی ہے، اھ۔ ت

اقول وقیدت بالجھر وکونہ عند من یعلم من العوام انہ جنب لان المحذور انما یتوقع فیہ وھذا محمل حسن جدا وما بحث البحر تبعا للحلیۃ فسیاتی جوابہ وما احلی قول الشیخ اسمٰعیل انہ مروی عن الامام وکیف یرد ماقالت حذام۔

اقول میں نے اس میں جہر کی قید لگائی ہے اور یہ قید لگائی ہے کہ ایسی قراءت ان عوام کے سامنے ہو جو اس پڑھنے والے کو جنب سمجھتے ہوں، کیونکہ محذور کی توقع ایسی صورت ہی میں ہے، اور یہ عبارت کا بہت اچھا محمل ہے، اور بحر میں حلیہ کی متابعت میں جو کچھ ہے اس کا جواب عنقریب آئے گا، اور شیخ اسماعیل نے کتنی پیاری بات کہی ہے کہ یہ ابوحنیفہ سے مروی ہے تو اس کو رد کیسے کیا جاسکتا ہے۔ ت

ثانیا آیت طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قراءت، مذہب سیدنا امام اعظم کی روایت مصححہ امام قدوری و امام زیلعی پر ادا ہوجائے جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اُس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے۔

اقول کیف وھو قران حقیقۃ وعرفا فیشملہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب ولاالحائض شیئا من القرآن[2] رواہ الترمذی وابن ماجۃ وحسنہ المنذری وصححہ النووی کما فی الحلیۃ قطعا۔

اقول یہ کیسے ممکن ہے جبکہ یہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی، تو اس پر نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ قول صادق آئے گا کہ جنب اور حائض قرآن کا کوئی حصہ بھی نہ پڑھیں، اس کو ترمذی اور ابن ماجہ نے بافادہ تحسین منذری سے روایت کیا، اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا کما فی الحلیہ قطعا۔ ت

کون کہہ سکتا ہے کہ آیہ مداینت کے اول سے یاایھا الذین اٰمنوا یا آخر سے لفظ علیم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر سے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر   باب الحیض   سعید کمپنی کراچی   ۱/۱۹۹

[2] جامع للترمذی   ماجاء فی الجنب والحائض   مطبوعہ امین کمپنی دہلی   ۱/۱۹

زاید کلام اللہ بہ نیت کلام اللہ پڑھنے کی جُنب کو اجازت ہے ردالمحتار میں ہے :

لوکانت طویلۃ کان بعضھا کاٰیۃ لانھا تعدل ثلث ایات ذکرہ فی الحلیۃ عن شرح الجامع لفخرالاسلام[1] اھ

اگر آیت طویل ہو تو اس کا بعض حصہ بھی آیت ہوگا، کیونکہ وہ تین آیات کے برابر ہے۔ اس کو حلیہ میں شرح جامع فخرالاسلام سے نقل کیا، اھ۔ت

اقول ذھب قدس سرہ الی مصطلح الفقہاء ان الطویلۃ ھی التی یتأدی بھا واجب ضم السورۃ وھی التی تعدل ثلث ایات ولکن ارادۃ ھذا المعنی غیر لازم ھھنا اذ المناط کون المقرو ء قدر ما یتأدی بہ فرض القراءۃ عند الامام وھو الذی یعدل ایۃ فلوکانت ایۃ تعدل ایتین عدل نصفھا ایۃ فینبغی ان یدخل تحت النھی قطعا وقس علیہ وکیف یستقیم ان لا یجوز تلاوۃ ثلث ایۃ تعدل ثلث ایات لکونہ یعدل ایۃ ویجوز تلاوۃ ایۃ تعدل ایتین بترک حرف منھا مع انہ یقرب قدر اٰیتین فتبصر۔

اقول وہ قدس سرہٗ فقہاء کی اصطلاح کی طرف گئے ہیں کہ طویل آیت سے مراد وہ مقدار ہے جس سے سورۃ ملانے کا واجب ادا ہو سکتا ہو، اور یہ ایسی آیت ہے جو تین آیات کے مساوی ہو، لیکن اس اصطلاح کا اس مقام پر چلانا لازمی نہیں کیونکہ حکم کی علّت یہ ہے کہ جو کچھ پڑھا جائے وہ اس مقدار میں ہو جس سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض قراءۃ ادا ہوجاتا ہو، یہ مقدار ایک آیت کی ہے، تو اگر ایک آیت دو آیات کے برابر ہو تو اس کا آدھا ایک آیت کے مساوی ہوا تو چاہئے کہ قطعی طور پر وہ نہی کے تحت داخل ہو، اور اسی پر مزید قیاس کیا جائے۔ پھر یہ کیسے درست ہوگا کہ اس تہائی آیت کی تلاوت جائز نہ ہو جو تین آیات کے برابر ہو کیونکہ وہ ایک آیت کے برابر ہے اور ایک آیت کی تلاوت جائز ہو جو دو آیات کے برابر ہو صرف ایک حرف اس کا چھوڑ دیا جائے حالانکہ وہ دو آیات کے قریب ہے، اس پر غور کرو۔ت

ہاں جو پارہٗ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اُس کے پڑھنے کو قراءتِ قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض قراءتِ یک آیت ادا نہ ہو اُتنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے امام کرخی منع فرماتے ہیں امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خان نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالجی نے اپنے فتاوٰی میں اسی کی تصحیح فرمائی ہدایہ وکافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی درمختار میں اسی کو مختار کہا حلیہ و بحر میں اسی کو ترجیح دی تحفہ و بدائع میں اسی کو قول عامہ مشایخ بتایا اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں

---

[1] ردالمحتار بحث تلاوۃ القرآن للجنب مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

خلاصہ کی فصل حادی عشر فی القراءۃ میں اسی کی تصحیح کی امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے محیط پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت کیا، غرض یہ دو قول مرجح ہیں :

اقول اور اول یعنی ممانعت ہی بوجوہ اقوی ہے۔

اوّلاً اکثر تصحیحات اُسی طرف ہیں۔

ثانیاً اُس کے مصححین کی جلالت قدر جن میں امام فقیہ النفس جیسے اکابر ہیں جن کی نسبت تصریح ہے کہ اُن کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ثالثاً اُسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اُسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاکثر (اکثر فقہا کی رائے پر عمل واجب ہے۔ ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحبِ تحفۃ الفقہاء و امام اجل ملک العلماء صاحبِ بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہو سکتی۔

خامساً اطلاق احادیث بھی اُسی طرف ہے کہ فرمایا جنب وحائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔

سادساً خاص جزئیہ کی تصریح میں امیر المومنین مولٰی علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ کا ارشاد موجود کہ فرماتے ہیں :

اقرؤا القراٰن مالم یصب احدکم جنابۃ فان اصابہ فلا ولاحرفا واحدا[1]۔ رواہ الدارقطنی وقال ھو صحیح عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

قرآن پڑھو جب تک تمھیں نہانے کی حاجت نہ ہو اور جب حاجتِ غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف بھی نہ پڑھو۔ دارقطنی نے کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

سابعاً وہی ظاہر الروایۃ کا مفاد ہے امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں :

لم یفصل فی الکتاب بین الاٰیۃ ومادونہا وھو الصحیح اھ[2]

کتاب میں ایک آیت اور اُس سے کم میں کچھ فرق نہیں کیا ہے یہی صحیح ہے اھ۔ ت

بخلاف قولِ دوم کہ روایت نوادر ہے۔

رواھا ابن سماعۃ عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ کما ذکرہ الزاھدی۔

اس کو ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کما ذکرہ الزاہدی۔ ت

---

[1] دارقطنی باب فی النہی للجنب والحائض نشر السنۃ ملتان ۱/ ۱۱۸

[2] بحرالرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

ثامناً قوت دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

ویظهر ذلك بالکلام علی ما استدل به للامام الطحاوی فاعلم انه وجهه رضی الدین فی محیطه والامام فخر الاسلام فی شرح الجامع الصغیر بان النظم والمعنی یقصر فیما دون الایة ویجری مثله فی محاورات الناس وکلامهم فتمکنت فیه شبهة عدم القراٰن ولهذا لا تجوز الصلاة به اھ[1]

اقول اولاً لم یصل فهمی القاصر الی قصور النظم والمعنی فیما دون الایة فبعض اٰیة ربما یکون جملة تامة مستقلة بالافادة کقوله تعالٰی واصبر وایة تامة لا تکون کذلك کقوله تعالی اذا جاء نصر الله والفتح ۝ هذا فی المعنی والنظم یتبعه وان ارید التحدی فلیس الا بنحو اقصر سورة لا بکل ایة ایة فابلغ ما ورد به التحدی قوله تعالٰی فاتوا بسورة من مثله وثانیاً رب ایة تامة تجری الفاظها علی الالسنة فی محاورات الناس کقوله تعالی ثم نظر ۝ وقوله تعالی لم یلد ۝ و قوله تعالی ولم یولد ۝ علی انهما ایتان و قوله تعالی مدهامتان ۝ وثالثاً جریانه فی تحاور الناس انما یورث الاشتباه علی السامع

اور یہ چیز اس گفتگو سے ظاہر ہوتی ہے جو علماء نے امام طحاوی کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے کہی ہے، رضی الدین نے اپنی محیط میں اور امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں فرمایا کہ نظم ومعنی ایک آیت سے کم میں نہیں پائے جاتے ہیں اور یہ چیز لوگوں کے محاورات اور کلام میں پائی جاتی ہے، لہذا اس میں عدم قرآن کا شبہ پختہ ہوجاتا ہے لہذا ایک آیت سے کم میں نماز جائز نہیں ہوتی ہے اھ ت

میں کہتا ہوں کہ میری ناقص فہم میں یہ بات نہیں آتی ہے کہ ایک آیت سے کم میں نظم ومعنی قاصر کیوں ہیں، کیونکہ بعض اوقات ایک آیت سے کم بھی مکمل جملہ ہوتی ہے جیسے "وَاصْبِرْ" (اور صبر کیجئے) اور کبھی ایک پوری آیۃ مکمل جملہ نہیں ہوتی ہے جیسے فرمانِ الٰہی ہے "اذا جاء نصر اللہ والفتح" (جب آجائے اللہ کی مدد اور فتح) یہ نظم میں ہے اور معنی اس کے تابع ہوتے ہیں، اور جہاں تک "تحدی" کا تعلق ہے تو وہ چھوٹی سے چھوٹی سورہ سے متعلق ہے نہ کہ ہر ہر آیت سے، کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے "فاتوا بسورۃ من مثلہ"۔

ثانیاً بہت سی مکمل آیات ایسی ہیں جو لوگوں کی زبان پر بطور محاورہ جاری ہوتی ہیں جیسے فرمانِ الٰہی ہے: ثم نظر۔ نیز لم یلد نیز ولم یولد۔ حالانکہ یہ دونوں دو آیتیں ہیں، اور مدھامتان

---

[1] بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

انہ جری علی لسانہ ماوافق لفظہ نظم القرآن اوقصد قراءۃ القرآن فتمکن الشبھۃ عند السامع اماھوفالانسان علی نفسہ بصیرۃ فاذاقصد التلاوۃ فلامعنی للاشتباہ عندہ و انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ مانوی والاشتباہ عندالسامع لاینفی مایعلمہ من نفسہ وکانہ لاجل ھذا عدل المحقق علی الاطلاق فی الفتح عن ھذا التقریر و اقتصر علی ماحط علیہ کلامھما اخرا وھوعدم جواز الصلاۃ بہ حیث قال وجہہ ان مادون الایۃ لایعد بہ قارئا قال تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القرآن کما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب القرآن فکما لایعد قارئا بمادون الایۃ حتی لاتصح بھا الصلوۃ کذا لایعد بھا قارئا فلایحرم علی الجنب والحائض اھ[1] وردہ المحقق الحلبی فی الحلیۃ تبعا للامام النسفی فی الکافی باطلاق الحدیث من دون فصل بین قلیل وکثیر قالا وھو تعلیل فی مقابلۃ النص فیرد لان شیأ نکرۃ فی موضع النفی فتعم وما دون الایۃ قرآن فیمتنع کالایۃ اھ[2] وتبعھما البحر ثم ش ورأیتنی علقت علیہ مانصہ۔

ایک آیت ہے۔

ثالثاً لوگوں کے محاورات میں سننے والے پر اشتباہ ہوتا ہے کہ اس کی زبان پر ایسا کلمہ آگیا ہے جو نظمِ قرآنی سے مطابقت رکھتا ہے یا اُس نے قرآن کی تلاوت ہی کا قصد کیا ہو لہٰذا ذہنِ سامع میں شبہہ جم جاتا ہے اور خود پڑھنے والا انسان تو خود اپنے بارے میں بخوبی جانتا ہے لہٰذا جب اُس نے تلاوت ہی کے ارادہ سے پڑھا تو اُس کے نزدیک اشتباہ کے کوئی معنی نہیں، اور اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی اجر ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو، اور سامع کے نزدیک کسی چیز میں اشتباہ کا واقع ہونا اس کے ذاتی علم کی نفی نہیں کرتا ہے اور غالباً محقق علی الاطلاق نے فتح میں اس تقریر سے اس لیے احتراز کیا، اور اُن دونوں کے کلام کے نتیجے پر ہی اکتفاء کیا اور وہ نماز کا اس کے ساتھ جائز نہ ہونا ہے وہ فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے فرمانِ الٰہی ہے تم پڑھو اُس قرآن سے جو تم کو میسر ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ناپاک شخص قرآن نہ پڑھے۔ تو جس طرح ایک آیت سے کم کے پڑھنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں، یہاں تک کہ اس سے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے' تو اسی طرح اس کی قراءت کرنے والا قاری نہ کہلائے گا لہٰذا اتنی مقدار کا جنب اور حائض کے لیے پڑھنا حرام

---

[1] فتح القدیر باب الحیض والاستحاضۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۴۸

[2] حلیہ

نہیں کہلائے گا اھ اور محقق حلبی نے حلیہ میں اس کی تردید کی ہے، اس میں انھوں نے امام نسفی کی تائید کی ہے جو انھوں نے کافی میں فرمایا، کیونکہ حدیث میں قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں، ان دونوں نے فرمایا یہ نص کے مقابلہ میں تعلیل ہے، لہذا یہ تعلیل رد ہوگی کیونکہ شیئاً نکرہ حیزنفی میں ہے تو عام ہوگا، اور آیت سے کم قرآن ہے تو ممتنع ہوگا جیسے آیت، اھ اُن دونوں کی پیروی بحر نے کی پھر ش نے کی۔ تُو نے دیکھا میں نے ان کی نص پر تعلیق کی ہے۔ ت

اقول المحقق لایقیس المسألة علی المسألة بل یرید ان الاحادیث انما حرمت علی الجنب قراءة القران وقد علمنا ان قراءة ما دون الاٰیة لاتعد قراءة القران شرعا والا لجازت به الصلاة لان قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن قد فرض القراءة من دون فصل بین قلیل وکثیر مع تاکید الاطلاق بما تیسر وحینئذ لاحجة لکم فی اطلاق الاحادیث فافهم اھ ثم لما قال الدر[1] لو قصد التعلیم ولقن کلمة کلمة حل فی الاصح وکتب علیه ش هذا علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیة نهایة وغیرها ونظر فیه فی البحر بان الکرخی قال باستواء الاٰیة وما دونها فی المنع واجاب فی النهر بان مراده بما دونهما ما به یسمی قارئا وبالتعلیم کلمة کلمة لایعد قارئا[2] اھ کتبت علیه۔

میں کہتا ہوں محقق ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اُن کا مقصود یہ بتانا ہے کہ احادیث کی رُو سے جُنبی اور حائض کے لیے قرآن کا پڑھنا ممنوع ہے، اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ ایک آیت سے کم کا پڑھنا شرعاً تلاوت میں شمار نہیں ہوتا ہے ورنہ اس مقدار سے نماز بھی جائز ہوجاتی کیونکہ فرمان الٰہی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن کی رُو سے محض قراءت کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس میں کم یا زاید کی کوئی قید نہیں ہے، پھر اطلاق کی تائید ما تیسر سے کردی گئی ہے ایسی صورت میں آپ کے لیے اطلاق احادیث میں کوئی حجت نہیں فافہم اھ پھر درمختار میں ہے کہ اگر کسی نے بقصد تعلیم کسی کو قرآن کے ایک ایک کلمہ کی تلقین کی تو اصح یہ ہے کہ یہ حلال ہے، ش نے لکھا ہے کہ یہ بقول کرخی ہے، اور بقول طحاوی آدھی آیت پڑھانے کی اجازت ہے، نہایہ وغیرہ، اس میں بحر نے اعتراض کیا ہے کہ کرخی نے ایک آیت اور اس سے کم دونوں کو یکساں طور پر ناجائز قرار دیا ہے، اور نہر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کی مراد ما دون سے اتنی تعداد ہے کہ جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جاسکے اور ایک ایک کلمہ پڑھانے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے اھ اس پر میرا تبصرہ یہ ہے: ت

۱؎ الدرالمختار بحث قراءت القرآن للجنب مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۳

۲؎ ردالمحتار " " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

اقول (۱): هذا یؤید کلام المحقق فانکم ایضا لم تنظروا ههنا الی ان الاحادیث لم تفصل بین القلیل والکثیر، انما مفزعکم فیه الی ان من قرأ کلمة لایعد قارئا مع ان تلک الکلمة ایضا بعض القران قطعا فکذلک هم یقولون ان من قرأ مادون الایة لایعد قارئا ایضا والا لکان ممتثلا لقوله تعالی فاقرءوا ماتیسر منه ولزم جواز الصلاة بمادون الایة بالمعنی المذکور وهو خلاف ما اجمعنا علیه اھ ثم لما قال ش[۱۲ منہ] بقی مالوکانت الکلمة اٰیة کص وق نقل نوح افندی عن بعضهم انه ینبغی الجواز اقول وینبغی عدمه فی مدهامتان تامل[1] اھ کتبت علیه[۱۲ منہ]

اقول (۲): وجهه علی ذلک ظاهر فانه لایعد بهذا قارئا والا لجازت الصلوة به وبه یظهر وجه ما بحث العلامة المحشی فی مدهامتان فانه تجوز به الصلاة عند الامام علی مامشی علیه ملک العلماء فی البدائع والامام الاسبیجابی فی شرح المختصر وشرح الجامع الصغیر من دون حکایة خلاف فیه علی مذهب الامام رضی اللّٰه تعالی عنه وکل ذلک یؤید ما قدمنا فی تقریر کلام المحقق اھ ما علقت علیه وهذا کله کلام معهم علی ما قرروا وانا **اقول** (۳) وباللّٰه التوفیق انما توجه هذا علی کلام النهر و ش لانهما حملا مذهب

اقول یہ بھی محقق کے کلام کی تائید کرتا ہے کیونکہ تم نے یہاں بھی اس امر پر غور نہ کیا کہ احادیث میں کم اور زاید کی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ ایک کلمہ پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ یہ ایک کلمہ بھی قطعی طور پر قرآن ہی کا حصہ ہے، اسی طرح وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جو شخص ایک آیت سے کم پڑھے وہ قاری نہیں کہلاتا ہے ورنہ وہ تو اللہ کے اس قول کو بجالانے والا قرار پائے گا فاقرءوا ما تیسر منہ اور اس معنی کے اعتبار سے ایک آیت سے کم پڑھنے سے بھی نماز ہوجائے گی، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اھ پھر "ش" نے جو فرمایا ہے کہ اگر ایک کلمہ آیت ہو جیسے صٓ و قٓ تو اس کے بارے میں نوح آفندی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ چاہئے تو یہ کہ اس سے بھی نماز جائز ہو، میں کہتا ہوں کہ اس کی روشنی مدھامتان سے نماز نہ ہونی چاہیے تامل اھ، اس کلام پر میں نے جو لکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس قول پر اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس سے اس کو قاری نہیں کہا جاتا ہے ورنہ تو اس سے نماز جائز قرار پاتی اور اسی سے اس بحث کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے جو علامہ شامی نے کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "مدھامتان" سے نماز ہوجاتی ہے، بدائع میں ملک العلماء اسی پر چلے ہیں اسی طرح شرح مختصر اور شرح جامع صغیر میں امام اسبیجابی نے بھی فرمایا ہے

---

[1] ردالمحتار بحث قرأت القرآن للجنب مجتبائی دہلی ۱/۱۲۷

الکرخی علی ما اٰل بہ الی قول الطحاوی فانا اثبتنا
عرش التحقیق ان ما یعد بہ قارئا لا یجوز
وفاقا ولو بعض اٰیۃ وقد شہد بہ کلام اولٰئک
الاعلام الثلٰثۃ الموجھین قول ابی جعفر کما
سمعت وھذا فخر الاسلام المختار قولہ مصرحا
بعدم جواز بعض اٰیۃ طویلۃ یکون کاٰیۃ فان کان
ابو الحسن ایضا لا یمنع الا ما یعد بہ قارئا لم یبق
الخلاف فالصحیح ما نص علیہ فی الحلیۃ و
تبعہ البحر ان منع الکرخی مبنی علی صرافۃ ارسالہ
ومحوضۃ اطلاقہ بعد ان تکون القراءۃ بقصد
القراٰن وقد سمعت نص امیر المؤمنین المرتضٰی
رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ ولا حرفا واحدا قال فی الحلیۃ
المذکور فی النہایۃ وغیرھا اذا حاضت المعلمۃ
فینبغی لہا ان تعلم الصبیان کلمۃ کلمۃ وتقطع
بین کلمتین علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی
تعلم نصف اٰیۃ انتہی قال قلت وفی التفریع المذکور
علی قول الکرخی نظر فانہ قائل باستواء الاٰیۃ وما
دونہا فی المنع اذا کان بقصد القراٰن کما تقدم
فہی حینئذ عندہ ممنوعۃ من ذکر الکلمۃ
بقصد القراٰن لصدق ما دون الاٰیۃ علیہا و
ھذا اذا لم تکن الکلمۃ اٰیۃ فان کانت کمدھامتان
فالمنع اظہر فان قلت لعل مراد ھذا القائل
التعلیم المذکور بنیۃ غیر قراءۃ القراٰن قلت
فالظاہر ان الکرخی حینئذ لیس بمشترط ان یکون
ذلک کلمۃ کلمۃ بل یجیزہ ولو اکثر من

اس میں مذہب امام کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے'
ہم نے جو تقریر محقق کے مذہب کی کی ہے اُس سے اس کی
تائید ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
یہ تمام کلام ان کے ساتھ اس کے مطابق ہے جو انھوں نے
تسلیم کیا ۔ میرے نزدیک یہ گفتگو نہر کے کلام پر متوجہ
ہوتی ہے اسی طرح "ش" پر بھی یہ گفتگو ہو سکتی ہے
کیونکہ ان دونوں حضرات نے کرخی کے مذہب کا وہی مفہوم
لیا ہے جو طحاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ہم
نے ثابت کیا ہے کہ ہر وہ مقدار جس کا پڑھنے والا قاری
کہلاتا ہو جنب کو اس کی تلاوت ناجائز ہے اتفاقاً خواہ یہ آیت
کا بعض حصہ ہی کیوں نہ ہو، یہی بات اُن تین علماء کے
کلام سے معلوم ہوتی ہے جو امام طحاوی کے قول کی توجیہ
فرما رہے ہیں اور فخر الاسلام جو طحاوی کے قول کو مختار
قرار دیتے ہیں ایک آیت طویلہ کے بعض حصہ کی قراءت کے
عدم جواز کے قائل ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
تو اگر ابو الحسن جوازِ قرأت کو صرف اُسی مقدار سے متعلق
کرتے ہوں جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہو تو
پھر اختلاف نہ رہا، تو صحیح وہی ہے جس پر حلیہ میں
تصریح ہے اور بحر نے اس کی پیروی کی ہے کہ کرخی نے
جو عدمِ جواز کا قول کیا ہے وہ مطلق ہے مگر صرف شرط
اتنی ہے کہ قرأت تلاوتِ قرآن کی نیت سے ہو' اور
امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کی تصریح گزر چکی ہے" اور
نہ ایک حرف" حلیہ میں فرمایا نہایہ وغیرہ میں ہے کہ
اگر استانی حائضہ ہو تو بقول کرخی وہ بچوں کو ایک ایک
کلمہ الگ الگ پڑھائے' اور بقول طحاوی آدھی آیت

نصف اية بعد ان لايكون اية نعم لعل التقييد بالكلمة لكونه الغالب فی التعليم اولان الضرورة تندفع فلاحاجة الی فتح باب المزيد عليه اھ[1]

پڑھا سکتی ہے وُہ فرماتے ہیں کرخی کے قول پر جو تفریع کی گئی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ وہ عدمِ جواز میں ایک آیت اور اس سے کم کو برابر رکھتے ہیں بشرطیکہ یہ بقصد قرآن ہو جیسا کہ گزرا تو ایسی صورت میں جو شخص ایک کلمہ تلاوت کرے بقصدِ قرآن ان کے نزدیک جائز نہ ہوگا کیونکہ اس پر "مادون الاٰیۃ" صادق آتا ہے یہ جب ہے جبکہ وُہ کلمہ ایک آیت نہ ہو اور اگر ایک آیت ہو جیسے مدھامّتان تو منع اظہر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اُن کی مراد اس تعلیم سے یہ ہے کہ قرآن کے غیر کی تعلیم کی نیت ہو۔ تو میں کہتا ہُوں کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کرخی یہ شرط نہیں لگاتے کہ یہ ایک کلمہ ہو بلکہ ایسی صورت میں وُہ نصف آیت سے زاید کے بھی جواز کا قول کرتے ہیں، بس صرف پوری آیت نہ ہو، ہاں ایک کلمہ کی قید لگانا اس بنا پر ہوسکتا ہے کہ تعلیم میں یہی عام ہے، اور اسی سے ضرورت پُوری ہو جاتی ہے، تو زاید کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں۔ (ت)

اقول وثمّ[عہ] ملحظ ثالث مثل الاول اواحسن وھو ان المرکب من کلمتین ربما لاتجد فیہ نیۃ غیر القراٰن کقولہ تعالٰی انا اللہ وقولہ تعالٰی فاعبدنی وقولہ تعالٰی عصٰی اٰدم فان من قالہ فی غیر التلاوۃ فقد غوی بخلاف المفردات القراٰنیۃ فلیس شیئ منھا بحیث یتعین للقراٰنیۃ ولایصلح للدخول فی مجاری المحاورات الانسانیۃ فذکر ماھو اعم واکفی ولایحتاج الی ادراک المعنی ولاغائلۃ فیہ اصلا حتی للجھال لاسیما النساء المخدرات فی الجھال وھذا کما تری کلام حسن من الحسن بمکان غیر انی **اقول** لاوجہ لقولہ بعد ان لایکون اٰیۃ فان ماکان

میں کہتا ہُوں اُن کے قول کی تیسری وجہ بھی ہے جو پہلے سے زیادہ اچھی ہے اور وُہ یہ ہے کہ جو دو کلموں سے مرکب ہو تو اس میں عام طور پر غیر قرآن کی نیت نہیں ہوتی ہے، جیسے یہ کلمات قرآنیہ ہیں انا اللہ، فاعبدنی، عصٰی اٰدم، کیونکہ یہ کلمات جو شخص تلاوت کی نیت کے بغیر کہے گا وہ گمراہ ہوجائے گا بخلاف قرآنی مفردات کے ان میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ وُہ قرآن ہی کے ہوسکتے ہیں اور انسانی محاورات کلام سے نہیں ہوسکتے، تو انھوں نے وُہ ذکر کیا ہے جو عام ہے اور اس میں معنی کے ادراک کی حاجت نہیں، اور یہ چیز جاہل تک جانتے ہیں خاص طور پر اَن پڑھ پردہ نشین خواتین، جیسے کہ آپ دیکھتے ہیں یہ اچھی گفتگو ہے، مگر میں

عہ ذکرتہ مماشاۃ وسیأتی ان الوجہ عندی الثانی اھ منہ

ساتھ چلتے ہوئے میں نے اس کو ضمناً ذکر کیا ہے عنقریب آتا ہے کہ میرے نزدیک دوسری وجہ معتبر ہے۔ (ت)

[1] حلیہ

بنية غير القراٰن لا يتقيد بما دون اٰية كما تقدم و كل من اٰية وما دونها قد يصلح لنية غيره و قد لا كاٰية الكرسي والابعاض التي تلونا فما صلح صح ولو اٰية وما لا فلا ولو دونها وما بحث في الفاتحة وعدم تغيرها بنية الثناء والدعاء ان الخصوصية القراٰنية لازمة لها قطعا كيف لا وهو معجز يقع به التحدي فلا يجري في كل اٰية كما لا يخفى فلا ادري ما[1] الحامل له على التقييد بها مع انه هو الناقل عن الخلاصة معتمدا عليه جواز مثل لم نظر ولم يولد ثم بحثه في مثل الفاتحة وان كان له تماسك فما كان لبحث ان يقضي على النص ثم ما[2] ذكره ههنا سؤالا وترجيا ان مراد الكرخي في التعليم ما اذا نوى غير القراٰن قد جزم به من قبل قائلا ينبغي ان يشترط فيه (اي في التعليم) ايضا عدم نية القراٰن لما سنذكره عن قريب معنى واثرا اھ[1] وقال عند قول الماتن لا يكره التهجي بالقراٰن والتعليم للصبيان حرفا حرفا هذا فيما يظهر اذا لم ينو به القراٰن اما اذا نواه به فانه يكره اھ[2]۔

کہتا ہوں کہ ان کا یہ قول کہ "آیت پوری نہ ہونی چاہیے" اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ جو چیز غیر قرآن کی نیت سے پڑھی جائے اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ ایک آیت سے کم ہو کما تقدم، اور آیت اور اس سے کم دونوں میں غیر قرآن کی نیت کی صلاحیت موجود ہے بھی اور نہیں بھی، جیسے آیۃ الکرسی اور آیتوں کے ٹکڑے جو ہم نے بیان کیے، تو جن میں قرآن کی نیت ہو سکتی ہو، خواہ ایک آیت ہی ہو وہ صحیح ہے اور جو نہ ہو وہ نہیں ہے خواہ آیت سے کم ہی ہو، اور جو بحث انہوں نے فاتحہ کی بابت کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ثناء اور دُعا کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، اور یہ کہ خصوصیت قرآنیہ اس کو لازم ہے اور کیوں نہ ہو وہ معجز ہے، اس کے ذریعہ کفار کو چیلنج کیا گیا تھا، تو یہ چیز قرآن کی ہر آیت میں نہیں چلے گی، تو معلوم نہیں کہ انہوں نے یہ قید کیوں لگائی حالانکہ خود ہی انہوں نے خلاصہ سے نقل کیا اور اس پر اعتماد کیا کہ لم نظر اور لم یولد کی مثل سے نماز جائز ہوگی، لیکن اس کے بعد انہوں نے سورہ فاتحہ پر بحث کی ہے، اس پر انہوں نے استدلال بھی کیا ہے لیکن اس کی حیثیت نص کے مقابلہ میں کیا ہے! پھر انہوں نے ایک سوال کیا اور اس کو بطور ترجی ذکر کیا کہ کرخی کی مراد تعلیم سے یہ ہے کہ غیر قرآن کی نیت ہو، تو اس پر تو وہ پہلے ہی جزم کر چکے ہیں اور فرما چکے ہیں کہ اس میں یہ شرط ہونی چاہیے کہ عدم قرآن کی نیت بھی ہو، یہ چیز ہم ابھی نقل کریں گے اھ اور ماتن کے قول "لا یکرہ التہجی بالقراٰن الخ" کے تحت فرمایا، یہ اس صورت میں ظاہر ہے کہ جب وہ قرآن پڑھنے کی نیت نہ کرے لیکن اگر قرآن پڑھنے کی نیت کی تو یہ مکروہ ہے اھ (ت)

اقول وھذا ھو الحق الناصع فمجرد

میں سمجھتا ہوں حق یہی ہے کیونکہ محض تعلیم کی

---

۱ و ۲ حلیہ

نیۃ التعلیم غیر مغیر فما تعلیم شیئ الا القاؤہ
علی غیرہ لیحصل لہ العلم بہ فاذا قرأ ونوی
تعلیم القرآن فقد اراد قراءۃ القرآن لیلقیہ و
یلقنہ فنیۃ التعلیم لا یغیرہ بل یقررہ فما وقع
فی الدر المختار من عد نیۃ التعلیم فی نیات
غیر القرآن لیس فی محلہ فلیتنبہ فان قلت نیۃ
التعلیم ان لم تکن مغیرۃ فما بال فتح المصلی علی
غیر امامہ یفسد صلاتہ وما ھو الا التعلیم
وقراءۃ القرآن لا تفسد الصلاۃ **قلت** لیس
الفساد لان القرآن تغیر بنیۃ الفتح بل لان الفتح
علی غیر الامام لیس من اعمال الصلاۃ وھو
عمل کثیر فیفسد الا تری ان المصلی ان قیل
لہ اقرأ ایۃ کذا فقرأ امتثالا لامرہ فسدت
صلاتہ مع انہ لم یقرأ الا القرآن وباللہ التوفیق
بقی الکلام علی توجیہ الامام ابن الھمام
وما ذکرنا لہ من تقریر المرام فلنعم الجواب عنہ
ما نقلہ فی الحلیۃ بعد الجواب الاول المذکور
اذ قال مع انہ قد اجیب ایضا بالاخذ بالاحتیاط
فیھما وھو عدم الجواز فی الصلاۃ والمنع للجنب[1] اھ۔

نیت کرنے سے صورت مسئلہ بدل نہیں سکتی ہے کیونکہ
تعلیم کے معنی تو صرف یہی ہیں کہ کسی کے سامنے کوئی چیز
پیش کر دینا تاکہ وہ اس کو حاصل کرلے، اب جب کسی
نے قراءت کی اور تعلیم قرآن کی نیت کی تو بلاشبہ اس
نے قرآن ہی کی قراءت کی تاکہ وہ اس کی تعلیم دوسرے
کو دے سکے، تو نیت تعلیم قرآن کو بدلتی نہیں بلکہ اس کو
اور مؤکد کرتی ہے تو دُرِّ مختار میں قرآن کی تعلیم کی نیت کو
غیر قرآن کی نیتوں میں شمار کیا ہے، یہ بے محل ہے فلیتنبہ۔
ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ تعلیم کی نیت اگر کوئی
تبدیلی نہیں لاتی تو نمازی اپنے امام کے علاوہ اگر کسی کو
لقمہ دے تو اس کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس
کی وجہ سوائے تعلیم کے اور کیا ہوسکتی ہے؟ کیونکہ قرآن
پڑھنے سے نماز تو فاسد نہیں ہوتی ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ فساد اس وجہ سے نہیں ہے کہ قرآن لقمہ دینے کی
نیت سے بدل گیا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے
امام کے علاوہ کسی کو لقمہ دینا نماز کے اعمال سے نہیں یہ
عمل کثیر ہے اور مفسد نماز ہے، مثلاً کوئی نمازی سے
کہے کہ فلاں آیت پڑھو تو اس نے اس کی بات مانتے
ہوئے قراءت کی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی
حالانکہ اس نے قرآن ہی پڑھا ہے وباللہ التوفیق۔ اب امام ابن ہمام کی توجیہ پر کلام باقی رہ گیا ہے، اور جو
مقصود کی تقریر ہم نے کی ہے تو اس کا عمدہ جواب وہ ہے جو حلیہ میں منقول ہے پہلے ذکر کردہ جواب کے بعد وہ فرماتے ہیں
حالانکہ ان دونوں میں احتیاط کرنے کے لیے کہا گیا ہے اور یہی جواب ہے، یعنی نماز میں یہ صورت جائز نہیں، اور جنب کو
پڑھنا ممنوع ہے اھ۔ت

اقول تقریرہ ان الامام وصاحبیہ رضی
اللہ تعالٰی عنھم اختلفوا فی فرض القراءۃ فقال لا

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور
صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین

[1] بحوالہ بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

ثلث قصار او اية طويلة ای ما يعدل ثلثا لانه لا
يسمى فی العرف قارئا بدونه وقال بل اية ای
اذا لم تكن مما يجری فی تحاور الناس ويشبه
تكلمهم فيما بينهم كثم نظر فانها اذا كانت كذلك
عن قارئا عرفا بخلاف ما دون الاية بالمعنی
الذی اعطينا من قبل فهو وان كان به قارئا
حقيقة لا يعد قارئا عرفا فتطرقت الشبهة
فی براءة الذمة من قبل العرف هكذا قرره
هذا المحقق نفسه وقال قوله تعالٰی ما تيسر
مقتضاه الجواز بدون الاية وهو قول ابن عباس
فانه قال اقرأ ما تيسر معك من القران و
ليس شئ من القران بقليل الا ان ما دون الاية
خارج من النص اذ المطلق ينصرف الی الكامل
فی الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به
فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم
يجزم بكونه من افراده فلو تبرء به الذمة
خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الاية
اذ يطلق عليه قارئا بها فالخلاف (ای بين
الامام وصاحبيه) مبنی علی الخلاف فی قيام
العرف فی عده قارئا بالقصيرة قالا لا وهو
يمنع وفی الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله
لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قران
حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم علی الحائض
والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلاة
به احتياطا فيهما اھ [1] مختصرا فعدم تناول

فرماتے ہیں تین قصار یا ایک لمبی آیت، یعنی جو تین کے
برابر ہو کیونکہ عرف میں اس سے کم قرأت والے کو قاری
نہیں کہتے ہیں، اور کہا بلکہ ایک آیت یعنی جبکہ وہ
آیت لوگوں کے محاورات میں شامل نہ ہو اور ان کے
کلام کے مشابہ نہ ہو جیسے "ثم نظر" کیونکہ اگر وہ
ایسی ہے تو وہ عرفاً قاری سمجھا جائیگا بخلاف آیت سے کم
ہونے کے اُس معنی کے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے
کہ اگرچہ حقیقۃً میں وہ قاری ہو لیکن عرفاً قاری نہ سمجھا جائے لہذا
عرفی اعتبار سے بری الذمہ ہونے میں شبہہ پیدا ہوگیا، خود
محقق نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی نہج پر کی ہے، اور
فرمایا ہے "فاقرؤا ما تیسر" کا مقتضٰی یہ ہے کہ
آیت سے کم بھی جائز ہو، اور ابن عباس کا قول یہی ہے
وہ فرماتے ہیں تمہیں جتنا قرآن یاد ہو پڑھ لو، اور قرآن کا
کوئی حصہ قلیل نہیں، البتہ ایک آیت سے کم نص سے
خارج ہے کیونکہ مطلق سے کامل کا ارادہ ہوتا ہے اور
عُرف میں اس مقدار قرأت کرنے والے کو قطعی طور پر
قاری نہیں کہا جاتا ہے، تو جو ذمہ داری اس پر بطور
یقین کے عائد تھی وہ اس سے بری الذمہ نہ ہوا، کیونکہ
اس کو اس مقدار کے اس کے افراد سے ہونے کا جزم
نہیں، اور یہ مقام احتیاط کا مقام ہے بخلاف آیت
کے کہ اس مقدار پڑھ لینے والے کو آیت کا پڑھنے والا
کہا جاتا ہے، تو امام صاحب اور صاحبین کے درمیان
اختلاف کی بنیاد یہ امر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے والے
کو عرف میں قاری کہتے ہیں یا نہیں، صاحبین کہتے ہیں
نہیں اور امام صاحب اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور
کتاب الاسرار میں ہے کہ احتیاط صاحبین کے قول
میں ہے کیونکہ "لم یلد" اور "ثم نظر" عرف میں

[1] فتح القدیر فصل القراءۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۹۰

الاطلاق مادون الاٰیۃ فی قولہ تعالٰی فاقرءوا ماتیسر من القراٰن لا یستلزم عدم تناولہ لہ فی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا یقرء الجنب ولا الحائض شیئاً من القراٰن بل تضیت الدلیل ھو التناول ھھنا والخروج ثمہ

ثم **اقول** لایخفی علیک ان لوبنی الامر ھھنا علی ما یعد بہ قارئاً عرفا لزم ان یحل عند الصاحبین للجنب واختیہ قراءۃ مادون ثلٰث اٰیات بنیۃ القراٰن ولا قائل بہ فتحقق ان قول الکرخی ھو الارجح روایۃ ودرایۃ والحمد للہ ولی الھدایۃ ولکن العجب من المحقق الحلبی کتبت ھذا ثم رأیت فی غنیتہ مال الی ما قلت ان لا قائل بہ حیث قال وینبغی ان تقید الاٰیۃ بالقصیرۃ التی لیس مادونھا مقدار ثلٰث اٰیات قصار فانہ اذا قرأ مقدار سورۃ الکوثر یعد قارئاً وان کان دون اٰیۃ حتی جازت بہ الصلاۃ و اما ما علی وجہ الدعاء والثناء فلانہ لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات والالفاظ محتملۃ فتعتبر النیۃ ولذا لو قرأ ذلک فی الصلاۃ بنیۃ الدعاء والثناء لاتصح بہ الصلاۃ اھ[1]۔

قرآن نہیں حالانکہ درحقیقت وہ قرآن ہے تو اگر حقیقت کا اعتبار کیجئے تو اس کی قرأت جنب اور حائض پر حرام ہے اور عرف کے اعتبار سے اس مقدار کے ساتھ نماز درست نہیں، دونوں میں یہی احتیاط ہے اھ

تو اب "فاقرءوا ما تیسر من القراٰن" میں اطلاق کا ایک آیت سے کم کو شامل نہ ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "جُنب اور حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں" میں بھی شامل نہ ہو، بلکہ تقاضائے دلیل یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں نہ ہو۔

اقول یہ امر مخفی نہ رہے کہ اگر یہاں دارومدار اس امر پر ہو کہ قرآن کی کتنی مقدار پڑھنے والے کو عرفاً قاری کہتے ہیں تو لازم آئے گا کہ صاحبین کے نزدیک جُنب وغیرہ کے لیے اس کی قرأت جائز ہو، یعنی وہ تین آیات سے کم پڑھ لیں تو حرج نہ ہو اور حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس سے معلوم ہُوا کہ کرخی کا قول ہی ارجح ہے روایۃً اور درایۃً والحمد للہ ولی الھدایۃ۔ محقق حلبی پر تعجب ہے، جب میں یہ سطور لکھ چکا تو میں نے ان کی کتاب غنیہ کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُن کا میلان اُسی طرف ہے جو میں نے کہی ہے، یعنی اس کا کوئی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں آیت کو چھوٹی آیت کے ساتھ مقید کرنا چاہیے، یعنی جس سے کم مقدار تین چھوٹی آیات کے برابر نہ ہو کیونکہ اگر کوئی سورہ کوثر پڑھے تو وہ قاری کہلائے گا اگرچہ یہ ایک آیت سے چھوٹی ہے، اس لیے اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اور جو بطور دعاء اور ثناء پڑھا جائے تو اس لیے وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ اعمال کا دارومدار

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

نیتوں پر ہے اور الفاظ محتمل ہیں تو نیت ہی کا اعتبار رہوگا، اس لیے اگر یہ نماز میں بہ نیتِ دُعا و ثنا پڑھا تو نماز نہ ہوگی اھ۔

اقول اولا وقع بحثه علی خلاف المنصوص فی شرح الجامع الصغیر للامام فخر الاسلام فانه اعتبر کون بعضها کاٰیة لا کثلث کما تقدم وثانیا عدل عن قول الامام الی قولهما فی افتراض ثلث فان داعی الاحتیاط لما مرعن الاسرار ان ماقالاه احتیاط فتقدم عن الاسرار نفسها ان ذلك فی الصلاة اما فی مسألة الجنب فالاحتیاط فی المنع وقد نقله هکذا فی الغنیة وثالثا ماذکر من عدم الاجزاء اذا قرأ فی الصلاة بنیة الثناء خلاف المنصوص ایضا ففی البحر عن التوشیح عن الامام الخاصی اذا قرأ الفاتحة فی الاولیین بنیة الدعاء نصوا علی انها مجزئة اھ وعن التجنیس اذا قرأ فی الصلاة فاتحة الکتاب علی قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة فی محلها فلا یتغیر حکمها بقصده اھ و مثله فی الدر نعم نقل فی البحر عن القنیة انها ذکرت فیه خلافا ورقمت لشرح شمس الائمة انها لاتنوب عن القراءة وانت تعلم ان القنیة لاتعارض المعتمدات والزاهدی غیر موثوق به فی نقله ایضا کما نصوا علیه و الله تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہوں اولاً جو بحث انہوں نے کی ہے کہ وہ فخر الاسلام کی اُس تصریح کے خلاف ہے جو انہوں نے جامع صغیر میں کی ہے کیونکہ اُنھوں نے اُس کے بعض کو ایک آیت کی طرح قرار دیا ہے نہ کہ تین آیات کی طرح جیسے کہ گزرا۔

ثانیاً انہوں نے امام کے قول سے صاحبین کے قول کی طرف عدول کیا، تین آیات کی فرضیت کے سلسلہ میں۔ اب اگر انہوں نے احتیاط کو مدنظر رکھا ہے جیسا کہ اسرار سے گزرا ہے کہ صاحبین کا قول احتیاط کے اقرب ہے، تو اسرار ہی میں یہ موجود ہے کہ یہ نماز کے متعلق ہے جُنب کے مسئلہ میں، تو احتیاط منع میں ہے اور اسی طرح غنیہ میں ہے۔

ثالثاً یہ جو ذکر کیا ہے کہ یہ نماز میں جائز نہیں، یہ اُس صورت میں ہے جبکہ نماز میں بہ نیت ثنا پڑھے، تو یہ بھی خلافِ منصوص ہے، بحر میں توشیح سے امام خاصی سے منقول ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعتوں میں بنیت دعا پڑھی تو علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ کافی ہے اھ اور تجنیس میں ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ بنیت ثنا پڑھی تو نماز جائز ہوئی، کیونکہ قرات اپنے محل میں پائی گئی تو اس کا حکم بقصد ثنا نہیں بدلے گا اھ اس کی مثل دُر میں ہے، البتہ بحر میں قنیہ سے نقل کیا کہ اس میں اختلاف ہے اور شرح شمس الائمہ میں ہے کہ وہ قرات کے قائم مقام نہیں، اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ قنیہ

لے وٹے وٹے بحر الرائق بحث قراۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰

معتمد کتب کے مقابلہ کی کتاب نہیں ہے اور زاہدی کی نقل قابلِ اعتماد نہیں، علمائے اس کی تصریح کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ عیون امام فقیہ ابو اللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہا آیات دعا بہ نیت دعا پڑھنے میں حرج نہیں نہر الفائق میں اُس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف اُنھی آیات سے خاص ہے جن میں معنی دُعا و ثنا ہوں ورنہ مثلاً سورۂ لہب وغیرہا اگر بنیت غیر قرآن پڑھے تو ظاہراً روا نہ ہونا چاہئے۔

حیث قال ظاھر التقیید بالآیات التی فیھا معنی الدعاء یفھم ان مالیس کذٰلک کسورۃ ابی لھب لایؤثر فیھا قصد غیر القرانیۃ لکن لم ار التصریح بہ فی کلامھم[1]۔

وُہ فرماتے ہیں کہ اُن آیات کے ساتھ تقیید کرنا جن میں دعا کے معنی ہیں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن آیات میں یہ چیز نہیں ہے جیسے سورۂ ابی لہب وغیرہ، تو ان میں غیر قرآن کی نیت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مگر فقہاء کے کلام میں مجھے اس کی تصریح نہ مل سکی۔ ت

علامہ شامی نے منحۃ الخالق و ردالمحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ:

قد صرحوا بان مفاھیم الکتب حجۃ اھ[2] ولفظ المنحۃ المفھوم معتبر مالم یصرح بخلافہ[3] اھ

فرماتے ہیں کتابوں کے مفہوم مخالف حجۃ ہیں اور منحہ میں ہے کہ مفہوم مخالف معتبر ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو اھ ت

اقول اولاً خلاصہ و بزازیہ و بحر میں ہے:

وھذا لفظ الوجیز اما اذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا فی الصحیح[4]۔

یہ الفاظ وجیز کے ہیں لیکن اگر ارادہ ثناء و دعا کا ہو حکم یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

فلو قصد الدعاء او الثناء او افتتاح امر حل[5]۔

اگر دعاء و ثناء یا افتتاح کا ارادہ تو حلت کا حکم ہے۔ ت

---

[1] بحرالرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰
[3] منحۃ الخالق علی البحر قراءۃ القرآن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[4] بحرالرائق " " " "
[5] درمختار " " مجتبائی دہلی ۱/۳۳

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعد تنقیح افتتاح کا حاصل دعا و ثنا سے جُدا نہ ہوگا مگر خلاصہ وحلیہ وبحر میں ہے:

وحرمة قراءة القراٰن (ای من احکام الحیض) الا اذا کانت اٰیة قصیرة تجری علی اللسان عند الکلام کقوله ثم نظر اولم یولد[1] اھ

قرآن کے پڑھنے کی حرمت ہے (حیض کے احکام میں ہے) مگر جبکہ چھوٹی آیت ہو جو اکثر لوگوں کی زبان پر گفتگو میں آتی ہے مثلاً ثم نظر یا لم یولد۔ ت

یعنی جبکہ قراءت قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پُوری آیت سے موافقت واقع ہوجائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا: ثم نظر زید (پھر زید نے نظر کی۔ ت) یا کسی نے ہندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا کہا ما وضع ولم یولد بعد (نہیں پیدا کیا اور لم یولد بعد میں کہا۔ ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور ولم یولد علی الخلاف پُوری آیتیں ہیں اس لیے کہ بہ نیت قرآن نہ کہی گئیں یہاں سے صراحۃً ظاہر کہ جواز کے لیے عدم نیت قرآن کافی ہے خاص نیت دُعا یا ثنا ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا و ثنا کہاں! یُوں ہی اگر نقل حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں اس کے جواز میں بھی شبہہ نہیں اگرچہ محمد رسول اللہ ضرور قرآن عظیم ہے اور یہاں نام اقدس مقصود نہ کہ دعا و ثناء لاجرم بحر سے گزرا ھذا کله اذا قرأ علی قصد انه قراٰن[2] (ان تمام آیتوں کو اگر قرآن کے ارادہ سے پڑھا کہ یہ قرآن ہیں۔ ت) اسی طرح خلاصہ میں ہے، تنویر میں ہے: یحرم قراءة قراٰن بقصده[3] (قصداً بحالتِ جنب قرآن پڑھنا حرام ہے۔ ت)

ثانیاً عیون کا اتنا مفاد مسلّم کہ آیاتِ دعا میں نیتِ دُعا درکار ہے نہ یہ کہ نیتِ دُعا ہی پر مدار ہے،

وذٰلک انه تصویر لنیة غیر القراٰن وھی فی اٰیات الدعاء بنیة الدعاء فیفید ان الجواز بنیة الدعاء مقصور علی اٰیات الدعاء لاقصر الجواز مطلقا علی نیة الدعاء کأن تقول لو قرأ التسمیة بنیة الافتتاح ولم یرد القراءة فلاباس به لایدل علی قصر الحکم فی جمیع القراٰن علی نیة الافتتاح لکنی۔

اور یہ اس لیے ہے کہ یہ غیر قرآن کی نیت کی توضیح ہے اور یہ دُعا والی آیات میں بہ نیت دعا قرآن پڑھنے میں ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جواز صرف آیاتِ دُعا کے بہ نیت دُعا پڑھنے تک محدود ہے یہ نہیں کہ جواز صرف نیتِ دعا تک محدود ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم افتتاح کی نیت سے پڑھے قرأت کا ارادہ نہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں، مگر اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ پورے قرآن کو بہ نیتِ افتتاح پڑھ لے تو بھی حرج نہ ہو۔ ت

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الحیض نولکشور لکھنؤ ۱/۲۳۰

[2] بحرالرائق قرأۃ القراٰن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[3] الدرالمختار " مجتبائی دہلی ۱/۳۳

اقول وباللہ التوفیق تحقیقِ مقام یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں عدمِ نیت و اعدامِ نیت۔ عدمِ نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظمِ قرآن زبان سے اپنے کلام میں ادا ہوجائیں جیسے صورِ مذکورہ میں ثم نظر اور ولم یولد کہ ان کے تکلم کے وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیاتِ قرآنیہ ہیں یہاں قرآنِ عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا ہی نہ گیا اور اعدامِ نیت یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیتِ قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کا ارادہ کرے آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ یا سورۂ تبت وغیرہا ہر کلام طویل میں یہی صورت متحقق ہوسکتی ہے ناممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیات کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظمِ قرآنی کے موافق ہو کہ اس قدر سے تحدّی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُتنے پر کیونکر قادر ہوسکتا ہے، نہیں بلکہ یقیناً الفاظِ قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر اُن کو بالارادہ نیتِ قرآن سے نیتِ غیر کی طرف پھیرے گا اور موجوداتِ حقیقیہ اعتبارِ معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیلِ نیت سے علم منتفی ہو اگر کوئی شخص شہد کو جان کر اس نیت سے کھائے کہ یہ شہد نہیں نمک ہے تو نہ وہ واقعی نمک ہوجائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع میں شہد ہے زوال پائے گا۔ یونہی جب اس نے نظمِ قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوصف علمِ حقیقت اس کا یہ خیال کرلینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھتا کچھ اور پڑھتا ہوں نہ قرآنِ عظیم کو اس کی حقیقت سے مغیّر ہوسکتا ہے نہ یہ دیدہ و دانستہ اُس تبدیلِ خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیمِ قرآنِ عظیم کے لیے جو حکم شرعِ مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کردے۔

اقول وبہ استبان ضعف مااجاب بہ العلامۃ اسمٰعیل فی حواشی الدرر عن بحث الحلیۃ فی قراءۃ الفاتحۃ بنیۃ الدعاء اذقال المحقق ان ھذا قراٰن حقیقۃ وحکما لفظا ومعنی کیف لاھو معجز یقع بہ التحدی وتغییر المشروع فی مثلہ بالقصد المجرد مردود علی فاعلہ فان الخصوصیۃ القراٰنیۃ فیہ لازمۃ قطعا ولیس فی قدرۃ المتکلم اسقاطھا عنہ مع ماھو علیہ من النظم الخاص[1] اھ فاجاب العلامۃ النابلسی وتبعہ فی المنحۃ بانہ اذالم یرد بھا القراٰن فات مافیہ من المزایا التی یعجز عن الاتیان بھا جمیع المخلوقات

اقول علامہ اسمٰعیل نے حواشی درر میں سورہ فاتحہ بہ نیتِ دُعا پڑھنے سے متعلق حلیہ کی بحث کا جو جواب دیا ہے، ہماری اس گفتگو سے اس کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا، محقق نے فرمایا ہے یہ قرآن ہے حقیقۃً وحکماً، لفظاً ومعناً، کیونکہ اُس کے ساتھ تحدی ہوتی ہے، اور جو شخص اس قسم کے مشروع کو محض اپنے مقصد سے بدلنا چاہے تو اس کا مقصد غیر معتبر ہے، کیونکہ اس میں خصوصیت قرآنیہ لازم ہے قطعاً، اور نظمِ خاص کے ہوتے ہوئے کسی متکلم کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ خصوصیت کو ختم کرسکے اھ علامہ نابلسی نے اس کا جواب دیا اور صاحبِ منحہ نے اس کی پیروی کی کہ جب پڑھنے والے نے اس سے قرآن کا ارادہ نہ کیا تو اس سے قرآنی

---

[1] حلیہ

اذ المعتبر فیہا القصد اما تفصیلا وھو من البلیغ او اجمالا وذلک بحکایۃ کلامہ وکلاھما منتف حینئذ کما لایخفی اھ[1] ولعمری ان فی حکایتہ غنی عن نکایتہ ولیت شعری کیف تفوت المزایا الثابتۃ اللازمۃ الواقعیۃ بمجرد صرف القاری النیۃ عن نسبتہ الی متکلمہ مع بقاء الکلام علی نظمہ وقد کان نبہ علیہ المحقق فی بحثہ فلم یلتفت الیہ العلامۃ واعاد الکلام من دون جواب ولا المام۔

خصوصیات ختم ہوگئیں وہ خصوصیات جن کی وجہ سے انس و جن اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں، اس لیے کہ اس میں معتبر قصد ہی ہے تفصیلا جیسے بلیغ شخص سے یا اجمالا جیسے کوئی شخص کلام بلیغ کی حکایت کرے اور یہ دونوں امور ایسی صورت میں منتفی ہیں، کما لایخفی اھ

میں اس سے سمجھتا ہوں اس کلام کو محض نقل کر دینا ہی کافی ہے اس پر کسی جرح کی حاجت نہیں خود سوچیں کہ قرآن کی وہ خصوصیات جو اس کے ساتھ لازم ہیں محض اس لیے کیسے تبدیل ہوسکتی ہیں کہ پڑھنے والا پڑھنے سے اس کلام کی نسبت اس کے متکلم کی طرف نہیں کر رہا ہے درانحالیکہ اس کی نظم کی تمام خصوصیات علی حالہا باقی ہیں، محقق نے اپنی بحث میں اس طرف تنبیہ کی ہے مگر علامہ اس پر متنبہ نہ ہوئے اور کلام کا اعادہ کیا مگر جواب نہ دیا۔ ت

واقول فی الحل وجود المزایا بثبوتھا الواقعی وظھورھا بالعلم تفصیلا او اجمالا کما وصفتم وبھما یتم امر التحدی وکلاھما حاصل حینئذ اذ ما قصد الاخذ الا ما ھو قرآن وما احدث الا صرف النیۃ ولا صرف الا بعد العلم ولا علم ینتفی بالصرف **وایضا** لوفات المزایا المعجزۃ للخلق بصرف القصد لوجب فوت عجزھم بہ وھو باطل بداھۃ **وکذا** ما اجاب النھر وتبعہ فی رد المحتار بان کونہ قرآنا فی الاصل لایمنع من اخراجہ عن القرآنیۃ بالقصد اھ[2] وقد کان اتی المحقق

اقول اس کا حل یہ ہے کہ حقیقی اور واقعی خصوصیات موجود رہتی ہیں اور ان کا ظہور علم سے تفصیلی اور اجمالی طور پر ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے، اور اتنی مقدار سے چیلنج کا معاملہ پورا ہوجاتا ہے، اور یہ دونوں اس وقت حاصل ہیں، اس لیے کہ جس چیز کو پڑھنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہ قرآن ہی ہے اور جو نئی چیز پیدا ہوئی ہے وہ نیت کرنا ہے اور نیت علم کے بعد ہی ہوتی ہے اور کوئی علم پھیرنے سے منتفی نہیں ہوتا ہے۔ نیز اگر معجزاتی خصوصیات جو مخلوق کے لیے ہیں نیت کے پھیرنے سے ختم ہوجائیں تو ان کے عجز کا فوت ہونا بھی لازم آتا، اور یہ یقیناً باطل ہے بداہۃً، اور اسی طرح

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[2] رد المحتار ابحاث الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

ف۱ على هذا ايضا كما سمعت اما نحن فقد اوضحنا باحسن وجه ان لا اثر للقصد فى تغيير الحقائق وكذا ما تقدم من تمسك الغنية ان ما على وجه الدعاء ليس بقرآن لان الاعمال بالنيات[1] الخ

وہ جواب جو نہر نے دیا اور جس کی پیروی رد المحتار نے کی اس کا قرآن ہونا اصل میں ارادہ کی وجہ سے اس کو قرآن ہونے سے خارج نہیں کر دیتا ہے اھ اور محقق نے بھی یہی بات کہی ہے اور ہم نے بہت اچھی طرح واضح کر دیا ہے کہ قصد کو حقائق کے تبدیل کرنے میں کوئی تاثیر نہیں، اور اسی طرح غنیہ کا یہ قول کہ جو دعا کے طور پر ہو وہ قرآن نہیں کیونکہ اعمال کا دارو مدار نیت پر ہے الخ۔ ت

ف۲ **اقول** نعم لا يثاب ثواب التلاوت من نواه دعاً لكن القرآن كيف ينسلخ عن القرآنية مع بقاء النظم المتحدى به واذا القصد الى الاخذ منه فبمجرد صرف النية كيف يزيل التعظيم الواجب عليه فان صرفها عن شئ مع العلم به انكان له اثر ففى حرمان الصارف عما هو له دون اسقاط ما هو عليه وبالجملة ليس فى شئ من هذه ما يغنى من جوع۔

اقول یہ درست ہے کہ جو قرآن کو بہ نیت دعا پڑھے گا اس کو تلاوت کا ثواب نہ ملے گا لیکن قرآن اس نظم کے ہوتے ہوئے جس کو اللہ نے بطور چیلنج پیش کیا ہے قرآن ہونے سے خارج نہ ہوگا، اور چونکہ قصد صرف اس کو حاصل کرنے کا ہے تو محض نیت اس تعظیم کے ختم کرنے کا جواز نہیں بنے گی جو قاری پر لازم ہے، کیونکہ نیت اگر کسی چیز کو بدلتی بھی ہے اس کے علم کے باوجود تو وہ صرف اس قدر ہے کہ نیت کرنے والا ثواب سے محروم رہے جس کا وہ نیت کی وجہ سے مستحق تھا، یہ نہیں کہ جو اس پر واجب تھا وہ بھی ساقط ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے بارے میں فقہاء کے دلائل تسلی بخش نہیں۔ ت

ف۳ **ثم اقول** عساك ايقنت مما القيت عليك ان المناط هو ان يعمد الى القرآن فياخذ من نظمه ويقرأه على نية غيره سواء كان قدر ما وقع به التحدى اولا فان القليل والكثير من الكلام العزيز سواء فى وجوب الادب والتعظيم اما سمعت الى قول حبر الامة سيدنا عبدالله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس شئ من

پھر آپ کو ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارو مدار اس امر پر ہے کہ کوئی شخص قرآن پڑھے مگر قرآن کی نیت سے نہ پڑھے خواہ یہ اتنی مقدار ہو کر جس سے چیلنج دیا گیا ہو یا اتنی مقدار نہ ہو کیونکہ اللہ کے کلام کا قلیل وکثیر برابر ہے یعنی ادب وتعظیم کے اعتبار سے، چنانچہ احسن الامۃ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے "قرآن کا کوئی حصہ قلیل نہیں، تو محقق کا

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

القرآن بقلیل فتخصیص المحقق الکلام بما تحدی بہ لیس فی محلہ و لا یتوقف علیہ کونہ قرآنا حقیقۃ و حکما و لفظا و معنی کما یوھمہ کلامہ نعم لزوم الخصوصیۃ القرآنیۃ یختص بذلک لاستحالۃ جریانہ علی اللسان اتفاقا دون ما دونہ کما علم من موافقات الفرقان والفاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ وقولہ عند سماع اٰیۃ اطوار الخلق فتبٰرک اللہ احسن الخالقین فنزل کذلک لکن اسمعناک ان لا حاجۃ الیہ بعد تعمد الاخذ من القراٰن العظیم فھو بما فی نفسہ علیم فافھم وتثبت۔

یہ قید لگانا کہ "اتنی مقدار کہ جس سے چیلنج کیا گیا ہو" بے محل ہے، اور اس پر اس کا قرآن ہونا حقیقۃً، حکماً، لفظاً و معنیً موقوف نہیں، اور یہی چیز ان کے کلام سے مترشح ہوتی ہے۔ ہاں خصوصیت قرآنیہ کا لزوم اس کے ساتھ مختص ہے کیونکہ یہ زبان پر اتفاقاً جاری نہیں ہوسکتا ہے ہاں ایک آیت سے کم جاری ہوسکتی ہے، یہ بات موافقات القرآن سے معلوم ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے جب یہ سنا فتبارک اللہ احسن الخالقین کہا تو ایسا ہی نازل ہوگیا، لیکن جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں جب قرآن حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا تو اب اس کی حاجت نہیں اور اللہ دل کی بات جاننے والا ہے۔ ت

تو واجب تھا کہ سورۂ فاتحہ و آیۃ الکرسی بالائے سر فقط الحمد للہ یا سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ بھی جنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کی کرلے، مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل وعلا کے ذکر و ثنا اور اُس سے سوال و دعا کا محتاج ہے اور ثنائے الٰہی وہی اتم اکمل ہے جو خود اُس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرض کرتے ہیں،

لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک[1]۔

الٰہی! میں تیری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہے جیسی تُو نے خود اپنی ثنا کی۔

یُوں ہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ اُن کی مثل کہاں سے لاسکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان خزائن بے مثال سے روکا جائے علی الخصوص حیض و نفاس والیاں جن کی تہائی عمر انھیں عوارض میں گزرتی ہے لہٰذا یہاں بہ تبدیل نیت اجازت فرمائی جسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بہ نیت افتتاح کہنے کے جواز پر اجماع علما نے ظاہر کردیا اس کی نظیر یہ ہے کہ نماز میں کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الٰہی ہو ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے باہر ہے مفسد نماز ہے مثلاً کسی خوشی کی خبر کے جواب میں کہا الحمد للہ رب العٰلمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون یا کسی نے پُوچھا فلاں شخص کیسا ہے اُس کی خُوبی بتانے کو کہا سبحان اللہ نماز جاتی رہے گی مگر کسی شخص نے

---

[1] سنن ابی داؤد باب القنوت فی الوتر مطبوعہ مجتبائی لاہور ۱/ ۲۰۲

آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الٰہ الا اللہ یا سبحٰن اللہ یا اس کے مثل ذکر یا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کو اتنے کی اجازت عطا فرمادی ہے، درمختار میں ہے:

یفسدھا جواب خبر سوء بالاسترجاع[1]

اس کو فاسد کردے گا استرجاع جو بُری خبر کا جواب ہے۔

اُسی میں ہے:

اراد اعلامہ بانہ فی الصلاۃ لاتفسد اتفاقا ابن ملک وملتقی۔[2]

اُس نے ارادہ کیا کہ کسی کو اپنے نماز میں ہونے پر مطلع کردے تو اس کی نماز اتفاقاً فاسد نہ ہوگی ابن ملک وملتقی۔(ت)

ہدایہ میں ہے:

لو اجاب رجلا فی الصلاۃ بلا الٰہ الا اللہ فھذا کلام مفسد وان اراد اعلامہ انہ فی الصلاۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح۔[3]

اگر کسی کو لا الٰہ الا اللہ سے جواب دیا تو یہ کلام مفسد ہے اور اگر محض اس امر کی اطلاع کا ارادہ کیا کہ وُہ نماز میں ہے تو نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی پر دورانِ نماز اگر کوئی مصیبت آجائے تو وہ تسبیح کہے اھ۔(ت)

اقول فبھذا ظھر الجواب عن بحث الحلیۃ وللہ الحمد ومحصلہ ان ذلک مستثنٰی بالاذن الشرعی کما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ فی الصلاۃ مع تحقق المعنی المفسد قطعا وھو افادۃ معنی لیس من اعمال الصلاۃ فافھم وتثبت۔

اقول اسی سے حلیہ کی بحث کا جواب ظاہر ہوگیا وللہ الحمد، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اذنِ شرعی کی وجہ سے مستثنٰی ہے، جیسے کوئی شخص اس کے ساتھ اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی حالانکہ وجہِ فساد قطعاً موجود ہے یعنی ایک ایسی چیز کا وجود جو اعمالِ صلوٰۃ سے نہیں، فافہم۔ ت

اور جب حاجت اکملیت ذکر و دعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اُس سے اہم ہے خصوصاً حائض کے لیے کہ اس کا زمانہ ممتد ہے حتی ان مالکا اباح لھا التلاوۃ لھذا وبہ فرق بینھا وبین الجنب (مالک نے حائضہ کے لیے تلاوت مباح رکھی وہ جنبی اور حائضہ کے درمیان یہی فرق کرتے ہیں۔ ت) مگر یہ حاجت ایک ایک کلمہ

---

[1] و [2] الدرالمختار مفسدات الصلوٰۃ مجتبائی دہلی ۱/۸۹

[3] الہدایۃ " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۱۶

سکھانے سے پُوری ہوجاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت نظم قرآنی سے دُور تر ہے لہٰذا اسی قدر کی اجازت ہُوئی۔

وقد اشار الامام الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر الی ان اباحۃ التعلیم لاجل العذر کما فی الحلیۃ وعبر فی محیط السرخسی بالعذر والضرورۃ کما فیہا ایضا۔

فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تعلیم کی اباحت ضرورت کی وجہ سے ہے کما فی الحلیہ، اور اسی چیز کو محیط سرخسی میں عذر اور ضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ت

اقول وبما قررت وذکرت من حدیث اعلام الصلوۃ مع عدم الضرورۃ بالمعنی الحقیقی ومن اعتبار الشرع حاجۃ الجنب فی الدعاء مع تمکنہ من الاغتسال بل ومن الدعاء بالفاظ اُخر بخلاف التعلیم ینفتح الجواب عن ایرادی الحلیۃ علی مسألۃ التعلیم بقولہ لا یخفی ما فیہ بالنسبۃ الی الجُنب ثم ما فی کون ھذا الاحتیاج مبیحا لذلک[1] اھ فافھم واعلم واللہ اعلم۔

اور جو حدیث میں نے ذکر کی ہے کہ نماز میں کسی دوسرے کو متنبہ کرنا، حالانکہ وہاں حقیقی ضرورت بھی موجود نہیں ہے اور یہ کہ شریعت نے جنب کی اس ضرورت کی رعایت کی ہے کہ اس کو دُعا کی حاجت ہوگی، حالانکہ وہ غسل بھی کرسکتا ہے، بلکہ دوسرے الفاظ میں دُعا بھی کرسکتا ہے، جبکہ تعلیم میں کوئی اور چارۂ کار بھی نہیں ہے، ان تمام ادلّہ سے مسئلہ تعلیم پر حلیہ نے جو دو اعتراض کیے ہیں ان کا جواب سامنے آجاتا ہے، حلیہ نے کہا ہے کہ اس میں جو جُنب کے اعتبار سے ہے وہ مخفی نہ رہے، پھر جو احتیاج اس کو مباح کرنے والی ہے وہ بھی مخفی نہ رہے اھ۔ ت

ظاہر ہے کہ ان کے ماورا مثل قصص وغیرہا میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دُعا وثنا کے معنے میں کہ ان سے ملحق ہوسکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت ہی چاہیے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں معہذا اگر مطلق تبدیل نیت کی اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دُور تک اُن کا سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورۂ نوح علیہ الصلوۃ والسلام میں قال چھوڑ کر رب انی دعوت قومی لیلا ونہارا[2] سے لتسلکوا منہا سبلا فجاجا[3] تک سولہ آیتیں متواتر، اور سورۂ جن میں انا سمعنا قرانا عجبا[4] سے واما القاسطون فکانوا لجہنم حطبا[5] تک پندرہ آیتیں، اور سورۂ لقمان میں یٰبُنیّ انہا ان تک[6] سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر[7] تک چار

---

١ حلیہ ٢ القرآن ۷۱/۵ ٣ القرآن ۷۱/۲۰

٤ القرآن ۷۲/۱ ٥ القرآن ۷۲/۱۵ ٦ القرآن ۳۱/۱۶

٧ القرآن ۳۱/۱۹

طویل آیتیں کہ ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے اور سورۂ اسراء میں وقالوا چھوڑ کر لن نؤمن[1] سے کتٰبا نقرؤہ[2]
تک اس نیت سے کہ یہ نوح ولقمان وجن وکفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام سورۂ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع
سورت کے اذقال یوسف لابیہ[3] سے گیارھویں رکوع کے اواخر والحقنی بالصالحین[4] ○ تک جس کی مقدار نصف پارہ
قرآنِ عظیم سے بھی زائد ہے بحالِ جنابت بہ نیت حکایتِ قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو صرف بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت
کے لیے متعین ہیں ترک کر دے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنہم[5] نصف آیت سوم میں وکذلک مکنّا
سے نجزی المحسنین[6] تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذلک لنصرف[7] نصف آیت ہفتم میں وکذلک مکنا[8] ایک
آیت ہشتم میں وانہ لذو علم لما علمنہ[9] تہائی آیت نہم میں کذلک کدنا لیوسف اور نرفع درجٰت
من نشاء[10] چہارم آیت وبس جس کی مقدار پورا نوے آیت طویل ہوئی یہ کس قدر مستبعد اور قرآنِ عظیم کے ادب سے
جدا و ابعد ہے تو سوا اُن صور استثناء کے مطلقاً ممانعت چاہیے اور حاصل حکم یہ ٹھہرا کہ بہ نیت قرآن ایک حرف
بھی روا نہیں اور جو الفاظ اپنے کلام میں زبان پر آجائیں اور بے قصد موافقت اتفاقاً کلمات قرآنیہ سے متفق
ہوجائیں زیر حکم نہیں اور قرآن عظیم کا خیال کر کے بے نیت قرآن ادا کرنا چاہے تو صرف دو صورتوں میں اجازت
ایک یہ کہ آیات دعا و ثنا بہ نیت دعا و ثنا پڑھے دوسرے یہ کہ بحاجتِ تعلیم ایک ایک کلمہ مثلاً اس نیت سے کہ یہ
زبان عرب کے الفاظ مفردہ ہیں کہتا جائے اور ہر دو لفظ میں فصل کرے متواتر نہ کہے کہ عبارت منتظم ہوجائے کما نصوا
علیہ ان کے سوا کسی صورت میں اجازت نہیں ھذا ما ظہر لی وارجو انیکون صوابا و باللہ التوفیق وللہ
الحمد ابدا۔

تنبیہ ۲ اقول تمام کتب میں آیاتِ ثنا کو مطلق چھوڑا اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے
کے سبب علمائے ذکر نہ فرمائی وہ آیاتِ ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغۂ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن
تاب اُن کو بہ نیتِ ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیت کے لیے متعین ہیں بندہ اُنھیں میں انشائے ثنا کی نیت
کرسکتا ہے جن میں ثنا بصیغۂ غیبت یا خطاب ہے۔

تنبیہ ۳ اقول یہاں ایک اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا و ثنا ہیں کہ بندہ ان کی انشا کرسکتا ہے

---

[1] القرآن ۱۵/ ۹۰
[2] القرآن ۱۵/ ۹۳
[3] القرآن ۱۲/ ۴
[4] القرآن ۱۲/ ۱۰۱
[5] القرآن ۱۲/ ۱۵
[6] القرآن ۱۲/ ۲۱-۲۲
[7] القرآن ۱۲/ ۲۴
[8] القرآن ۱۲/ ۵۶
[9] القرآن ۱۲/ ۶۸
[10] القرآن ۱۲/ ۷۶

بلکہ بندہ کو اسی لیے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر اُن کے آغاز میں لفظ قل ہے جیسے تینوں قل اور کریمہ قل اللّٰھم مٰلک الملک[1]
ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امرِ الٰہی مراد لیتا ہے تو وہ عین قرات ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے
نفس کی طرف خطاب کر کے کہتا ہے قل اس طرح کہہ، یوں ثنا و دُعا کر۔ تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ دعا و ثنا اور
شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوئی ہے نہ اُس کی۔

تنبیہ ۴ اقول یوں ہی وہ ادعیہ واذکار جن میں حروف مقطعات ہیں مثلاً صبح و شام کی دُعاؤں میں آیۃ الکرسی
کے ساتھ سورۂ غافر کا آغاز حٰمٓ ۝ تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز العلیم ۝ غافر الذنب وقابل التوب
شدید العقاب ذی الطول لا الٰہ الا ھو الیہ المصیر ۝[2] تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح
پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک رواہ الترمذی و البزار و ابنا نصر و مردویہ
والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحالِ
جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنے اللہ و رسول ہی جانتے ہیں جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایتِ کلامِ الٰہی تکلّم نہ کر سکتا ہو۔ معہذا اجازت صرف دعا
و ثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنے میں کچھ اور بھی ہو واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ ۵ اقول ہماری اُس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ جن آیات میں بندہ دُعا و ثنا کی نیت نہیں کر سکتا
بحالِ جنابت وحیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریقِ اعدا کے لیے سورۂ تبّت نہ کہ سورۂ کوثر
کہ بوجہ ضمائرِ متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لیے متعین ہے عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں یا تو دعا جیسے حزب البحر،
حزب یمانی یا اللہ عزوجل کے نام و کلام سے کسی مطلب خاص میں استعانت جیسے عمل سورۂ یٰس و سورۂ مزمل صلی اللہ
تعالٰی علیہ وسلم یا اعداد معینہ خواہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آ جائے حاکم ہو جائے اُس کے
موکلات تابع ہو جائیں اس تیسری نیت والے تو بحالِ جنابت کیا معنے بیوضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے اور اگر بالفرض
کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت سے وہ آیت و سورت بھی جائز نہیں ہو سکتی — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — جس میں صرف معنی دعا و ثنا ہی ہے کہ اولاً یہ نیت
نیتِ دعا و ثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت و سورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اس کے خدام مطیع ہوں
تو نیتِ قرآنیت اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دو نیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیت اُولٰی ناممکن
اور نیتِ ثانیہ عین نیت قرآن ہے اور بقصد قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

---

[1] القرآن ۳/ ۲۶ [2] القرآن ۴۰/ ۱ تا ۳

تنبیہ ۶ یہی حکم دم کرنے کے لیے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ شفا کی نیت تغیر قرآن نہیں کرسکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کہے گا کہ افحسبتم انما خلقکم عبثا[1] تا آخری سورت مصروع و مجنون[عہ] کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغہ غیبت و خطاب ہوں اور اُس کے اول میں قُل بھی نہ ہو نہ اُس میں حروف مقطعات ہوں اور اُس سے قرآن عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لیے اس پر دم کرے تو روا ہے۔

تنبیہ ۷ علمت مما القیت علیك ان التغیر بنیۃ الدعاء والثناء دون نیۃ الاستشفاء ووقع فی ش نقلا عن سیدی عبد الغنی قدس سرہ مایوھم خلافہ اذ قال الھیکل والحمائل المشتمل علی الآیات القرانیۃ اذا کان غلافہ منفصلا عنہ کالمشمع ونحوہ جاز دخول الخلاء بہ ومسہ وحملہ للجنب ویستفاد منہ ان ما کتب من الآیات بنیۃ الدعاء والثناء لایخرج عن کونہ قرانا بخلاف قراءتہ بھذہ النیۃ فالنیۃ تعمل فی تغییر المنطوق لا المکتوب[2] اھ ومبناہ کما تری علی فھم ان نیۃ الاستشفاء مغیرۃ کنیۃ الدعاء ولم تعمل فی المکتوب

میں نے تجھے بتایا کہ تغیر بنیت دعا و ثنا ہے نہ بہ نیت شفا شامی میں نقل ہے سیدی عبد الغنی قدس سرہٗ وہ اس کے خلاف نہیں سوچتے کہا ہیکل یا حمائل جس میں قرآنی آیات ہیں اگر اس کا غلاف جُدا ہے جیسے موم جامہ یا اس کی مثل تو اس کو بیت الخلاء میں لے کر جانا یا جُنبی کا اس کو چُھونا اٹھانا فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، اگر بنیت دُعا و ثنا آیات لکھیں تو وہ قرآن ہونے سے خارج نہیں بخلاف قرائت کے اس نیت کے ساتھ نیت بولنے کے عمل میں تبدیلی کرتی ہے نہ لکھنے میں اھ اس کی بنیاد فہم پر ہے نیتِ شفا نیتِ دُعا کی غیر ہے مکتوب میں عمل نہیں ہے اسی طرح نیت دعا ہے یا ہم کہیں طلب شفا باب دعا سے ہے پس

---

[1] القرآن ۱۸/۱۱۵

[عہ] حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہوگیا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا؟ اُنھوں نے عرض کیا فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ سچے یقین والا اگر ان آیتوں کو پہاڑ پر پڑھے تو اُسے جگہ سے ہٹا دے گا اخرجہ الامام الحکیم الترمذی وابو یعلی وابن ابی حاتم وابن السنی وابو نعیم فی الحلیۃ وابن مردویہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ رحمۃ اللہ علیہ

[2] ابحاث الغسل ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۱

فکذلك نیة الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیته نیته۔

واقول [ف۱] لیس الامر کذا فمعنی القرأة بنیة الدعاء ان یکون الکلام نفسه دعاء فیرید به انشاءه لا تلاوة الکلام العزیز والاستشفاء دعاء معنوی لایجعل اللفظ بمعنی الدعاء فلیس هو من بابه ولا تغییر ایضا فان الذی یقراء ویکتب مستشفیا متبرکا فانما یرید التبرك والاستشفاء بالکلام العزیز لا انه یخرجه عن القرانیة ثم یستشفی بغیر القراٰن [ف۲] ولو کانت تغیر لجاز ان یقراء الجنب القراٰن کله بنیة الشفاء فان القراٰن من اوله الی اخره نور وهدی وشفاء وهذا لایسوغ ان یقول به احد وبالجملة فالمنوی فی الرقیة هو القراٰن نفسه لاغیرہ [ف۳] الاتری ان بعض الصحابة رضی اللّٰه تعالٰی عنهم لما رقی السلیم بالفاتحة علی شاة وجاء بها الی اصحابه کرهوا ذلك وقالوا اخذت علی کتاب اللّٰه اجرا حتی قدموا المدینة فقالوا یارسول اللّٰه اخذ علی کتاب اللّٰه اجرا فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم ان احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب اللّٰه[1] کما فی الجامع الصحیح عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالٰی عنهما فلم یُخرج الاسترقاء الفاتحة عن کونها کتاب اللّٰه مع

دعا کی نیت شفاء کی نیت ہے۔ (ت)

اقول دراصل معاملہ یہ نہیں، کیونکہ بہ نیت دعاً قرائت کے معنی یہ ہیں کہ فی نفسہ کلام بھی دعا ہو اور وہ اُس سے دُعا کی انشاء کرے نہ کہ کلام اللہ کی تلاوت کا ارادہ کرے، اور شفاء کا طلب کرنا معنوی دعا ہے وہ لفظوں کو بمعنی دُعا نہیں کرتا ہے تو یہ اس باب سے نہیں اور کوئی تبدیلی بھی نہیں، کیونکہ جو شخص لکھتا پڑھتا ہو، شفا طلب کرنے کے لیے اور تبرک کے طور پر تو وُہ اللہ کے کلام سے شفا اور تبرک طلب کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ وُہ اس کو پہلے قرآن ہونے سے خارج کر رہا ہے پھر شفاء طلب کر رہا ہے اور اگر یہ تبدیلی روا ہو جاتی تو جُنب کے لیے پُورے قرآن کو بہ نیت شفاءُ پڑھ لینا جائز ہوتا کیونکہ قرآن از اوّل تا آخر نور، ہدایت اور شفاً ہے، ظاہر ہے یہ بات کوئی نہیں کہہ سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دم کرتے وقت جو چیز نیت میں ہوتی ہے وہ قرآن ہی ہے کچھ اور نہیں ہے۔ چنانچہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سانپ گزیدہ پر سورۃ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور نذرانہ میں جو بکری وصول کی وہ لے کر اپنے دوستوں کے پاس آئے تو اِس کو انہوں نے مکروہ سمجھا، اور کہا کہ تم نے اللہ کی کتاب پر اجر لیا، جب مدینہ آئے تو بارگاہِ نبوت میں عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلاں شخص نے اللہ کی کتاب پر اجر وصول کیا، تو

---

[1] جامع للبخاری باب الشرط فی الرقیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۵۴

انما تصلح للدعاء والثناء فكيف بما لا يصلح لهما اما ما افاد من ان النية لا تعمل فی المكتوب **فاقول** نعم ما كتب قرانا ولو فاتحة لا يصح للجنب ان يقول فی نفسه ليس هذا قرانا بل دعاء او يقول لا اريد به قرانا بل دعاء و ثناء ثم يمسه اذ لا مدخل لارادته فی ظهوره فی هذه الكسوة التی قدتم امرها اما ان ينشئ كتابة مثلها وينوی الدعاء والثناء **فاقول** قضية ما قدمت من التحقيق المنع لان الاذن ورد للحاجة ولا حاجة فی الدعاء والثناء الی الكتابة وما ورد علی خلاف القياس لا يتعداه وبه يظهر انه لا يؤذن فی كتابة الرقی بالايات وان تمحضت للدعاء والثناء ونواهما فليراجع وليحرر والله سبحنه وتعالی اعلم۔

آپ نے فرمایا اللہ کی کتاب سب سے زاید اس امر کی مستحق ہے کہ اس پر اجر لیا جائے، یہ روایت صحیح بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے۔ اب سورۂ فاتحہ کو پڑھ کر دم کرنے سے سورہ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہیں ہوتی، حالانکہ یہ دعا و ثنا کی اہلیت رکھتی ہے، تو جو آیات دُعا و ثنا کی اہلیت ہی نہیں رکھتی ہیں اُن سے قرآن ہونے کا وصف کس طرح سلب ہو سکتا ہے۔ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ نیت مکتوب میں عمل نہیں کرتی ہے، تو اس کی بابت یہ کہ اگر کہیں قرآن کی کوئی آیت خواہ سورہ فاتحہ ہی لکھی ہوئی ہو تو جُنب کو اپنے دل میں یہ خیال لانا درست نہیں کہ یہ قرآن نہیں ہے بلکہ دُعا ہے یا یہ کہنا کہ میں اس سے قرآن کا ارادہ نہیں کرتا ہُوں بلکہ دُعا و ثناء کا ارادہ کرتا ہُوں، پھر یہ کہہ کر اس کو چھُولے، کیونکہ اس کے اس ارادہ کو قرآن کے ہونے نہونے میں کوئی دخل نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیت جیسی کوئی تحریر لکھ کر دعا اور ثنا کی نیت کرے تو میں سمجھتا ہُوں کہ میری گزشتہ تحقیق کی رُو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اذنِ شرعی حاجت کی وجہ سے ہے اور دعا و ثنا میں لکھنے کی کیا حاجت ہے؟ اور جو چیز خلافِ قیاس وارد ہو وہ اپنے مقام سے آگے نہیں بڑھتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آیات پر مشتمل تعویذات کی کتابت کی اجازت نہیں خواہ اس سے مراد محض دعا اور ثنا ہو، فلیراجع۔ ت

تنبیہ مہم یہ کہ ہم نے سلسلۂ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی و گناہ کی نسبت حرام ہے۔ ائمۂ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا۔ مولیٰ کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر فرمائے فرمائے دوسرا کہے تو اس کی زبان گُدّی کے پیچھے سے کھینچی جائے للہ المثل الاعلیٰ بلاتشبیہ یُوں خیال کرو کہ زید نے اپنے بیٹے عمرو کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم و عزم و احتیاط اتم سکھانے کے لیے مثلاً بیہودہ نالائق احمق وغیرہا الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب کیا عمرو کا بیٹا بکر یا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ

اور آقا عمرو کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے، حاشا اگر کہے گا سخت گستاخ ومردود و ناسزاو مستحق عذاب وتعزیر وسزا ہوگا، جب یہاں یہ حالت ہے تو اللہ عزوجل کی ریس کرکے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بکنے والا کیونکر سخت شدید ومدید عذاب جہنم وغضب الٰہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللہ تعالٰی۔ امام ابوعبداللہ قرطبی تفسیر میں زیر قولہ تعالٰی وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنۃ[1] کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

قال القاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ تعالٰی لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذلک عن اٰدم علیہ الصلاۃ والسلام الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ او قول نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فاما ان نبتدیء ذلک من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی اٰبائنا الادنین الینا المماثلین لنا فکیف بابینا الاقدم الاعظم الاکبر النبی المقدم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین[2]۔

قاضی ابوبکر بن عربی فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو یہ جائز نہیں کہ آدم علیہ السلام کی بابت اس کی خبر دے، ہاں اللہ تعالٰی کے قول کے ضمن میں ہو تو حرج نہیں یا کسی حدیث میں ہو تو حرج نہیں، اپنی طرف سے تو اس قسم کے امور کو کوئی شخص اپنے ماں باپ کی طرف بھی منسوب کرنا پسند نہ کرے گا، تو حضرت جو ہمارے جدِ اعلٰی اکبر واعظم اور اللہ کے تمام انبیاء ومرسلین سے پہلے نبی ہیں ان کی بابت یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا ہے۔ (ت)

امام ابوعبداللہ محمد بن عبدری ابن الحاج مدخل میں فرماتے ہیں:

قد قال علماؤنا رحمہم اللہ تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فی غیر التلاوۃ والحدیث انہ عصی او خالف فقد کفر نعوذ باللہ من ذلک[3]۔

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالٰی نے فرمایا انبیاء علیہم السلام کا ذکر بغیر تلاوت یا حدیث کے ان کی لغزش کا ذکر کیا یا ان کی نافرمانی کا ذکر کیا تو اس نے کفر کیا، ہم اللہ تعالٰی سے اس بارے میں پناہ مانگتے ہیں۔ ت

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے اللہ تعالٰی اپنے محبوبوں کا حُسنِ ادب عطا فرمائے آمین!

وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد واٰلہٖ وصحبہ اجمعین
وبارک وسلم واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم

---

[1] القرآن ۷/ ۲۲

[2] بحوالہ مدخل لابن الحاج فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیروت ۲/ ۱۶

[3] المدخل لابن الحاج " " ۲/ ۱۵

مآخذ و مراجع

نام کتاب	مصنفِ کتاب	سنِ وفات ہجری
ا		
۱- الاجزاء فی الحدیث	عبدالرحمٰن بن عمر بن محمد البغدادی المعروف بالنحاس	۴۱۶
۲- الاجناس فی الفروع	ابو العباس احمد بن محمد الناطفی الحنفی	۴۴۶
۳- الاختیار شرح المختار	عبداللہ بن محمود (بن مودود) الحنفی	۶۸۳
۴- الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵- ارشاد الساری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۶- ارشاد العقل السلیم	ابو سعود محمد بن محمد العمادی	۹۵۱
۷- الارکان الاربع	مولانا عبد العلی بحر العلوم	۱۲۲۵
۸- الاشباہ والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۹- اشعۃ اللمعات	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰- اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی	۴۸۲
۱۱- الاصلاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۲- آکام المرجان فی احکام الجان	قاضی بدر الدین محمد بن عبداللہ الشبلی	۷۶۹
۱۳- انفع الوسائل	قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی الطرسوسی الحنفی	۷۵۸
۱۴- امداد الفتاح	حسن بن عمار الشرنبلالی	۱۰۶۹
۱۵- انوار الائمۃ الشافعیہ	امام یوسف الاردبیلی الشافعی	۷۹۹
۱۶- الایضاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۷- امالی فی الحدیث	عبدالملک بن محمد بن بشران	۴۳۲
۱۸- الایجاز فی الحدیث	احمد بن محمد المعروف بابن السنی	۳۶۴
۱۹- القاب الرواۃ	احمد بن عبدالرحمٰن الشیرازی	۴۰۷

ب

۲۰ - بدائع الصنائع	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی	۵۸۷
۲۱ - البدایۃ (بدایۃ المبتدی)	علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۲۲ - البحر الرائق	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۲۳ - البرہان شرح مواہب الرحمان	ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی	۹۲۲
۲۴ - بستان العارفین	فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۲
۲۵ - البسیط فی الفروع	حجۃ الاسلام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۲۶ - البنایۃ شرح الہدایۃ	امام بدر الدین ابو محمد العینی	۸۵۵

ت

۲۷ - تاج العروس	سید محمد مرتضیٰ الزبیدی	۱۲۰۵
۲۸ - تاریخ ابن عساکر	علی بن الحسن الدمشقی بابن عساکر	۵۷۱
۲۹ - تاریخ البخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۳۰ - التجنیس والمزید	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۳۱ - تحریر الاصول	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام	۸۶۱
۳۲ - تحفۃ الفقہاء	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی	۵۴۰
۳۳ - تحقیق الحسامی	عبد العزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۳۴ - الترجیح والتصحیح علی القدوری	علامہ قاسم بن قطلو بغا الحنفی	۸۷۹
۳۵ - التعریفات لسید شریف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۸۱۶
۳۶ - تفسیر ابن جریر (جامع البیان)	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۳۷ - تفسیر البیضاوی	عبد اللہ بن عمر البیضاوی	۶۹۱
۳۸ - تفسیر الجلالین	علامہ جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی ھ	۸ـ۹۱۱
۳۹ - تفسیر الجمل	سلیمان بن عمر العجیلی الشہیر بالجمل	۱۲۰۴
۴۰ - تفسیر القرطبی	ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی	۶۷۱
۴۱ - التفسیر الکبیر	امام فخر الدین الرازی	۲۶

۴۲ - التفسیر للنیشاپوری	نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین النیشاپوری	۷۲۸
۴۳ - تقریب التقریب	ابوزکریا یحییٰ بن شرف النوادی	۹۱۱
۴۴ - التقریر والتحبیر	محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحلبی	۸۷۹
۴۵ - التیسیر للمناوی	عبدالروٴف المناوی	۱۰۳۱
۴۶ - تبیین الحقائق	فخرالدین عثمان بن علی الزیلعی	۷۴۳
۴۷ - تقریب التہذیب	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۴۸ - تنویر المقباس	ابوطاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۴۹ - تنویر الابصار	شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد التمرتاشی	۱۰۰۴
۵۰ - تعظیم الصلوٰۃ	محمد بن نصر المروزی	۲۹۴
۵۱ - تاریخ بغداد	ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی	۴۶۳
۵۲ - التوشیح فی شرح الہدایۃ	عمر بن اسحٰق السراج الہندی	۷۷۳

ج

۵۳ - جامع الترمذی	ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	۲۷۹
۵۴ - جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی	۹۶۲
۵۵ - الجامع الصحیح للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۶ - الجامع الصغیر فی الفقہ	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۵۷ - الجامع الصحیح للمسلم	مسلم بن حجاج القشیری	۲۶۱
۵۸ - جامع الفقہ (جوامع الفقہ)	ابونصر احمد بن محمد العتابی	۵۸۶
۵۹ - جامع الفصولین	شیخ بدرالدین محمود بن اسرائیل بابن قاضی	۸۲۳
۶۰ - الجامع الکبیر	ابی الحسن عبیداللہ بن حسین الکرخی	۳۴۰
۶۱ - جواہر الاخلاطی	برہان الدین ابراہیم بن ابوبکر الاخلاطی	۰
۶۲ - الجواہر الزکیۃ	احمد بن ترکی بن احمد المالکی	۹۸۹
۶۳ - جواہر الفتاویٰ	رکن الدین ابوبکر بن محمد بن ابی المفاخر	۵۶۵
۶۴ - الجوہرۃ النیرۃ	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۶۵ - الجرح والتعدیل فی رجال الحدیث	یحییٰ بن معین البغدادی	۲۳۳
۶۶ - الجامع الصغیر فی الحدیث	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱

ح

۶۷ ۔ حاشیۃ علی الدرر	محمد بن مصطفٰے ابو سعید الخادمی	۱۱۷۶
۶۸ ۔ حاشیۃ ابن شلبی علی التبیین	احمد بن محمد الشلبی	۱۰۲۱
۶۹ ۔ حاشیۃ علی الدرر	عبد الحلیم بن محمد الرومی	۱۰۱۳
۷۰ ۔ حاشیۃ علی الدرر لملا خسرو	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵
۷۱ ۔ حاشیۃ علی المقدمۃ العشماویۃ	علامہ سفطی	۰
۷۲ ۔ الحاشیۃ لسعدی آفندی	سعد اللہ بن عیسٰی الآفندی	۹۴۵
۷۳ ۔ الحدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ	عبد الغنی النابلسی	۱۱۴۳
۷۴ ۔ الحاوی القدسی	قاضی جمال الدین احمد بن محمد نوح القابسی الحنفی	۶۰۰
۷۵ ۔ حصر المسائل فی الفروع	امام ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی الحنفی	۳۷۲
۷۶ ۔ حلیۃ الاولیاء	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبحانی	۴۳۰
۷۷ ۔ حلیۃ المجلی	محمد بن محمد ابن امیر الحاج	۸۷۹

خ

۷۸ ۔ خزانۃ الروایات	قاضی جکن الحنفی	
۷۹ ۔ خزانۃ الفتاوٰی	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۸۰ ۔ خزانۃ المفتین	حسین بن محمد السمعانی السمیقانی	۷۴۰ کے بعد
۸۱ ۔ خلاصۃ الدلائل	حسام الدین علی بن احمد المکی الرازی	۵۹۸
۸۲ ۔ خلاصۃ الفتاوٰی	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۸۳ ۔ خیرات الحسان	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳

د

۸۴ ۔ الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۸۵ ۔ الدرر (درر الحکام)	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵
۸۶ ۔ الدر المختار	علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۸۷ ۔ الدر النثیر	علامہ جلال الدین عبد الرحمٰن السیوطی	۹۱۱

ذ

۸۸ - ذخیرۃ العقبیٰ	یوسف بن جنید الجلبی (چلپی)	۹۰۵
۸۹ - ذخیرۃ الفتاویٰ	برہان الدین محمود بن احمد	۶۱۶
۹۰ - ذم الغیبۃ	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱

ر

۹۱ - الرحمانیۃ		
۹۲ - رد المحتار	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۹۳ - رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ	ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقی	۷۸۱
۹۴ - رغائب القرآن	ابومروان عبدالملک بن حبیب السلمی (القرطبی)	۲۳۹
۹۵ - رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء	شیخ زین الدین بابن نجیم	۹۷۰
۹۶ - رد علی الجہمیۃ	عثمان بن سعید الدارمی	۲۸۰

ز

۹۷ - زاد الفقہاء	شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسبیجابی	المتوفی اواخر القرن السادس
۹۸ - زاد الفقیر	کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام	۸۶۱
۹۹ - زواہر الجواہر	محمد بن محمد التمرتاشی	تقریباً ۱۰۱۶
۱۰۰ - زیادات	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹

س

۱۰۱ - السراج الوہاج	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۱۰۲ - السنن لابن ماجۃ	ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجۃ	۲۷۳
۱۰۳ - السنن لابن منصور	سعید بن منصور الخراسانی	۲۷۳
۱۰۴ - السنن لابی داؤد	ابوداؤد سلیمان بن اشعث	۲۷۵
۱۰۵ - السنن للنسائی	ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی	۳۰۳
۱۰۶ - السنن للبیہقی	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸

۱۰۷ ۔ السنن للدارقطنی	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۱۰۸ ۔ السنن للدارمی	عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمی	۲۵۵

ش

۱۰۹ ۔ الشافی	شمس الائمۃ عبد اللہ بن محمود الکردری	
۱۱۰ ۔ شرح الاربعین للنووی	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۱۱۱ ۔ شرح الاربعین للنووی	ابراہیم ابن عطیۃ المالکی	۱۱۰۶
۱۱۲ ۔ شرح الاربعین للنووی	علامہ احمد بن الحجازی	۹۷۸
۱۱۳ ۔ شرح الاشباہ والنظائر	ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد ابن البیری	۱۰۹۹
۱۱۴ ۔ شرح الجامع الصغیر	امام قاضی خان حسین بن منصور	۵۹۲
۱۱۵ ۔ شرح الدرر	شیخ اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی	۱۰۶۲
۱۱۶ ۔ شرح سفر السعادۃ	شیخ عبد الحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۱۷ ۔ شرح السنۃ	حسین بن منصور البغوی	۵۱۶
۱۱۸ ۔ شرح شرعۃ الاسلام	یعقوب بن سیدی علی زادہ	۹۳۱
۱۱۹ ۔ شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابی	ابو نصر احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۱۲۰ ۔ شرح الغریبین		
۱۲۱ ۔ شرح المسلم للنووی	شیخ ابو زکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۱۲۲ ۔ شرح معانی الآثار	ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱
۱۲۳ ۔ شرح المنظومۃ لابن وہبان	عبد البر بن محمد ابن شحنۃ	۹۲۱
۱۲۴ ۔ شرح المنظومۃ فی رسم المفتی	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۲۵ ۔ شرح المنیۃ الصغیر	شیخ محمد ابراہیم الحلبی	۹۵۶
۱۲۶ ۔ شرح مواہب اللدنیۃ	علامۃ محمد بن عبد الباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۱۲۷ ۔ شرح موطا امام مالک	علامۃ محمد بن عبد الباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۱۲۸ ۔ شرح المہذب للنووی	شیخ ابو زکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۱۲۹ ۔ شرح النقایۃ	مولانا عبد العلی البرجندی	۹۳۲
۱۳۰ ۔ شرح الوقایۃ	صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود	۷۴۷

١٣١ -	شرح الهداية	محمد بن محمد بن محمد ابن شحنة	٨٩٠
١٣٢ -	شرعة الاسلام	امام الاسلام محمد بن ابی بکر	٥٧٣
١٣٣ -	شعب الایمان	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	٤٥٨
١٣٤ -	شرح الجامع الصغیر	احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	٤٨٠
١٣٥ -	شرح الجامع الصغیر	عمر بن عبد العزیز الحنفی	٥٣٦

ص

١٣٦ -	صحاح الجوہری	اسمٰعیل بن حماد الجوہری	٣٩٣
١٣٧ -	صحیح ابن حبان	محمد بن حبان	٣٥٤
١٣٨ -	صحیح ابن خزیمة	محمد بن اسحاق ابن خزیمة	٣١١
١٣٩ -	الصراح	ابوفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی	تقریباً ٦٩٠

ط

١٤٠ -	الطحطاوی علی الدر	سید احمد الطحطاوی	١٣٠٢
١٤١ -	الطحطاوی علی المراقی	سید احمد الطحطاوی	١٣٠٢
١٤٢ -	الطریقة المحمدیة	محمد بن بیر علی المعروف ببرکلی	٩٨١
١٤٣ -	طلبة الطلبة	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	٥٣٧

ع

١٤٤ -	عمدة القاری	علامہ بدرالدین ابی محمد محمود بن احمد العینی	٨٥٥
١٤٥ -	العنایة	اکمل الدین محمد بن محمد البابرتی	٧٨٦
١٤٦ -	عنایة القاضی	شہاب الدین الخفاجی	١٠٦٩
١٤٧ -	عیون المسائل	ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی	٣٧٨
١٤٨ -	عقود الدریة	محمد امین ابن عابدین الشامی	١٢٥٢
١٤٩ -	عدة	کمال الدین محمد بن احمد الشہیر بطاشکبری	١٠٣٠
١٥٠ -			

غ

۱۵۱ -	غایۃ البیان	شیخ قوام الدین امیر کاتب ابن امیر الاتقانی	۷۵۸
۱۵۲ -	غرر الاحکام	قاضی محمد بن فراموز ملّا خسرو	۸۸۵
۱۵۳ -	غریب الحدیث	ابو الحسن علی بن مغیرۃ البغدادی المعروف باثرم	۲۲۰
۱۵۴ -	غمز عیون البصائر	احمد بن محمد الحموی المکی	۱۰۹۸
۱۵۵ -	غنیۃ ذو الاحکام	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۱۵۶ -	غنیۃ المستملی	محمد ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶

ف

۱۵۷ -	فتح الباری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۱۵۸ -	فتح القدیر	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بابن الہمام	۸۶۱
۱۵۹ -	فتاوی النسفی	امام نجم الدین النسفی	۵۳۷
۱۶۰ -	فتاوی بزازیۃ	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷
۱۶۱ -	فتاوی حجہ		
۱۶۲ -	فتاوی خیریۃ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی	۱۰۸۱
۱۶۳ -	فتاوی سراجیۃ	سراج الدین علی بن عثمان الاوشی	۵۷۵
۱۶۴ -	فتاوی عطاء بن حمزہ	عطاء بن حمزہ السغدی	
۱۶۵ -	فتاوی غیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی	
۱۶۶ -	فتاوی قاضی خان	حسن بن منصور قاضی خان	۵۹۲
۱۶۷ -	فتاوی ہندیہ	جمعیت علماء اورنگ زیب عالمگیر	
۱۶۸ -	فتاوی ظہیریۃ	ظہیر الدین ابو بکر محمد بن احمد	۶۱۹
۱۶۹ -	فتاوی ولوالجیۃ	عبد الرشید بن ابی حنیفۃ الولوالجی	۵۴۰
۱۷۰ -	فتاوی الکبری	امام صدر الشہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز	۵۳۶
۱۷۱ -	فقہ الاکبر	الامام الاعظم ابی حنیفۃ نعمان بن ثابت الکوفی	۱۵۰
۱۷۲ -	فتح المعین	سید محمد ابی السعود الحنفی	

۱۷۳ ۔ فتح المعین شرح قرۃ العین	زین الدین بن علی بن احمد الشافعی	۹۲۸
۱۷۴ ۔ الفتوحات المکیۃ	محی الدین محمد بن علی ابن عربی	۶۳۸
۱۷۵ ۔ فواتح الرحموت	عبد العلی محمد بن نظام الدین الکندی	۱۲۲۵
۱۷۶ ۔ الفوائد	تمام بن محمد بن عبد اللہ البجلی	۴۱۴
۱۷۷ ۔ فوائد المخصصۃ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۷۸ ۔ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی	۱۰۳۱
۱۷۹ ۔ فوائد سمویۃ	اسمٰعیل بن عبد اللہ الملقب بسمویۃ	۲۶۷
ق		
۱۸۰ ۔ القاموس	محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۱۸۱ ۔ قرۃ العین	علامہ زین الدین بن علی الملیباری	۹۲۸
۱۸۲ ۔ القنیۃ	نجم الدین مختار بن محمد الزاہدی	۶۵۸
۱۸۳ ۔ القرآن		
ک		
۱۸۴ ۔ الکافی فی الفروع	حاکم شہید محمد بن محمد	۳۳۴
۱۸۵ ۔ الکامل لابن عدی	ابو احمد عبد اللہ بن عدی	۳۶۵
۱۸۶ ۔ الکبریت الاحمر	سید عبد الوہاب الشعرانی	۹۷۳
۱۸۷ ۔ کتاب الآثار	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۱۸۸ ۔ کتاب الآثار	امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری	۱۸۲
۱۸۹ ۔ کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام	ابو المحاسن محمد بن علی	
۱۹۰ ۔ کتاب السواک	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ	۴۳۰
۱۹۱ ۔ کتاب الہدیۃ لابن عماد	عبد الرحمٰن بن محمد عماد الدین بن محمد العمادی	۱۰۵۰
۱۹۲ ۔ کتاب الطہور	لابی عبید	
۱۹۳ ۔ کتاب العلل علی ابواب الفقہ	ابو محمد عبد الرحمٰن ابن ابی حاتم محمد الرازی	۳۲۷
۱۹۴ ۔ کتاب الاصل	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۱۹۵ ۔ کتاب الوسوسۃ	ابو بکر بن ابی داؤد	

۱۹۶ -	کشف الاسرار	علاء الدین عبد العزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۱۹۷ -	کشف الرمز	علامۃ المقدسی	
۱۹۸ -	کشف الاستار عن زوائد البزار	امین الدین عبد الوہاب بن وہبان الدمشقی	۷۶۸
۱۹۹ -	کنز العمال	علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین	۹۷۵
۲۰۰ -	الکفایۃ	جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی	تقریباً ۸۰۰
۲۰۱ -	کف الرعاع	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۲۰۲ -	کنز الدقائق	عبد اللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰
۲۰۳ -	الکنی للحاکم	ابو عبد اللہ الحاکم	۴۰۵
۲۰۴ -	الکواکب الدراری	شمس الدین محمد بن یوسف الشافعی الکرمانی	۷۸۶
۲۰۵ -	کتاب الجرح والتعدیل	محمد بن حبان التمیمی	۳۵۴
۲۰۶ -	کتاب المغازی	یحیی بن سعید القطان	۱۹۸
۲۰۷ -	کتاب الصمت	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱
۲۰۸ -	کتاب الزہد	عبد اللہ بن مبارک	۱۸۰
۲۰۹ -	الکشاف عن حقائق التنزیل	جار اللہ محمود بن عمر الزمخشری	۵۳۸

ل

۲۱۰ -	لمعات التنقیح	علامہ شیخ عبد الحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۲۱۱ -	لقط المرجان فی اخبار الجان	علامہ جلال الدین عبد الرحمن بن محمد السیوطی	۹۱۱

م

۲۱۲ -	مبارق الازہار	الشیخ عبد اللطیف بن عبد العزیز ابن الملک	۸۰۱
۲۱۳ -	مبسوط خواہر زادہ	بکر خواہر زادہ محمد بن حسن البخاری الحنفی	۴۸۳
۲۱۴ -	مبسوط السرخسی	شمس الائمۃ محمد بن احمد السرخسی	۴۸۳
۲۱۵ -	مجری الانہر شرح ملتقی الابحر	نور الدین علی الباقانی	تقریباً ۹۹۵
۲۱۶ -	مجمع بحار الانوار	محمد طاہر الصدیقی	۹۸۱
۲۱۷ -	مجموع النوازل	احمد بن موسی بن عیسی	۵۵۰
۲۱۸ -	مجمع الانہر	الشیخ عبد اللہ بن محمد بن سلیمان المعروف بداماد آفندی	۱۰۷۸

۲۱۹ -	المحیط البرہانی	امام برہان الدین محمود بن تاج الدین	۶۱۶
۲۲۰ -	المحیط الرضوی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی	۶۷۱
۲۲۱ -	مختارات النوازل	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۲۲۲ -	مختار الصحاح	محمد بن ابی بکر عبد القادر الرازی	۶۶۰
۲۲۳ -	المختارة فی الحدیث	ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد	۶۴۳
۲۲۴ -	المختصر	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۲۵ -	مدخل الشرع الشریف	ابن الحاج ابی عبد اللہ محمد بن محمد العبدری	۷۳۷
۲۲۶ -	مراقی الفلاح بامداد الفتاح شرح نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۲۲۷ -	مرقات شرح مشکوٰۃ	علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴
۲۲۸ -	مرقات الصعود	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۲۹ -	مستخلص الحقائق	ابراہیم بن محمد الحنفی	
۲۳۰ -	المستدرک للحاکم	ابو عبد اللہ الحاکم	۴۰۵
۲۳۱ -	المستصفی	حافظ الدین عبد اللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۳۲ -	مسلم الثبوت	محب اللہ البہاری	۱۱۱۹
۲۳۳ -	مسند ابی داؤد	سلیمان بن داؤد الطیالسی	۲۰۴
۲۳۴ -	مسند ابی یعلیٰ	احمد بن علی الموصلی	۳۰۷
۲۳۵ -	مسند اسحٰق ابن راہویہ	حافظ اسحٰق ابن راہویہ	۲۳۸
۲۳۶ -	مسند الامام احمد بن حنبل	امام احمد بن محمد بن حنبل	۲۴۱
۲۳۷ -	مسند البزار	ابو بکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار	۲۹۲
۲۳۸ -	مسند عبد بن حمید	ابو محمد عبد بن محمد حمید الکشی	۲۹۴
۲۳۹ -	مسند الفردوس	شہردار بن شیرویہ الدیلمی	۵۵۸
۲۴۰ -	مصباح المنیر	احمد بن محمد بن علی	۷۷۰
۲۴۱ -	المصفّٰی	حافظ الدین عبد اللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۴۲ -	مصنف ابن ابی شیبۃ	ابو بکر عبد اللہ بن محمد احمد النسفی	۲۳۵
۲۴۳ -	مصنف عبد الرزاق	ابو بکر عبد الرزاق بن ہمام الصنعانی	۲۱۱
۲۴۴ -	مصباح الدجی	امام حسن بن محمد الصغانی الہندی	۶۵۰

۲۴۵	معرفۃ الصحابۃ	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبہانی	۴۳۰
۲۴۶	المعجم الاوسط	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۴۷	المعجم الصغیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۴۸	المعجم الکبیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۴۹	معراج الدرایۃ	قوام الدین محمد بن محمد البخاری	۷۴۹
۲۵۰	مشکوۃ المصابیح	شیخ ولی الدین العراقی	۷۴۲
۲۵۱	المغنی فی الاصول	شیخ عمر بن محمد الخبازی الحنفی	۶۹۱
۲۵۲	المغرب	ابو الفتح ناصر بن عبد السید المطرزی	۶۱۰
۲۵۳	مختصر القدوری	ابو الحسین احمد بن محمد القدوری الحنفی	۴۲۸
۲۵۴	مفاتیح الجنان	یعقوب بن سیدی علی	۹۳۱
۲۵۵	المفردات للامام راغب	حسین بن محمد بن مفضل الاصفہانی	۵۰۲
۲۵۶	المقدمۃ العشماویۃ	ابو العباس عبد الباری العشماوی المالکی	
۲۵۷	الملتقط (فی فتاوی ناصری)	ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی	۵۵۶
۲۵۸	مجمع الزوائد	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۲۵۹	مناقب الکردری	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷
۲۶۰	المنتقی (فی الحدیث)	عبد اللہ بن علی ابن جارود	۳۰۷
۲۶۱	المنتقی فی فروع الحنیفہ	الحاکم الشہید محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴
۲۶۲	منحۃ الخالق	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۲۶۳	منح الغفار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی	۱۰۰۴
۲۶۴	ملتقی الابحر	امام ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۲۶۵	منہاج	شیخ ابو زکریا یحیی بن شرف النواوی	۶۷۶
۲۶۶	مجمع البحرین	مظفر الدین احمد بن علی بن ثعلب الحنفی	۶۹۴
۲۶۷	المبتغی	شیخ عیسی بن محمد ابن ایناج الحنفی	
۲۶۸	المبسوط	عبد العزیز بن احمد الحلوانی	۴۵۶
۲۶۹	مسند فی الحدیث	الحافظ ابو الفتح نصر بن ابراہیم الہروی	۵۱۰

٢٧٠ - المسند الكبير	يعقوب بن شيبة السدوسی	٢٦٢
٢٧١ - بنية المصلی	سديد الدين محمد بن محمد الكاشغری	٧٠٥
٢٧٢ - موطا امام مالک	امام مالک بن انس المدنی	١٧٩
٢٧٣ - موارد الظمآن	نور الدين علی بن ابی بکر الهيثمی	٨٠٧
٢٧۴ - مشکلات	احمد بن مظفر الرازی	٦۴٢
٢٧٥ - مهذب	ابی اسحٰق ابن محمد الشافعی	۴٧٦
٢٧٦ - ميزان الشريعة الكبرٰی	عبد الوہاب الشعرانی	٩٧٣
٢٧٧ - ميزان الاعتدال	محمد بن احمد الذہبی	٧۴٨
٢٧٨ - المستخرج علی الصحيح البخاری	احمد بن موسٰی ابن مردويۃ	۴١٠
٢٧٩ - مکارم الاخلاق	محمد بن جعفر الخرائطی	٣٢٧

ن

٢٨٠ - النقاية مختصر الوقاية	عبد اللہ بن مسعود	٧۴٥
٢٨١ - نصب الراية	ابو محمد عبد اللہ بن يوسف الحنفی الزيلعی	٧٦٢
٢٨٢ - نور الايضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	١٠٦٩
٢٨٣ - النهاية	حسام الدين حسين بن علی السغناقی	٧١١
٢٨۴ - النهاية لابن اثير	مجد الدين مبارک بن محمد الجزری ابن اثير	٦٠٦
٢٨٥ - النهر الفائق	عمر بن نجيم المصری	١٠٠٥
٢٨٦ - نوادر فی الفقه	ہشام بن عبيد اللہ المازنی الحنفی	٢٠١
٢٨٧ - نور العين	محمد بن احمد المعروف بنشانجی زادہ	١٠٣١
٢٨٨ - النوازل فی الفروع	ابو الليث نصر بن محمد بن ابراہيم السمرقندی	٣٧٦
٢٨٩ - نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول	ابو عبد اللہ محمد بن علی الحکيم الترمذی	٢٥٥
